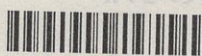




N12<519052172 021



UB Tübingen













552 F UB 72- 529 mod

# Zeitschrift für Kirchengeschichte

86. Band 1975  
Heft 1

1/ Fr ✓  
2/ br. Schiefe/br. ✓



U-BIB  
26 MAR 1975

Verlag W. Kohlhammer



# Zeitschrift für Kirchengeschichte

Herausgegeben von

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

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

## Inhalt

## 86. Band (Vierte Folge XXIV) Heft 1

### *Untersuchungen*

- Adolf Martin Ritter: Christentum und Eigentum bei Klemens von Alexandrien auf dem Hintergrund der frühchristlichen „Armenfrömmigkeit“ und der Ethik der kaiserzeitlichen Stoa . . . . . 1
- Kurt-Victor Selge: Die Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck . . . . . 26
- Gisbert Knopp: Die Borromäusenzyklika von 1910 und ihr Widerhall in Preußen . . . . . 41

### *Kritische Miscellen*

- Joachim Köhler: Wider „Barbarei“ und „wahre Hottentoderei“ oder der Nutzen der Mönche für die Allgemeinheit. Bemerkungen zu Band V der *Germania Benedictina*: Baden-Württemberg . . . 78
- Friedrich-Wilhelm Kantzenbach: Der erste Apostolikumstreit . . . 86

- Literarische Berichte und Anzeigen* . . . . . 90

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs kostet im Abonnement DM 72,- zuzügl. Versandkosten, das Einzelheft DM 32,- 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. 1975. Printed in Germany.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. Rudolf Reinhardt, 74 Tübingen, Ahornweg 10.

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. F. W. Kantzenbach, 8806 Neuendettelsau, Meisenweg 14; Dr. Joachim Köhler, 74 Tübingen, Vöchtingstraße 6; Dr. phil. Gisbert Knopp M. A., 53 Bonn-Beuel, Helenenstraße 10; Prof. Dr. A. M. Ritter, 34 Göttingen, Schopenhauerweg 9; Prof. Dr. K.-V. Selge, 69 Heidelberg, Scheffelstraße 7.

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz



529  
2701

# ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

86. BAND 1975  
VIERTE FOLGE XXIV

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz



ZEITSCHRIFT  
FÜR  
KIRCHENGESCHICHTE

82. BAND 1878

VIERTE FOLGE XXIV



*Jfr* 2554



# 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

Luise Abramowski: Die Synode von Antiochien 324/25 und ihr Symbol . . . . .	356
Helmut Baier und Jonathan R. C. Wright: Ein neues Dokument zum Staatseingriff in Preußen (1933) . . . . .	220
Wolf-Dieter Hauschild: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. Überlegungen zu einem „Programm“ und seiner Realisierung . . . . .	367
Friedrich-Wilhelm Kantzenbach: Der erste Apostolikumstreit . . . . .	86
Christoph Keller: Zum Bedeutungswandel des Ausdrucks „Praktische Theologie“ . . . . .	215
Gisbert Knopp: Die Borromäusenzyklika von 1910 und ihr Widerhall in Preußen . . . . .	41
Joachim Köhler: Wider „Barbarei“ und wahre „Hottentoderei“ oder der Nutzen der Mönche für die Allgemeinheit. Bemerkungen zu Band V der <i>Germania Benedictina</i> : Baden-Württemberg . . . . .	78
Joachim Köhler: War Johann Adam Möhler (1796–1838) ein Plagiator? Betrachtungen zur „Tübinger historisch-kritischen Schule“ des 19. Jahrhunderts . . . . .	186
Beate Köster: Bemerkungen zum zeitlichen Ansatz des reformatorischen Durchbruchs bei Martin Luther . . . . .	208
Konstantin Maier: Auswirkungen der Aufklärung in den schwäbischen Klöstern . . . . .	329
Johannes Meier: Das „Enchiridion christianae institutionis“ (1538) von Johannes Gropper. Geschichte seiner Entstehung, Verbreitung und Nachwirkung . . . . .	289



Wolfgang Reinhard: Nepotismus. Der Funktionswandel einer papstgeschichtlichen Konstanten . . . . .	145
Josef Rief: Die Logik des Rationalismus und die Kirche. Zu einer neuen Arbeit über die Ekklesiologie der Aufklärungszeit . . . .	382
Adolf Martin Ritter: Christentum und Eigentum bei Klemens von Alexandrien auf dem Hintergrund der frühchristlichen „Armenfrömmigkeit“ und der Ethik der kaiserzeitlichen Stoa . . . .	1
Kurt-Victor Selge: Die Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck . . . . .	26

## VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN WERKE

- Aspects de l'anglicanisme (F. Heyer) S. 417 f.
- Bautz, F. W.: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, 8. Lfg. (K. Schäferdiek) S. 274 f.
- Becker, W.: Reformation und Revolution (P. F. Barton) S. 409.
- Beneden, P. van: Aux origines d'une terminologie sacramentelle (J. Speigl) S. 389 f.
- Benz, E.: Endzeiterwartungen zwischen Ost und West (R. Stupperich) S. 136 f.
- Bernleithner, E.: Kirchenhistorischer Atlas von Österreich (G. Mecenseffy) S. 91–94.
- Beumann, H.: Festschrift für Walter Schlesinger, Bd. 2 (K. Schäferdiek) S. 246 f.
- Bakhuizen van den Brink, J. N.: Ratramnus (R. Haacke) S. 247–249.
- Brandmüller, W.: Das Konzil von Pavia-Siena 1423–1424 (G. Müller) S. 407 f.
- Brecht, M. und Schäfer, G.: Johannes Brenz, Werke, Teil 1 (Th. Mahlmann) S. 414.
- Brincken, A.-D. v. den: Die „Nationes Christianorum Orientalium“ (W. de Vries) S. 404–406.
- bsv Geschichtsatlas (K. Schäferdiek) S. 273.
- Binz, L.: Vie religieuse et réforme ecclésiastique dans le diocèse de Genève pendant le grand schisme et la crise conciliaire (J. Courvoisier) S. 119 f.
- Bullinger, H.: Werke. 1. Abteilung: Bibliographie (M. Brecht) S. 124 f.



- Christensen, T.: C. Galerius Valerius Maximinus (K. Schäferdiek) S. 242 f.  
 Collectanea Hibernica XIV 1971 und XV (1972, erschienen 1974).  
 (J. Hennig) S. 431.
- Conway, J. S.: Die nationalsozialistische Kirchenpolitik (H. Vorländer)  
 S. 426.
- Damen, C.: Geschiedenis van de Benediktijnenkloosters in de provincie  
 Groningen (R. Haacke) S. 103 f.
- Dionysius von Alexandrien: Das erhaltene Werk (R. Staats) S. 98 f.
- Ehlers, J.: Hugo von St. Viktor (D. Unverhau) S. 403.
- Engelbrecht, A.: „Abconterfeytung Martin Butzers“ (M. Brecht) S. 259 f.
- Epting, K.-Ch.: Ein Gespräch beginnt (A. Stein) S. 425.
- Faulenbach, H.: Weg und Ziel der Erkenntnis Christi (W. P. Schneemelcher)  
 S. 266–269.
- Felmy, K. Ch.: Predigt im orthodoxen Rußland (E. Bryner) S. 133–135.
- Fout, J. C.: German History and Civilization 1806–1914 (H. Faulenbach)  
 S. 431.
- Franz, G.: Huberinus – Rhegius – Holbein (M. Brecht) S. 112.
- Franzen, A.: Bischof und Reformation (H. Faulenbach) S. 126 f.
- Gastaldelli, F.: Ricerche su Goffredo d'Auxerre (M. Bernards) S. 115–117.
- Geiger, G.: Die Reichsstadt Ulm vor der Reformation (M. Brecht) S. 120 f.
- Gesterkamp, D.: Liber Mortuorum (H. Tüchle) S. 127 f.
- Giesen, D.: Grundlagen und Entwicklung des englischen Eherechts in der  
 Neuzeit (A. Stein) S. 419.
- Gnilka, Ch.: Aetas Spiritualis (H. Homeyer) S. 96–98.
- Gottlieb, G.: Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian (B. E. Mulvihill)  
 S. 243 f.
- Gutiérrez, D.: Los Agustinos desde el protestantismo hasta la restauración  
 católica 1518–1648 (A. Zumkeller) S. 415.
- Haacke, R.: Ruperti Tuitiensis. De sancta Trinitate et operibus eius  
 (W. Beinert) S. 113 f.
- Haas, M.: Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz (E. Herkenrath)  
 S. 258 f.
- Häussling, A.: Mönchskonvent und Eucharistiefeier (R. Haacke) S. 107–110.
- Hamm, M.: Engelbert von Admont als Staatstheoretiker (R. Haacke) S. 254 f.
- Harbsmeier, G.: Wer ist der Mensch? (N. Thomsen) S. 420.
- Hein, L.: Italienische Protestanten und ihr Einfluß auf die Reformation in  
 Polen (V. Vinay) S. 260 f.



- Hoffmann, G.: Marburg 1529 – Eine verpaßte Gelegenheit? (H. Faulenbach) S. 137.
- Holfelder, H.: Tentatio et consolatio (G. Krause) S. 411–413.
- Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049–1122) (H. Hoffmann) S. 249–251.
- Jaitner, K.: Die Konfessionspolitik des Pfalzgrafen Philipp Wilhelm von Neuburg in Jülich-Berg von 1647–1679 (H. Faulenbach) S. 130 f.
- Körbele, A.: Karl Heim (O. A. Dilschneider) S. 135 f.
- Köhne, H.: Die Entstehung der westfälischen Kirchenprovinz (H.-J. Behr) S. 271 f.
- Kölmel, W.: Regimen Christianum (M. Wilks) S. 104–107.
- Lambert, B.: Bibliotheca Hieronymiana Manuscripta (J.-C. Fredouille) S. 99 f.
- Langen, A.: Der Wortschatz des deutschen Pietismus (E. Kähler) S. 269–271.
- Langer, H.-O.: Der Kirchenkampf in der Ära der Kirchenausschüsse (H. Vorländer) S. 429.
- Laurentius Monachus Casinensis archiepiscopus Amalfitanus: Opera (R. Haacke) S. 110 f.
- Leder, K.: Kirche und Jugend in Nürnberg und seinem Landgebiet 1400 bis 1800 (H. Hörger) S. 94–96.
- Lill, R.: Die Wende im Kulturkampf (H.-J. Hombach) S. 423 f.
- D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 41. Bd. (M. Brecht) S. 430.
- Mitteilungen der Basler Afrika Bibliographien, Nr. 9 (W. Holsten) S. 416.
- Mohr, H.: Predigt in der Zeit (H. Scheler) S. 262–265.
- Mohr, W.: Waldes von seiner Berufung bis zu seinem Tode (K.-V. Selge) S. 117–119.
- Molin, J.-B. et Mutembe, P.: Le rituel du mariage en France du XIIe au XVIe siècle (R. Metz) S. 251–253.
- Morvay, K. und Grube, D.: Bibliographie der deutschen Predigt des Mittelalters (I. Meiners) S. 399.
- Moulton, Ph. P.: The Journal and Major Essays of John Woolmann (R. Bauckham) S. 131 f.
- Nicolaisen, C.: Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches, Bd. 1 (H. Vorländer) S. 428.
- Novotny, A. und Pickl, O.: Festschrift Hermann Wiesflecker zum sechzigsten Geburtstag (R. Reinhardt) S. 429.
- Nuntiaturreports aus Deutschland 14. und 17. Bd. (R. Reinhardt) S. 409 f.



- Nuntiaturreberichte aus Deutschland Bd. V, 1 (G. Müller) S. 128 f.
- Oberman, H. A.: Luther and the Dawn of the Modern Era (U. Asendorf) S. 255 f.
- Pfister, R.: Kirchengeschichte der Schweiz (U. Gäbler) S. 256–258.
- Reifenberg, H.: Sakramente, Sakramentalien und Ritualien im Bistum Mainz seit dem Spätmittelalter (K. Gamber) S. 128.
- Riley, H. M.: Christian Initiation (O. Nußbaum) S. 391–394.
- Rodgers, R. H.: Petri Diaconi: Ortus et Vita Iustorum Cenobii Casinensis (R. Haacke) S. 114 f.
- Romanitas et Christianitas (J. Speigl) S. 387 f.
- Sandberger, J. F.: David Friedrich Strauß als theologischer Hegelianer (J. Mehlhausen) S. 421–423.
- Schütz, W.: Geschichte der christlichen Predigt (J. Ebel) S. 90 f.
- Schjørring, J. H.: Teologi og Filosofi (K. Schäferdiek) S. 137 f.
- Schwertner, S.: IATG. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (K. Schäferdiek) S. 273.
- Scipioni, L. I.: Nestorio e il concilio di Epheso (H. E. W. Turner) S. 395–398.
- Stäger, L.: Das Leben im römischen Afrika im Spiegel der Schriften Tertullians (J.-C. Fredouille) S. 388.
- Steahlin, E.: Die Christentumsgesellschaft in der Zeit von der Entwicklung bis zur Gegenwart (H. Faulenbach) S. 431.
- Stein, A.: Evangelische Laienpredigt (H. Scheler) S. 427.
- Studer, B.: Zur Theophanie-Exegese Augustins (R. Lorenz) S. 100 f.
- Studia Theologica (G. Schwaiger) S. 432.
- Tedeschi, T. R.: Orazione contro Filippo Melantone (V. Vinay) S. 261 f.
- Tranoy, A.: (Hydatius von Aquae Flaviae:) Hydace Tome I, II (K. Schäferdiek) S. 398 f.
- Trippen, N.: Das Domkapitel und die Erzbischofswahlen in Köln 1821–1829 (R. Haas) S. 132 f.
- Unterkircher, F.: Die Glossen des Psalters von Mondsee (vor 788) (B. Fischer) S. 400–403.
- Vogüé, A. de / Neufville, J.: La Règle de Saint Benoît, Bd. 1–6 (R. Haacke) S. 101–103.
- Werner, E.: Zwischen Canossa und Worms (H. Hoffmann) S. 111 f.
- Wohlfeil, R.: Reformation oder frühbürgerliche Revolution (P. F. Barton) S. 122–124.
- Zimmermann, G.: Ordensleben und Lebensstandard (R. Haacke) S. 253.
- Zumkeller, A.: Monasteria ordinis FF. Eremitarum S. Augustinii (H. Tüchle) S. 137.



## VERZEICHNIS DER REZENSENTEN

- |  |  |
|--|--|
| Asendorf, U.: S. 255 f.  | Krause, G.: S. 411–413   |
| Barton, P. F.: S. 122–124. 409   | Lorenz, R.: S. 100 f.  |
| Bauckham, R.: S. 131 f.  | Mahlmann, Th.: S. 414  |
| Behr, H. J.: S. 271  | Mecenseffy, G.: S. 91–94   |
| Beinert, W.: S. 113 f.   | Mehlhausen, J.: S. 421–423                                       |
| Bernards, M.: S. 115–117   | Meiners, I.: S. 399  |
| Brecht, M.: S. 112. 120 f. 124 f.<br>259 f. 430                          | Metz, R.: S. 251–253   |
| Bryner, E.: S. 133–135   | Müller, G.: S. 128 f. 407 f.                                     |
| Courvoisier, J.: S. 119 f.   | Mulvihill, B. E.: S. 243 f.                                      |
| Dilschneider, O. A.: S. 135 f.   | Nußbaum, O.: S. 391–394  |
| Ebel, J.: S. 90 f.   | Reinhardt, R.: S. 409 f. 429                                     |
| Faulenbach, H.: S. 126 f. 130 f. 137.<br>431                             | Schäferdiek, K.: S. 137 f. 242 f. 246 f.<br>273 f. 274 f. 398 f. |
| Fischer, B.: S. 400–402  | Scheler, H.: S. 262–265. 427.                                    |
| Fredouille, J.-C.: S. 99 f. 388  | Schneemelcher, W. P.: S. 266–269                                 |
| Gäbler, U.: S. 356–258   | Schwaiger, G.: S. 432  |
| Gamber, K.: S. 128   | Selge, K.-V.: S. 117–119   |
| Haacke, R.: S. 101–103. 103 f.<br>107–110. 110 f. 114 f. 247–249.<br>253 | Speigl, J.: S. 387 f. 389 f.                                     |
| Haas, R.: S. 132 f.  | Staats, R.: S. 98 f.   |
| Hennig, J.: S. 431   | Stein, A.: S. 419. 425   |
| Herkenrath, E.: S. 258 f.  | Stupperich, R.: S. 136 f.  |
| Heyer, F.: S. 417 f.   | Thomsen, N.: S. 420  |
| Hörger, H.: S. 94–96   | Tüchle, H.: S. 127 f. 137  |
| Hoffmann, H.: S. 111 f. 249–251  | Turner, H. E. W.: S. 395–398                                     |
| Holsten, W.: S. 416  | Unverhau, D.: S. 403   |
| Hombach, H. J.: S. 423 f.  | Vinay, V.: S. 260 f. 261 f.                                      |
| Homeyer, H.: S. 96–98  | Vorländer, H.: S. 426. 428. 429                                  |
| Kähler, E.: S. 269–271   | Vries, W. de: S. 404–406   |
|  | Wilks, M.: S. 104–107  |
|  | Zumkeller, A.: S. 415  |

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs kostet im Abonnement (Stand 1975) DM 72,- zuzüglich Versandkosten, das Einzelheft DM 32,- zuzüglich 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. 1975. Printed in Germany.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. Rudolf Reinhardt, 74 Tübingen, Ahornweg 10, ab 87. Jg. 1976 an: Prof. D. Dr. Wilhelm Schneemelcher, 534 Bad Honnef, Böckingstraße 1.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Professor Dr. Knut Schäferdiek, 5204 Lohmar 1, Jahnstraße 38 g. Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.



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

## Christentum und Eigentum bei Klemens von Alexandrien auf dem Hintergrund der frühchristlichen „Armenfrömmigkeit“ und der Ethik der kaiserzeitlichen Stoa\*

Von Adolf Martin Ritter

*Hermann Doerries, dem Achtzigjährigen,  
zum 17. 7. 1975 in bleibender Dankbarkeit.*

Nach marxistischer Auffassung, wie sie nach und neben F. Engels am geschlossensten wohl K. Kautsky in seiner weit ausgreifenden Monographie „Der Ursprung des Christentums“<sup>1</sup> dargelegt hat, ist das Christentum aus einer ursprünglich sozialrevolutionären, proletarisch-kommunistischen Bewegung spätestens seit seiner Anerkennung durch den römischen Staat zu einer Stütze von Unterdrückung und Ausbeutung geworden, womit auch als erwiesen gilt, daß es von Anfang an – wie jede Religion – nicht etwa eine selbständige geistige und materielle Potenz, sondern lediglich eine Funktion der jeweiligen politischen und ökonomischen Verhältnisse war. Ist diese These, jedenfalls für eine nicht-marxistische, dem „historischen Materialismus“ weder verpflichtete, noch sich ihm a priori verschließende Geschichtswissenschaft, nur noch von historischem Interesse? Oder kann sie wenigstens in der Form aufgenommen werden, daß „die evangelische Botschaft . . . primär den ‚Armen‘ galt und auf die Umwandlung auch der empirischen Verhältnisse gerichtet war“, daß aber über kurz oder lang das „Schockieren-

\* Überarbeitete Fassung eines Gastvortrags vor der Ev.-Theol. Fakultät Tübingen am 29. Mai 1973.

<sup>1</sup> 1910 zuerst erschienen und zu Lebzeiten Kautskys insgesamt zehnmal aufgelegt, ist sie innerhalb der Reihe „Sozialistische Klassiker in Neudrucken“ (hg. v. G. Eckert) 1968 im Dietz-Verlag Hannover mit einer Einleitung von K. Kupisch neu herausgebracht worden. Zur Stellung Kautskys innerhalb der marxistischen Historiographie s. etwa die knappe Skizze von H.-J. Steinberg, Karl Kautsky und Eduard Bernstein, in: H.-U. Wehler (Hg.), Deutsche Historiker IV, Kl. Vandenhoeck-Reihe Bd. 346/348, 1972, S. 53–64. Zur neueren marxistischen Theorie über Ursprung und Anfänge des Christentums auf den von Engels (und Kautsky) gelegten Grundlagen s. den informativen Überblick in dem Artikel „Christentum. B: Frühchristentum und kommunistische Ideologie“ (R. Werner) in: Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft, hg. v. C. D. Kernig, Bd. I, 1966, Sp. 994–1006. 1010 f.



de der Botschaft des Jesus von Nazareth . . . zu einer gedämpften ‚Kleinen Nachtmusik‘ der Seele“ wurde oder gar ganz „im neuplatonischen Spiritualismus menschlicher Innerlichkeit“ versank, so daß der „Widerspruch der Mächtigen und Reichen . . . sich in das beruhigte Lächeln von solchen“ verwandeln konnte, „die von dieser Seite nichts mehr zu fürchten haben“?<sup>2</sup>

Ich meine nicht, daß über diese vieldiskutierte Frage<sup>3</sup> bereits die Akten geschlossen werden könnten, obwohl sich erfreulicherweise gerade in letzter Zeit – auch im Hinblick auf das Problem des „urchristlichen Kommunismus“ – in der Forschung eine differenziertere Betrachtungsweise durchzusetzen beginnt, die endlich auch über die sattem bekannten und seit Jahrzehnten wiederholten Abgrenzungen hinauszuführen verspricht.<sup>4</sup> So ist denn zu hoffen, daß auch der im folgenden unternommene Versuch, zu einer besseren Kenntnis und einem besseren Verständnis jener spezifischen Problemstellung beizutragen, wie sie sich für das Christentum um die Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert ergab, nicht als überflüssig empfunden wird.

### 1.

Im Mittelpunkt dieser Untersuchung steht die Beschäftigung mit einem Text, der allein schon deshalb besonderes Interesse verdient, weil er die erste uns bekannte ausführliche und zusammenhängende Stellungnahme zum Problem von Reichtum und Eigentum aus christlicher Sicht enthält. Es ist der Traktat *ΤΙΣ Ο ΣΟΙΖΟΜΕΝΟΣ ΠΛΟΥΣΙΟΣ* oder, wie er meist lateinisch zitiert wird, „Quis dives salvetur“ (Qu. d. s.). Sein Verfasser, T. Flavius Clemens, um die Mitte des 2. Jahrhunderts geboren und, wie es scheint, nicht anders als die älteren „Apologeten“ zum Christentum bekehrt: indem er sich als „Philosoph“ dem „Platonismus“ (was immer das konkret bedeuten mochte!) zuwandte und durch ihn zum Christentum geführt wurde, er war nach langer Wanderschaft schließlich nach Alexandrien gelangt, wo er endlich auch den Lehrer fand, der ihm Genüge tat: Pantainos, einen, wie der Kirchenhistoriker Euseb zu berichten weiß,<sup>5</sup> zum Christentum übergetretenen stoischen Philosophen. Und hier, in der von Alexander d. Gr. gegründeten, mittlerweile zweitgrößten Stadt der Ökumene, die sich bis zum Ende der Römerherrschaft als bedeutendster Umschlagplatz für den Warenverkehr zwischen Ost und West einer i. w. ununterbrochenen wirt-

<sup>2</sup> K. Kupisch a.a.O., S. XLVII f.

<sup>3</sup> Zur älteren Literatur s. etwa die – nicht einmal vollständige – Zusammenstellung bei K. Farner, *Theologie des Kommunismus?*, 1969, S. 81–87.

<sup>4</sup> Ich verweise insbesondere auf U. Wilckens, *Urchristlicher Kommunismus*. Erwägungen zum Sozialbezug der Religion des Urchristentums: W. Lohff – B. Lohse (Hgg.), *Christentum und Gesellschaft*, 1969, S. 129–144; H.-J. Kraus, *Aktualität des „urchristlichen Kommunismus“?*: Freispruch und Freiheit. *Theol. Aufs. f. W. Kreck*, hg. v. H.-G. Geyer, 1973, S. 306–327; vor allem aber M. Hengel, *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche*, 1973, bes. S. 39 ff. (in der Vielfalt der Aspekte und der Abgewogenheit des Raisonnements augenblicklich wohl die beste Ausgangsbasis für eine Näherbeschäftigung mit der Sozialgeschichte und den Sozialideen des frühen Christentums!).

<sup>5</sup> Euseb, h. e. V, 10, 1.



schaftlichen und kulturellen Blüte erfreute, verbrachte er den Hauptteil seines Lebens, und zwar – ähnlich wie Justin in Rom und vor ihm und wohl auch noch einige Zeit neben ihm Pantainos in Alexandrien – als freier „philosophischer“ Lehrer.

Wie bei den meisten Autoren der christlichen Frühzeit, so ist auch vom Schrifttum des Klemens mehr verloren als erhalten. Immerhin ist der Rest, obwohl in der Hauptsache nur aus drei aufeinander aufbauenden<sup>6</sup> Werken bestehend, noch immer ansehnlich genug. Einen breiten Raum nehmen darin Reflexionen über alle möglichen Fragen des sittlichen und gesellschaftlichen Lebens ein. Ihr Ziel und „Leitmotiv“ ist es, daß die christliche Morallehre nicht „gesetzlich“, nicht als Summe von Forderungen verstanden werde, welche als solche, ohne auf ihre Gründe hin befragt zu werden, erfüllt werden müßten. Das von ihr geforderte „Gute“ muß vielmehr „evident“ sein, wenn anders die Christen nicht als „stumme Hunde“ dastehen und sich, wie das liebe Vieh, zwar „abmühen“ sollen, „doch nur getrieben vom Zwang der Furcht“, ohne zu wissen, was sie tun und warum sie es tun.<sup>7</sup>

Dieser Wille, zu verstehen und – verstehen zu lehren, beherrscht auch unseren Traktat. Von seinem Inhalt her ist kaum auszumachen, ob es sich dabei ursprünglich um eine Gemeindepredigt handelt oder aber „um eine Art ‚Bibelstunde‘ oder geistlichen Vortrag“, der nur auf einen engeren Hörerkreis der gehobenen christlichen Gesellschaft Alexandriens berechnet war. Man „sieht hier jedenfalls, wie gut es Klemens versteht, einen Gedankengang, wenn es sein soll, in völliger Einfachheit und Klarheit zu entfalten und ohne alles prunkende Beiwerk warm und eindringlich zum Ziel zu führen“.<sup>8</sup>

Der Form nach bietet er sich als Exegese der Perikope vom „reichen Jüngling“ (Mk. 10, 17 ff. par.) dar, die Klemens in der Art einer „Homilie“, wenn auch, wie immer, „allegorisch“ und unter ständiger Beiziehung anderer Bibelstellen, Wort für Wort auslegt. Daß dieser Evangelientext – wie alle Texte der Hl. Schrift, zumal die Worte Jesu! – nicht seinem buchstäblichen, „fleischlichen“ Sinn, sondern seiner tieferen, „geistlichen“ Bedeutung nach aufgenommen werden wolle, erhellt für ihn allein schon daraus, daß Jesus hier, anknüpfend an die Anrede des „Jünglings“ („Guter Meister“), von eben diesem Ausgangspunkt aus seine Unterweisung beginnt, „indem er den Jünger auf Gott als den Guten und ersten und einzigen Verwalter ewigen Lebens hinweist, das der Sohn von ihm empfangen hat und uns gibt“. Das ist, folgert Klemens, die „größte und wichtigste der zum Leben führenden

<sup>6</sup> Ist auch die Tatsache als solche nach den inneren Verweisungen (vgl. nur Strom. VI, 1, 3) kaum in Zweifel zu ziehen, so ist doch in der Forschung nach wie vor umstritten, inwieweit Klemens seinen in Paed. I, 1, 1 f. entwickelten Plan verwirklicht hat, m. a. W. ob wir die „Teppiche“ als den dritten, „dogmatischen“ Teil der geplanten Trilogie oder doch wenigstens als Vorarbeiten dazu anzusehen haben oder ob bei ihrer Abfassung das ursprüngliche Konzept ganz fallen gelassen wurde. Doch braucht das hier nicht vertieft zu werden.

<sup>7</sup> Strom. I, 45, 6; vgl. dazu auch etwa Seneca, ep. 94, 11.

<sup>8</sup> H. von Campenhausen, Griechische Kirchenväter, 1955, S. 40 f.



Lehren“, die Erkenntnis, „daß der ewige Gott der Geber *ewiger* Güter und der erste und höchste, der eine und gute Gott ist“, von dem alles andere Leben und Bestehen empfangen muß.<sup>9</sup>

Aus seiner Freigebigkeit fließen uns aber auch die *irdischen* Güter zu.<sup>10</sup> Sie sind, an sich, ἀδιάρροα, weder gut noch böse.<sup>11</sup> Es kommt vielmehr allein darauf an, wie wir sie *gebrauchen*. Nicht die Reichtümer muß man darum wegwerfen, sondern die bösen Strebungen des Herzens, die πάθη, muß man unterdrücken.<sup>12</sup> Der Reiche ist ein „Nutznießer“ von Gütern, die ihm nicht so sehr um seinen – als um des bedürftigen Nächsten willen anvertraut wurden.<sup>13</sup> Der Reichtum ist ein „Gut“ für ihn, weil und insofern er ihm Gelegenheit bietet, den Hilfsbedürftigen beizustehen und sich, durch eben solche Übung der Nächstenliebe, aus den Banden der Begehrlichkeit zu lösen.<sup>14</sup>

Klemens sieht sich zu dieser Stellungnahme, wie er sagt, aus seelsorgerischer Verantwortung gegenüber solchen Reichen veranlaßt, „die die Macht des Heilands und die in ihm erschienene Erlösung bereits kennengelernt haben“, während er sich um die „Außenstehenden“ („Uneingeweihten“) im Augenblick nicht weiter kümmern will.<sup>15</sup> Es geht ihm also nicht um die Erörterung sozio-ökonomischer oder auch sozialphilosophischer Fragen nach Art von Platons „Politeia“ oder der „Politik“ des Aristoteles, sondern – zunächst – allein um einen konkreten Gewissensrat. Ebenso außerstande, sich selbstgefällig und selbstgerecht über die – wie „alle Welt“ (Mt. 28, 19) – zum Heile geladenen Reichen erhaben zu dünken, wie, ihnen eifertig ein gutes Gewissen zu verschaffen, sieht er sie nicht als „Untermenschen“, sondern als solche an, die die Hoffnung aufgegeben haben, ähnlich jenem „Jüngling“, der die Worte Christi von „Kamel“ und „Nadelöhr“ samt der Forderung, alle Habe zu „verkaufen“, mißverstanden und deshalb seine Rettung für unmöglich gehalten habe. Dadurch, daß die Hoffnung in den Herzen der Reichen neu belebt wird, soll ihnen Sinn und Willigkeit zu einem „Teilen“, zu einer κοινωνία, geweckt werden, bei der die Rechte nicht weiß, was die Linke tut.<sup>16</sup> Es gibt dafür kein Zuspät! Denn auch späte Reue gilt in den Augen Gottes als hinlänglich zur Rettung des Sünders.<sup>17</sup> In diesem Sinne läßt Klemens den Traktat ausklingen in eine Geschichte, die von Euseb in seine „Kirchengeschichte“ aufgenommen<sup>18</sup> und so weithin bekannt geworden ist. Es ist die Geschichte von einem abtrünnigen Jünger des Apostels Johannes, der von diesem zur Umkehr bewogen und für die Kirche zurückgewonnen wurde, ein „Mythos“, auf dessen Ernsthaftigkeit Klemens den Leser mit einer Anspielung auf den Schluß von Platons „Gorgias“ wohl

<sup>9</sup> Qu. d. s. 6, 4–7, 2.

<sup>11</sup> Qu. d. s. 15, 3.

<sup>13</sup> Qu. d. s. 16, 3.

<sup>14</sup> Qu. d. s. 16 ff. i. Vgl. m. 13, 3; 14, 1–6; 15, 4; vgl. dazu unten A. 87.

<sup>15</sup> Qu. d. s. 2, 4; vgl. auch 1, 4; 2, 5; 3, 1.

<sup>16</sup> Qu. d. s. 13, 1; vgl. 3, 1–6; 39, 1 f.

<sup>17</sup> Qu. d. s. 39–41.

<sup>18</sup> Qu. d. s. 42, 1–20; vgl. Euseb, h. e. III, 23, 6–19.

<sup>10</sup> Qu. d. s. 12, 5 ff.

<sup>12</sup> Qu. d. s. 15, 1–5.



zu achten bittet<sup>19</sup> als eine Illustration der Rettung auch des scheinbar Verlorenen durch die Kraft ungeheuchelter Buße.

## 2.

Wenn Klemens sich solchermaßen mit Entschiedenheit gegen ein „buchstäblich“-legalistisches Verständnis der Perikope Mk. 10, 17 ff. ausspricht und sich gegen die Auffassung verwahrt, als vermöge Armsein allein einen religiösen Vorzug zu begründen, so erteilt er damit zugleich jener – namentlich in judenchristlich – apokalyptischen Kreisen gepflegten – „Armenfrömmigkeit“ eine Absage, wie sie vor allem im Jakobusbrief begegnet und noch in der Turmbauallégorie des sog. „Hirten des Hermas“, einer als Apokalypse stilisierten Bußpredigt aus der Zeit um 130/140 n. Chr., nachklingt. Darin beschreibt der als kleiner Gewerbetreibender in Rom lebende Verfasser, welches die wahren Glieder der Kirche oder, im Bilde gesprochen, welches die geeigneten Steine zum Turmbau seien und welche Steine nicht oder nur bedingt verwendet werden könnten. Zu den letzteren gehören auch solche Steine, die ihrer „runden“ Form wegen nicht recht zum Bau passen wollen. Es sind dies diejenigen Christen, die zwar nicht – wie Heuchler, Zweifler, Unbußfertige oder vor der Taufe Abgefallene – als von der wahren Kirche endgültig ausgeschlossen zu betrachten sind. Vielmehr haben sie wohl Glauben, besitzen aber auch „dieser Welt Reichtum“ und sind eben deswegen allenfalls bedingt verwendbar. Denn: „Wenn Drangsal kommt, so verleugnen sie ihren Herrn um ihres Reichtums und ihrer Geschäfte willen“. „Wann aber werden sie zum Bau passen?“, fragt der „Visionär“. Und er erhält zur Antwort: „Wenn ihr Reichtum, der sie an sich fesselt, abgehauen wird; dann werden sie für Gott brauchbar sein“ (vis. III, 6, 5. 6).

Mit dieser scheinbar prinzipiellen Verdammung des Reichtums steht Hermas in seiner Zeit allem Anschein nach nicht allein. Ja, noch mehr als ein halbes Jahrhundert später kann der große Nordafrikaner Tertullian Gott als „Verächter der Reichen“ und als „Helfer der Bettelarmen“ (*divitum aspernatorem, mendicorum advocatorem*)<sup>20</sup> bezeichnen, welcher „immerfort die Armen für gerecht erklärt, die Reichen hingegen *von vornherein* verdammt (*semper pauperes iustificat, divites praedamnat*)“!<sup>21</sup> Die Begrün-

<sup>19</sup> Vgl. dazu außer dem Testimonienapparat der Stählin'schen Ausgabe z. St. (qu. d. s. 42, 1) U. Wickert, Bemerkungen zu Clemens von Alexandrien (*Quis dives salvetur* 19 und 42): ZNW 1959, S. 123–132 (hier: S. 129 ff.).

<sup>20</sup> Tertullian, *adv. Marc.* IV, 15, 8.

<sup>21</sup> Tertullian, *de pat.* 7. Freilich stehen Äußerungen wie die beiden zitierten bei Tertullian in einer scheinbar kaum auflösbaren Spannung etwa zu der, daß es „Gott nicht unangemessen“ sei, „auch Reichtümer zu gewähren, durch welche auch die Reichen Trost und Hilfe finden und . . . viele Werke der Gerechtigkeit und Liebe geschehen mögen“ (*adv. Marc.* IV, 15, 8 Ende; vgl. auch etwa die auf den ersten Blick reichlich verwirrende Gedankenführung in *Apol.* 39, der wohl wichtigsten Stelle zum Problem „Christentum und Eigentum“ bei T.). Man kommt wohl auch hier nur weiter, wenn man fragt, was T. jeweils im Auge habe und worauf er konkret hinauswolle. Allein, daß diese Äußerungen überhaupt – ganz beiläufig, ohne anscheinend irgendeiner Begründung zu bedürfen – so fallen, wie sie fallen, setzt



dung, die hinter einer derart radikalen Eigentumskritik steht, ist, wie es scheint, für die frühchristliche „Armenfrömmigkeit“ insgesamt charakteristisch: Reichtum bindet an die „Welt“; weil aber der Christ zum Dienst für das jenseitige Gottesreich berufen ist, muß er auf Reichtum als ein Hindernis verzichten. Gewiß schlägt dabei gelegentlich ein ausgesprochenes „Resentiment“ gegen die Reichen durch; so wohl auch in dem Drohwort Jak. 5, 1 ff. („Nun, wohlan, ihr Reichen, weinet und jammert über die Drangsale, die über euch hereinbrechen . . .“). Die „ganze Geschichte“, so hat man gefunden, kenne „kaum einen wilderen Ausbruch“ als dies „haßerfüllte Frohlocken des Jakobusbriefes über den sicheren Untergang der Besitzenden am künftigen Schlachttag“.<sup>22</sup> Nirgends jedoch ist hier *revolutionäre* Ungeduld im Spiel, welche eine Änderung der bestehenden Verhältnisse als solcher erstrebte und an eine Selbsthilfe der Unterdrückten dächte. Es ist vielmehr Gottes „Gerechtigkeit“, deren Durchbruch in Bälde erwartet wird, von der man das Ende aller Ungerechtigkeit und die Sühne allen Frevels erwartet.

Nun aber schließen in der Umgebung des Jakobus und erst recht des Hermas die christlichen Gemeinden in zunehmendem Maße auch Angehörige begüterter Schichten ein, die sich durch die weithin übliche Gleichsetzung von Christsein und Armsein in einen ernstlichen Zwiespalt gestürzt sehen mußten. Diesem Zwiespalt sucht Hermas mit der eschatologisch begründeten, rigorosen Forderung ein Ende zu machen, daß ein Reicher, der Christ werden oder bleiben wolle, Buße zu tun und sein Vermögen an die Armen zu verschenken habe.

Allerdings ist dies nicht das Einzige, ja wohl nicht einmal das Eigentliche, was Hermas zu den ihn sichtlich selbst bedrückenden Problemen,<sup>23</sup> die das Eindringen des Reichtums in die christlichen Gemeinden mit sich brachte, zu sagen hat. Blickt man nämlich von der eben besprochenen Stelle aus den „Visionen“ z. B. auf das ebenso wohlgelungene wie eindrucksvolle Gleichnis von „Ulme und Weinstock“ im dritten Teil seiner „Apokalypse“ (sim. II, 1–10)<sup>24</sup> hinüber, so wird dort nicht nur die Hilfsbedürftigkeit gerade auch des Reichen unterstrichen, sondern auch die Lösung, statt in der Forderung völligen Eigentumsverzichtes, in einer Art „Ausgleichstheorie“ gefunden, nach der arm und reich aufeinander angewiesen sind und sich gegenseitig unterstützen sollen: die einen mit irdischen Gütern, die andern mit Gebet. „Denn der Arme ist reich in Bitt- und Dankgebet, und sein Gebet hat große Kraft bei Gott!“ (sim. II, 5). M. a. W. greift Hermas an dieser Stelle auf den jüdisch-weisheitlichen Gedanken vom *Almosen* als einer gottwohlgefälligen, sündentilgenden Frömmigkeitsübung zurück (vgl. Sir. 3, 30; Tob. 12, 9). Ist darum der Arme für ihn auch weiterhin sozusagen der „Fromme erster

doch wohl die Fortwirkung jener „ebionitischen“ Tradition voraus, um die es uns im Augenblick geht. Und nur das sollte hier bewiesen werden!

<sup>22</sup> E. Salin, Politische Ökonomie. Geschichte der wirtschaftspolitischen Ideen von Platon bis zur Gegenwart, 1967, S. 26.

<sup>23</sup> Das ergibt sich etwa aus vis. III, 6, 7 i. Vgl. m. II, 3, 1.

<sup>24</sup> Vgl. ferner sim. I, 7 ff.; IX, 30, 4 ff.; X, 4, 2 ff., und dazu den Exkurs im Kommentar von M. Dibelius, Der Hirt des Hermas, HNT-Erg. Bd. IV, 1923, S. 555 f.



Klasse“ und der Reiche eo ipso religiös unterlegen, so kann er doch immerhin bereits sagen: „Selig, wer Besitz hat und begreift, daß sein Reichtum vom Herrn herrührt“ (sim. II, 10). Wo diese Einsicht Platz greife, da haben beide, arm wie reich, „Anteil am gerechten Werk“ (sim. II, 9). Das aber heißt, daß – wie auch sonst auf dem Felde der Ethik, aber nicht nur hier! – namentlich „das Judentum dem ‚Frühkatholizismus‘ die Mittel geliefert“ hat, „Probleme zu lösen, die diesem von der Entwicklung des Christentums in die Welt hinein gestellt waren“.<sup>25</sup>

### 3.

Wir wissen nicht mit Bestimmtheit zu sagen, ob es eine „ebionitische“ Strömung auch in der unmittelbaren Umgebung des Klemens gegeben hat,<sup>26</sup> oder ob die Beunruhigung unter den reichen Christen Alexandriens, die ihn zur Abfassung von Qu. d. s. veranlaßte, einfach auf „Bedenken“ zurückging, wie sie „jeder Reiche . . . beim Lesen der Worte des Evangeliums über den Reichtum haben mußte“.<sup>27</sup> Sicher scheint nur so viel zu sein: einmal, daß Klemens diese Bedenken und Besorgnisse weder erfunden,<sup>28</sup> noch durch frühere, eigentumskritischere Äußerungen selbst provoziert hat, so daß er sich nun zu einer Retraktation bemüßigt fühlte;<sup>29</sup> zum andern, daß bei ihm

<sup>25</sup> Ebenda, S. 556.

<sup>26</sup> Auf „ebionitische“ Strömungen auch in Ägypten dürfte z. B. das vor allem durch Klemens und Origenes bezeugte „Hebräerevangelium“ hindeuten (s. dazu etwa Ph. Vielhauer in: Hennecke-Schneemelcher, Ntl. Apokr., I, 3. Aufl. 1959, S. 104 ff.). Im Vordergrund der Auseinandersetzung aber standen bei Klemens offensichtlich Enkratiten, die außer Paed. II, 33, 1; strom. I, 71, 5; VII, 108, 2 noch an zahlreichen anderen Stellen bekämpft werden, ohne namentlich genannt zu werden, sowie vor allem Gnostiker aller Schattierungen.

<sup>27</sup> So O. Stählin in der Einleitung zu seiner Klemensübersetzung in: BKV, 2. Reihe, Bd. 7, S. 37.

<sup>28</sup> Anders anscheinend W.-D. Hauschild, Christentum und Eigentum. Zum Problem eines altkirchlichen „Sozialismus“: ZEE 1972, S. 34–49 (hier: S. 36).

<sup>29</sup> So – vermutungsweise – etwa R. B. Tollinton, Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism, Bd. I, 1914, S. 322. Dagegen spricht jedoch nicht nur, daß in qu. d. s. jeder Hinweis darauf fehlt, daß wir es dabei mit einer „Retraktation“ zu tun hätten. Vielmehr bietet der Traktat auch keinerlei Anhaltspunkte für eine auch nur relative Chronologie. Schließlich erweist es sich bei näherem Zusehen als unmöglich, bei Klemens in seiner Beurteilung von Reichtum und Eigentum eine Entwicklung festzustellen (anders u. a. Markegraf, Clemens von Alexandrien als asketischer Schriftsteller in seiner Stellung zu den natürlichen Lebensgütern: ZKG 22, 1901, S. 487–515 [hier: S. 511 f.]) und unterschiedliche Akzentuierungen auf einzelne Klemensschriften zu verteilen. So auch W. Völker, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus, TU 57, 1952, S. 207, der freilich seinerseits die Spannungen, die die Aussagen des Klemens in dieser wie in anderen Fragen aufweisen, eher psychologisch deuten und ihre Ursachen in der Person des Klemens selbst suchen möchte, welcher „gerade die innere Ausgeglichenheit gefehlt“ habe; „ein tiefer Riß ging durch sie hindurch“ (W. Völker a.a.O., S. 203). Allein, müßte nicht, ehe man an eine solche „Lösung“ denkt, die in Wahrheit keine ist, zunächst sehr viel sorgsamer, als bisher zumeist geschehen, geprüft werden, ob sich nicht diese Spannungen zum guten Teil dadurch auflösen lassen, daß man sich von seiner „Zettelkastenmethode“ trennt und möglichst geschlossene Textpartien seiner Interpretation zu-



gegenüber der „ebionitischen“ Eigentumskritik ein Sichtwechsel erstmals auch seinen theologisch-literarischen Niederschlag gefunden hat, wie er scheinbar radikaler nicht gedacht werden kann. Dem entspricht auch, daß die Naherwartung bei ihm so gut wie keine Rolle mehr spielt.<sup>30</sup>

In der Literatur wird dieser Sichtwechsel, wie sich denken läßt, seit jeher teils mit Befremden und Kritik, teils mit mehr oder weniger unverhohlener Genugtuung registriert. So ist gerade jüngst wieder die Position des Klemens kurz und bündig auf den Nenner einer „programmatischen Öffnung der kleinbürgerlich-pauperistischen Kirche für die Reichen“ gebracht und aus seiner „Gesamtkonzeption einer Vermittlung von Christentum und römisch-hellenistischer Welt“ heraus erklärt worden: „Wenn die Gebildeten der Weltstadt Alexandrien durch seine apologetische Theologie für das Christentum gewonnen werden sollen, dann können sie auf der anderen Seite doch nicht durch ein ebionitisch-rigoristisches Konzept zur Eigentumsfrage verprellt werden“. Mithin bestehe ein „Zusammenhang zwischen der ‚Hellenisierung‘ des Christentums im dogmatischen Bereich und einer solchen im ethischen“.<sup>31</sup> Ganz anders beurteilte einst *E. Troeltsch* in seinen „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ unseren Klemenstraktat als „die dem Reichtum günstigste und dabei ökonomisch verständigste“ Erörterung der Eigentumsproblematik aus frühchristlicher Zeit, die „überdies von einer feinen und warmen Frömmigkeit erfüllt“ sei.<sup>32</sup>

Doch stellen wir die Frage, wie hier zu urteilen sei, noch einen Augenblick zurück und halten zunächst nur so viel fest, daß Klemens zu seiner von der des apokalyptischen Christentums und seiner Tradition abweichenden Auffassung nicht ohne gewichtige Gründe gelangt ist. Auch dürfte er dem Sinn der Jesusworte über Armut und Reichtum<sup>33</sup> jedenfalls eher auf der Spur geblieben sein als die Moralisten und Rigoristen vom Schlage des Jakobus oder Tertullians und sich mindestens insoweit keiner „Umdeutung“ oder Abschwächung des „Armenevangeliums“ Jesu schuldig gemacht haben, als dessen „gesetzliche“ Interpretation in der Tat in die Irre führen würde.<sup>34</sup>

---

grunde legt? Und wo dies Mittel versagt: wären nicht eventuell aus Klemens sachliche Gründe für sie geltend zu machen, z. B. die ihm so grundlegend wichtige und von ihm auch oft genug ausgesprochene Überzeugung, daß es im Christentum, unter der Leitung des „überaus menschenfreundlichen Logos“ auf „wirksame Bildung“ ankomme, darauf, „in heilsamem Stufenfortschritt vollkommen“ zu werden (Paed. I, 3, 3; vgl. auch etwa III, 87, 1 ff.; strom. II, 85, 3; VI, 1, 3, und dazu jetzt vor allem *A. Knauber*, Ein frühchristliches Handbuch katechumenaler Glaubensinitiation: der Paidagogos des Clemens von Alexandrien: MThZ 23, 1972, S. 311–334)? Wären m. a. W. gegensätzliche Äußerungen nicht vom „Stufengedanken“ her verständlich zu machen?

<sup>30</sup> Vgl. dazu etwa strom. III, 49, 6 mit II, 138, 2.

<sup>31</sup> W.-D. Hauschild a. A. 28 a. O., S. 38.

<sup>32</sup> *E. Troeltsch*, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1922, S. 113, A. 57.

<sup>33</sup> Vgl. dazu jetzt vor allem M. Hengel a. A. 4 a. O., S. 31–38.

<sup>34</sup> Anders z. B. *M. Dibelius*, Der Brief des Jakobus, Meyer K XV, 1959<sup>10</sup>, S. 44, der – ähnlich wie R. B. Tollinton a. A. 29 a. O., S. 325 – eine Umdeutung der „evangelische(n) Geschichte vom Reichen“ vor allem darin zutage treten sieht, daß



In jedem Falle aber wird man m. E. davon absehen müssen, die vergleichsweise günstige Beurteilung des Reichtums bei Klemens mit dem von ihm angeblich erstmalig unternommenen bewußten Versuch einer „Hellenisierung“ des Christentums<sup>34a</sup> in ursächlichen Zusammenhang zu bringen. Denn wie hoch auch immer die philosophische Bildung des Klemens zu veranschlagen und wie weitreichend insbesondere – zumal auf dem Gebiet der Ethik – der Einfluß der *stoischen* Lebensweisheit gewesen sein mag<sup>35</sup>: in dieser Hinsicht scheinen mir – im Unterschied zur vorliegenden Klemensliteratur, in der, wenn ich nichts übersehen habe, so gut wie durchweg das Gegenteil behauptet wird – die Divergenzen zwischen Klemens und der Stoa weitreichender zu sein als die unleugbaren Übereinstimmungen!

Aus gutem Grund gilt in der Literatur als besonders aufschlußreich ein Vergleich zwischen Klemens und Seneca, mit dessen Reflexionen über den rechten Gebrauch des Reichtums, zumal in der Spätschrift „De beata vita“, der Traktat Qu. d. s. die stärksten Berührungen aufweise.<sup>36</sup> So darf auch ich mich im folgenden der Kürze halber in der Hauptsache an diesen einen Repräsentanten der kaiserzeitlichen Stoa halten, obgleich seit langem be-

---

Klemens das „verkaufe, was du hast“ auf die „Reinigung der Seele von der Sucht nach Schätzen“ deute (Qu. d. s. 11, 2; vgl. 19, 3 u. ö.). Auch nach E. Schwartz, Zu Clemens *ΤΙΣ Ο ΣΩΖΟΜΕΝΟΣ ΠΛΟΥΣΙΟΣ*: Hermes 38, 1903, S. 75–100 (hier: S. 90 ff.), hat Kl. das „Paradoxon des Herrenworts“ aufgelöst (S. 90), weil er sich einer ganz ähnlichen Aufgabe gegenüber sah wie die Stoiker von Zenon bis Poseidonios, denen es darum ging, „den kynischen Rigorismus gesellschafts- und hoffähig zu machen“; „was Wunder, wenn der Christ (sc. Kl.) die fertig daliegenden Lösungen des Problems benutzt?“ (S. 92). Dabei scheint mir jedoch einmal übersehen zu sein, daß sich Klemens der Schwierigkeiten einer reinen „Allegorisierung“ der Aufforderung: „verkaufe, was du hast“, die schon an der Fortsetzung: „und gib's den Armen“ scheitern müßte, durchaus bewußt gewesen ist (vgl. strom. IV, 29, 1; qu. d. s. 19, 6 und dazu unten A. 87); und zum andern, daß, worauf bereits seine einleitenden Bemerkungen zum *modus procedendi* (Qu. d. s. 3, 1 ff.) hinweisen, die Beseitigung des mit einem „buchstäblichen“ Verständnis des „verkaufe, was du hast“ verbundenen Anstoßes wohl nur als erster Schritt und nicht als das Ganze dessen gedacht war, worauf seine Auslegung der Perikope vom „reichen Jüngling“ abzielt.

<sup>34a</sup> So etwa K. Beyschlag, Vom Urchristentum zur Weltkirche, II, 1968 (= Kirchengeschichtl. Quellenhefte 20), S. 34.

<sup>35</sup> S. dazu vor allem M. Pohlenz, Klemens von Alexandrien und sein hellenisches Christentum, NAG 1943, 3, S. 103–180; derselbe, Die Stoa, Bd. I, 3. Aufl. 1964, S. 415–423; ferner etwa noch – außer E. Schwartz a. A. 34 a. O. – J. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa, 1933, S. 166–170. 226 f. 254 f. 261. 269 f. 283. 323–325, und M. Spannert, Le Stoicisme des Pères de l'Église, 1957, S. 170 f. 234 f. 244 f. 247–251. 322. 343 f. – Gegen die weit verbreitete Ansicht, Klemens repräsentiere philosophisch lediglich „the common blend of Platonist metaphysics and Stoic ethics together with Aristotelian logic and terminology“ (H. Chadwick, Early Christian thought and the classical tradition, 1966, S. 40 f.), hat neuerdings S. Lilla, Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism, 1971, zu zeigen versucht, daß auch in ethcis von Mittelplatonikern und vor allem von Philo die stärksten Einflüsse auf Klemens ausgegangen seien.

<sup>36</sup> So bes. M. Pohlenz, NAG 1934, 3, S. 136 ff.; derselbe, Die Stoa, I, S. 421 f.; W. Völker a. A. 29 a. O., S. 204 ff.; H. Chadwick a. A. 35 a. O., S. 61.



kannt ist, daß sich bei Seneca – schon seiner persönlichen Lebensumstände wegen<sup>37</sup> – die eher auf „Genügsamkeit“ hinführende Lehre der Gründer der Stoa manche Umbildung gefallen lassen mußte. Gleichwohl dürfte es ihm gelungen sein, auch wo er sich wie in „De beata vita“ zur Selbstverteidigung genötigt sieht, „in das Zentrum der stoischen Ethik vor (zustoßen)“.<sup>38</sup>

Übereinstimmung herrscht zunächst insoweit, als beide, Klemens wie Seneca, den Reichtum als für die rechte Einschätzung des Menschen ebenso belanglos betrachten wie die Armut. Er ist, sagt Klemens gut stoisch, ein *ἀλλότριον*, gehört also zu den unserer Verfügung entzogenen „Außendingen“,<sup>39</sup> die uns nicht weiter angehen; er ist ein *ἀδιάφορον*, für unser wahres Wohl und Wesen schlechterdings gleichgültig<sup>40</sup> und, für sich genommen, ethisch indifferent,<sup>41</sup> ein auch bei Seneca wie in der Stoa überhaupt so häufig wiederkehrender Gedanke, daß sich hierfür ausführliche Belege erübrigen.<sup>41a</sup>

Ferner entspricht es – formal gesehen – auch der Auffassung des Klemens, wenn Seneca den Reichtum einerseits als gefährlich ansieht, ihm aber auf der anderen Seite – im Widerspruch zur altstoischen Lehre – einen gewissen „Nutzen“ nicht abstreiten möchte. Gewiß sei er kein „Gut“ (*bonum*) im strengen Sinne.<sup>42</sup> Als solches könne vielmehr einzig die „Tugend“ gelten,<sup>43</sup> die allein auch ein „glückseliges Leben“ gewährleiste.<sup>44</sup> Wohl aber dürfe man ihn zu den Dingen rechnen, die man, vor die Wahl gestellt, ihrem

<sup>37</sup> Seneca war seit der Zeit, da er am Hofe Neros eine Vertrauensstellung innehatte, mehrfacher Millionär und sah sich – nicht erst durch die Angriffe von Gegnern – vor die Frage gestellt, ob nicht zwischen seinem luxuriösen Lebensstil und den von ihm weiterhin bejahten und verfochtenen stoischen Grundsätzen ein tiefer Widerspruch klappe (vgl. dazu vor allem seine Apologie, *De beata vita*, 17 ff.). Dabei konnte er sich allerdings zunutze machen, daß mindestens seit Poseidonios manche der gelegentlich bis zum Paradox gesteigerten altstoischen Lehren durch die Aufnahme peripatetischer Züge namentlich in der Güter- und Affektenlehre abgemildert worden waren (darauf bezieht sich u. a. auch Seneca, ep. 90, wo freilich Poseidonios, „einer von denen, die für die Philosophie am meisten getan haben“, gerade wegen seines mangelnden Rigorismus heftig getadelt wird!). In jedem Falle aber konnte er, wenigstens dem Buchstaben nach, „jeden seiner Sätze aus den Schriften seiner Schule belegen“ (M. Pohlenz, *Die Stoa*, I, S. 312).

<sup>38</sup> M. Pohlenz a.a.O.

<sup>39</sup> Vgl. qu. d. s. 12, 1; 15, 5 (*τὰ δὲ ἐμπόδες*) und dazu etwa noch strom. IV, 94, 3; VII, 78, 3 mit Seneca, d. b. v. 25, 1; ep. 74, 17; de consol. ad Marc. 10, 1 f.; de const. sap. 5, 3 ff. Gegensatzbegriff ist *τὸ ἐφ' ἡμῖν*: vgl. qu. d. s. 10, 1 ff., mit strom. IV, 153, 1.

<sup>40</sup> Vgl. qu. d. s. 15, 3; 20, 2, mit Seneca, d. b. v. 24, 4 (*indifferentia*).

<sup>41</sup> Vgl. qu. d. s. 14, 4; 37, 5, mit Seneca, ep. 94, 7 ff.

<sup>41a</sup> Vgl. nur Epiktet, diss. III, 7, 11. 21; IV, 12, 15, sowie etwa noch I, 4, 18; IV, 8. 39; V, 36; VII, 22. 52; VI, 32; VIII, 1, 6; IX, 1, 9; X, 33, 8; XI, 10, 4, und dazu E. Schwartz a. A. 34 a. O. – Entscheidend ist für Seneca wie Klemens der rechte Gebrauch, den man vom Reichtum macht: d. b. v. 20, 3; 21, 2–4; 22; de consol. ad Helv. 10 f.; de const. sap. 5, 5. 7; ep. 81, 28; 94, 23; 98, 1. 5 f. 10 u. ö.

<sup>42</sup> Vgl. Seneca, ep. 120, 1–3; d. b. v. 24, 5; 25, 1 ff.; ep. 76; 87, 22 ff.; de prov. 5, 2.

<sup>43</sup> Vgl. Seneca, ep. 71, 32 (*unum bonum esse virtutem [i. e.] iudicium verum et immotum!*); ep. 66; 74; 76, 6 ff.; d. b. v. 4, 1 ff.; 22, 4.

<sup>44</sup> Vgl. Seneca, ep. 27; 76, 16; 92; d. b. v. 3, 3 (*Beata est . . . vita conveniens naturae suae . . .*); 8, 2; de const. sap. 5, 3–5.



Gegenteil vernünftigerweise „vorziehen“ werde,<sup>45</sup> genau so gut wie beispielsweise Gesundheit und eine kräftige Statur. Wann immer es daher moralisch vertretbar sei, werde der „Weise“ ohne weiteres den annehmlicheren Weg wählen und den Reichtum, allerdings nur den „rechtmäßig“ erworbenen,<sup>46</sup> der Armut vorziehen, überzeugt, daß „dem Philosophen das Geld nicht verboten“ und „die Weisheit keineswegs zur Armut verdammt“ sei!<sup>47</sup>

Fragt man indes, was „Gefährlichkeit“ und „Nutzen“ des Reichtums im einzelnen zu bedeuten haben und an welchem Maßstab sie jeweils gemessen werden, so erhält man durchaus unterschiedliche Antworten. Nach Seneca nämlich liegt die vom Reichtum ausgehende Gefahr darin, daß er den Menschen seiner naturgemäßen Bestimmung zur „Selbstverwirklichung“, zum *sum fieri*,<sup>48</sup> zu rauben, daß er ihn zu knechten droht, statt ihm dienstbar zu sein;<sup>49</sup> gar nicht davon zu reden, daß er in vielen Fällen nichts als eine Quelle unendlichen Verdrusses,<sup>50</sup> ein *onus bonae mentis* sei.<sup>51</sup> Im Gegensatz dazu steht für Klemens, wie bereits aus dem Titel seines Traktats hervorgeht, beim Reichtum nichts Geringeres als das „Heil“ des Menschen, als Gemeinschaft mit oder Trennung von Gott, auf dem Spiel. Und während Seneca im Reichtum eine vom Wink des Schicksals abhängige, uns auf Wider-ruf gewährte Gabe des Zufalls<sup>52</sup> sieht und meint, wir brauchten ihn, seiner „Flüchtigkeit“ eingedenk, nur zu „verachten“,<sup>53</sup> um seiner Herrschaft (*imperium*) zu entrinnen,<sup>54</sup> so daß es geradezu ein „Zeichen von geistiger Schwäche“ wäre, wenn man ihn nicht zu ertragen (*pati*) verstünde,<sup>55</sup> sieht Klemens die Verführung des Reichtums zwar ebenfalls nicht – wie Gnostiker und möglicherweise auch manche simpliciores unter seinen Christenbrüdern – als durch den Angriff dämonischer Mächte verursacht, sondern als ein aus dem Innern des Menschen selbst rührendes πάθος an, das ihn in die „Sinnlichkeit“ hinabzuziehen droht und ihn, „nach unten blickend und durch

<sup>45</sup> Vgl. Seneca, ep. 74, 17; d. b. v. 22, 4; 25, 1 ff. Die Fachausrücke lauten: *commoda*, *producta* (griech.: *προηγμένα*), *potiora*. – Der Gedanke als solcher, daß es in ethischer Hinsicht „Mitteldinge“ gebe, die man getrost „vorziehen“ dürfe, findet sich wie schon in der älteren Stoa, so auch bei Klemens (z. B. *strom.* IV, 164, 4), ohne allerdings gerade auf Reichtum bezogen zu werden.

<sup>46</sup> Seneca, d. b. v. 23, 1 ff.

<sup>47</sup> Ebenda (23, 1); vgl. auch d. b. v. 25, 5.

<sup>48</sup> Vgl. Seneca, ep. 75, 18.

<sup>49</sup> Seneca, d. b. v. 26, 1 ff.

<sup>50</sup> Seneca, de *tranqu.* an. 8, 1 f.

<sup>51</sup> Seneca, de *prov.* 6, 2; ep. 17. Darum der Rat: „*si vis vacare animo, aut pauper sis oportet aut pauperi similis; non potest studium salutare fieri sine frugalitatis cura; frugalitas autem paupertas voluntaria est*“ (17, 4).

<sup>52</sup> Seneca, de *const. sap.* 5, 5, 7; de *consol. ad Marc.* 10; de *tranqu. an.* 8, 5; ep. 87, 7 f. 12.

<sup>53</sup> Seneca, ep. 18, 13 (Den Reichtum „verachten“ heißt: ihn „furchtlos“ benutzen, indem man sich davon überzeugt hat, daß man auch ohne ihn auskäme und glücklich zu leben vermöchte, und indem man ihn stets als vergänglich ansieht); vgl. auch d. b. v. 20, 3; 21, 2; de *consol. ad Marc.* 10, 1, 2 (*usus fructus noster est, cuius tempus ille arbiter muneris sui temperat*); ep. 87, 7 f.

<sup>54</sup> Vgl. Seneca, d. b. v. 22, 5; 26, 1; ep. 87, 1.

<sup>55</sup> Seneca, ep. 5, 6.



die Fangstricke der Welt gefesselt“, nach immer mehr gieren läßt.<sup>56</sup> Zugleich aber geht es für ihn dabei um ein Aufbegehren, das den Menschen Gott streitig zu machen droht. Folglich bedarf es auch zu seiner Überwindung mehr als des eigenen entschlossenen Willens.<sup>57</sup> Es bedarf, sagt Klemens, der Erinnerung an den „verheißenen Schatz im Himmel“ (Mk. 10, 21 par.),<sup>58</sup> vor allem aber, da die Aussicht auf himmlischen „Lohn“ allenfalls ein sittliches Motiv für den „Anfänger“ im Glauben sein kann,<sup>59</sup> an das Geheimnis der zuvorkommenden Liebe dessen, der im Angesicht seines Todes uns als seinen letzten Willen hinterließ: „Meine *Liebe* gebe ich euch“.<sup>60</sup>

Und was umgekehrt den „Nutzen“ des Reichtums betrifft, so erhält nach Seneca charakteristischerweise derselbe „Weise“, den der Reichtum um seine „Freiheit“,<sup>61</sup> „Leidenschaftslosigkeit“ (inpatientia)<sup>62</sup> und damit auch um seine „Glückseligkeit“ bringen könnte, durch seinen Reichtum zugleich neue, größere Möglichkeiten zur Ausübung von Tugenden. Während nämlich bei der Armut „sich die Tugend nur auf eine einzige Weise äußern“ könne, „daß sie sich weder beugen noch unterkriegen“ lasse, öffne sich beim Reichtum für den weisen Mann ein „weites Feld“, seine geistigen Anlagen und Möglichkeiten in den mannigfachsten Äußerungen einer großartigen Gesinnung zu entfalten (animum explicandi).<sup>63</sup> Nicht zuletzt setze ihn der Reichtum in den Stand, die schönste und zugleich schwierigste Kunst zu üben und andern vorzuführen: die des rechten Schenkens,<sup>64</sup> eine Kunst, über die Seneca nicht nur seine umfangreichste Prosaschrift („De beneficiis“) verfaßt, sondern die er auch in großzügigster Weise selbst praktiziert hat, so daß seine Freigebigkeit noch nach Jahrzehnten sprichwörtlich war.<sup>65</sup> Gleichwohl ist offensichtlich, daß bei ihm Schädlichkeit wie Nutzen des Reichtums nach ein und demselben Maßstab bemessen und auf ein und dasselbe Subjekt bezogen werden, wogegen sich für Klemens die Möglichkeiten, den Besitz von Gütern, welche das zur Fristung des eigenen Lebens Notwendige über-

<sup>56</sup> Qu. d. s. 17, 1; vgl. strom. IV, 117, 2.

<sup>57</sup> Qu. d. s. 21, 1. 2.

<sup>58</sup> Qu. d. s. 31 f.; vgl. Protr. 86, 1.

<sup>59</sup> Vgl. etwa qu. d. s. 9, 2 bes. mit strom. IV, 29, 4. 135 f. 143 f. (Der Vollkommene braucht, um das Gute zu tun, selbst die Aussicht auf die ewige Seligkeit nicht!); VII, 67, 1 f. Daß Klemens in qu. d. s. den Lohngedanken in z. T. recht massiver Weise ins Spiel bringt, ist wohl vor allem durch den Text (Mk. 10, 21 par.) und die dadurch ausgelösten Assoziationen bedingt. Aufs ganze gesehen aber läßt er ihn auch hier gegenüber anderen Motiven wie dem der Gottesliebe (s. qu. d. s. 37, 2 i. Vgl. m. strom. VII, 42; ecl. proph. 21) oder der tatkräftigen Hilfe und Fürbitte der Brüder (qu. d. s. 40, 6) durchaus zurücktreten, was auch gewisse Rückschlüsse darauf erlaubt, wie er den „Glaubensstand“ der von ihm Angeredeten einschätzt!

<sup>60</sup> Qu. d. s. 37, 4; vgl. aber den ganzen Zusammenhang c. 36–38 und dazu etwa noch die schöne Auslegung des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter c. 28 f.

<sup>61</sup> Vgl. Seneca, ep. 42, 8; ep. 85, 28.

<sup>62</sup> Seneca, ep. 9, 2; ep. 85.

<sup>63</sup> Seneca, d. b. v. 22, 1; vgl. auch ep. 81, 28.

<sup>64</sup> Seneca, d. b. v. 23, 5–24, 3 (Es gilt, mit der größten Überlegung den Würdigsten auszuwählen, statt nach Zufall oder Laune seine Gaben auszustreuen); vgl. dazu vor allem de benef. I, 1. 2; 10, 5; 15, 1; IV, 9. 11.

<sup>65</sup> M. Pohlenz, Die Stoa, I, S. 312.



steigen, zu rechtfertigen, auf die eine reduzieren: daß keine „Möglichkeit zur *κοινωνία* in der Welt“ mehr „übrig“ bliebe, „wenn niemand etwas besäße“. <sup>66</sup> Ein solches „pauperistisches“ Ideal aber wäre seiner Meinung nach nicht nur niemanden von Nutzen, sondern es stünde auch „in offenem Gegensatz und Widerspruch zu vielen . . . schönen Lehren des Herrn“, <sup>67</sup> die zu tätiger Nächstenschaft aufrufen.

Das heißt doch wohl, daß sich bei Klemens gegenüber Seneca und dessen zum Teil recht gekünstelt, um nicht zu sagen, fadenscheinig wirkenden Versuchen, seinen eigenen weltmännischen Lebensstil mit seinen stoischen Idealen in Einklang zu bringen, <sup>68</sup> der Gesichtspunkt verschiebt, indem der „Nächste“ zum Maßstab wird! So fällt denn auch in Qu. d. s. z. B. kein Wort darüber, daß ein gewisser Komfort für den Weisen (bzw. den Christen) durchaus nicht unschicklich sei und er sich seiner eben so unbefangen freuen dürfe wie der Seemann des günstigen Fahrtwinds, <sup>69</sup> geschweige denn davon, daß sich „der Weise der Gaben des Glücks (*munera fortuita*) in keinem Falle unwert“ erachten werde! <sup>70</sup> Vielmehr lautet hier die Hauptbegründung dafür, weshalb man sein Vermögen nicht einfach – um etwa „Zeit für die Philosophie zu haben“ oder „aus törichter Ruhmesliebe und Eitelkeit“ <sup>71</sup>: zur Demonstration seiner „Freiheit“ und „Apathie“ – „ins Meer werfen und als arglistigen Feind des Lebens verurteilen“ <sup>72</sup> dürfe, regelmäßig: daß es „auch unserem Nächsten nützlich sein“ könne, daß der „Besitz“ (*κτήματα*), recht gebraucht, tatsächlich „besitzenswert“ (*κτητὰ ὄντα*) sei und „Vermögen“ heiße, „weil er etwas vermag“ (*χρήματα . . . χρήσιμα ὄντα*) und „nützt und zum Nutzen des Menschen von Gott geschaffen ist“. <sup>73</sup> Die-

<sup>66</sup> Qu. d. s. 13, 1.

<sup>67</sup> Qu. d. s. 13, 2.

<sup>68</sup> Fadenscheinig wirkt – und auch kaum sonderlich ernst gemeint ist – etwa, wenn Seneca, auf den Widerspruch zwischen seinem Leben und seiner Lehre angesprochen, zur Antwort gibt: „Ich bin kein Weiser . . . und werde es niemals sein“; mir genügt, „besser zu sein als die Schlechten“ (d. b. v. 17, 3; vgl. dazu aber 22, 5 und 26, 1 ff.!).

<sup>69</sup> Seneca, d. b. v. 22, 3. Allerdings kann sich auch Klemens, namentlich in seinem Paidagogos, bekanntlich durchaus „weltfreudig“ geben und etwa erklären, es sei christlicherseits gar nichts dagegen einzuwenden, wenn man aus Alabastergefäßen trinke; lediglich das Streben, nur aus solchen zu trinken, sei als „hoffärtig“ zu bekämpfen (Paed. II, 33, 3; vgl. auch etwa II, 78, 1 ff. zur Verwendung luxuriöser Betten). Es gilt jedoch im Auge zu behalten, welche Adressaten er in dieser Schrift vor Augen hat, nämlich: „für den Anschluß an die christliche Glaubengemeinschaft „protreptisch“ gewonnene „Initianden“, denen er die „sittliche Lebensführung und konkrete Lebensgestaltung des Christen in der Welt praktisch darzulegen“ beabsichtigt (A. Knauber a. A. 29 a. O., S. 334). Zudem läßt er es auch hier nicht an Hinweisen darauf fehlen, auf welches Ziel für ihn die Lebensgestaltung unter Leitung des „überaus menschenfreundlichen Logos“ zustrebt, worin er die christliche „Vollkommenheit“ sieht (vgl. nur Paed. I, 52; II, 14, 6; 120, 1 ff., mit strom. VII, 13, 2; 16, 1; 49, 5; 52, 3).

<sup>70</sup> Seneca, d. b. v. 21, 4. Denn: „wo soll das Glück den Reichtum sicherer deponieren als dort, von wo es ihn ohne Klagen zurückerhält, so es ihn zurückfordert?“ (21, 2).

<sup>71</sup> Qu. d. s. 11, 4.

<sup>72</sup> Qu. d. s. 27, 1.

<sup>73</sup> Qu. d. s. 14, 1.



ser rechte Gebrauch aber bemißt sich für Klemens offenbar i. w. danach, inwieweit die Nächstenliebe in die Tat umgesetzt wird. Oder um es mit seinen eigenen Worten zu sagen: Wer sein „Vermögen“ als „Gottes Gabe besitzt und Gott, der es gegeben, damit zum Wohl der Menschen dient und sich dessen bewußt ist, daß er all dies mehr seiner Brüder als seiner selbst wegen besitzt . . ., der wird vom Herrn selig gepriesen und „arm im Geiste“ genannt, würdig, ein Erbe des Himmelreiches zu heißen . . .“<sup>74</sup>

Damit ist auch bereits, wenn ich nicht irre, der entscheidende Differenzpunkt zwischen Klemens und Seneca, ja der Stoa überhaupt,<sup>75</sup> zu Gesicht gekommen, ein Unterschied, der sich auch von anderen philosophischen Einflüssen her: denen des Mittelplatonismus etwa oder der jüdisch-alexandrinschen Philosophie, denen Klemens ohne Zweifel viel verdankte,<sup>76</sup> kaum zu reichend wird erklären lassen. Vielmehr dürfte hier jene grundlegende Umorientierung der Ethik nachwirken, wie sie das Neue Testament, besonders die Verkündigung Jesu und das paulinische Kerygma, gegenüber der gesamten antiken Tradition vollzogen hat, mit der wichtigsten Konsequenz, daß nunmehr Gottes- und Menschenliebe in eins gesehen werden, daß die „Freiheit“ des Christen in der dienstwilligen „Unterordnung“ unter den Nächsten ihren „notwendigen Komplementärbegriff“ findet<sup>77</sup> und nicht länger προκοπή, sondern οἰκοδομή Sinn und Ziel der Paränese ist.

Dieser Neuorientierung entspricht es wohl auch, daß, während bei Seneca alles, selbst das auf das „gemeine Beste“ bezogene ethische Handeln, auf

<sup>74</sup> Qu. d. s. 16, 3. Noch in den „Teppichen“ allerdings kann Klemens u. a. – gut stoisch – mahnen: ἀδιαφόρως τοῖς ἀδιαφόροις χρῆσώμεθα (strom. II, 109, 4; vgl. auch 109, 3; 173, 1. 3 f. u. ö.). Danach scheint W. Völker völlig recht zu haben, wenn er sagt, daß das „ἀπροσπαθῶς“ für Klemens „wie bei der Ehe, so auch bei der Verwendung des Reichtums oberstes Gesetz“ sei (W. Völker a. A. 29 a. O., S. 205). Auf derselben Seite kann V. freilich als Meinung des Klemens herausstellen, daß lediglich „in der Wohltätigkeit . . . Sinn und Berechtigung des Reichtums beschlossen“ liege. Allein, ist diese „Doppelseitigkeit“ (W. Völker, S. 207), dies scheinbar völlig unverbundene Nebeneinander der Gedanken wirklich Klemens und nicht vielmehr der – sit venia verbo! – unzulänglichen Methode seines Interpretieren anzulasten? Daß für Klemens die Dinge in Wahrheit viel stärker zusammengehören: ein „indifferentes“ Verhältnis zu den ἀδιάφορα, das „innere“ Sichlösen von seinem Besitz und die tätige Nächstenschaft, darauf dürfte z. B. qu. d. s. 16, 3 hindeuten, eine Stelle, die bei V. seltsamerweise auseinandergerissen und in jeweils ganz verschiedenem Zusammenhang verbucht wird (s. S. 205, A. 3. 4. 6), aber auch etwa die Überlegung, daß, ginge es bloß um das „ἀπροσπαθῶς“, beim besten Willen nicht einzusehen wäre, wieso eigentlich das „Wegwerfen“ des Besitzes nach dem Vorbild des Anaxagoras, Demokritos und Krates (s. qu. d. s. 11, 4) nicht ethisch genau so wertvoll sein soll wie das „Behalten“ zum Nutzen anderer!

<sup>75</sup> Man denke nur an die stoische, auf frühperipatetische Anregungen zurückgehende οἰκείωσις-Lehre, nach welcher „alle sittlichen Postulate stufenweise aus dem ersten Naturtrieb aller Lebewesen, der Selbsterhaltung und Selbstentfaltung, abgeleitet werden“ (A. Dible, Art. Ethik: RAC 6, Sp. 649); vgl. dazu aus Seneca bes. ep. 121.

<sup>76</sup> Vgl. dazu vor allem die Nachweise bei S. Lilla a. A. 35 a. O., S. 60 ff.

<sup>77</sup> A. Dible a. A. 75 a. O., Sp. 725; vgl. dazu Sp. 701 ff. 721 ff. sowie derselbe, Die goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik, 1962, bes. S. 109 ff.



das keine „Schule“ so sehr Bedacht nehme wie die eigene, stoische,<sup>78</sup> auf die absolute Wertschätzung des Individuums und sein Streben nach der *αὐτάρκεια τῆς ἀρετῆς πρὸς εὐδαιμονίαν*, wie die Alten sagten, ausgerichtet ist,<sup>79</sup> für Klemens der Reichtum einzig dadurch an positiver Bedeutung gewinnt, daß unter denen, „die die Macht des Heilands und die in ihm erschienene Erlösung . . . kennengelernt haben“,<sup>80</sup> Gott als der über alle sozialen Schranken hinweg Gemeinschaft Stiftende sich je neu als wirksam erweist. M. a. W. ist die Problematik, die Reichtum und Sondereigentum in sich bergen, für Seneca im Unterschied zu Klemens rein *individual* ethischer Natur!

Dies tritt auch etwa darin zutage, daß sich bei Seneca wie in der stoischen Literatur überhaupt auch „nicht eine einzige Stelle“ findet, „wo die Frage einmal von der Tatsache her aufgerollt würde, daß es doch ein schreiendes Mißverhältnis ist, wenn mein Bruder darbt, während ich selbst prassen kann, und daß dieser Zustand von Grund auf überwunden werden muß“,<sup>81</sup> eine Sicht, die Seneca auch schon deshalb fernliegen mußte, weil er als Stoiker davon überzeugt war, daß uns in allem ein Schicksal leite,<sup>82</sup> das es nun einmal so gewollt und gefügt habe, daß das Leben kein Zuckerschlecken sei,<sup>83</sup> sondern teilweise unter Bedingungen gelebt werden müsse, die man gewiß beklagenswert finden könne.<sup>84</sup> Doch stehe es dem Weisen weit besser zu Gesicht, alles tapfer zu ertragen und sich, was immer das Schicksal über ihn verhängte, als „Material“ für die sittliche Bewährung dienen zu lassen.<sup>85</sup> Komme es aber einmal dahin, daß es selbst am letzten „Bissen Brot“ (*frustum panis*) fehle, so sei auch das in Wahrheit nichts Schreckliches, weil

<sup>78</sup> Seneca, de clem. II, 5, 2 ff.; vgl. auch I, 3, 2 (*Hominibus prodesse natura me iubet*); 4, 3 (*Sanis hominibus publica privatis potiora sunt*). Anders freilich der Tenor der Schrift „De otio“, bes. 1 (28); 4 (31); 8, 3.

<sup>79</sup> Vgl. dazu etwa ep. 9, 8 („Der Weise will, auch wenn er sich selbst genug ist, gleichwohl einen Freund haben, und wäre es auch aus keinem anderen Grunde, als um Freundschaft zu üben, damit eine so wichtige Tugend nicht brachliege . . .“); ep. 81, 19 f. („Stets nützt man, indem man einem anderen nützt, sich selbst . . .“); ep. 109, 9 ff. Gegen diesen individualistisch-utilitaristischen Ansatz auch der „Sozial-ethik“ Senecas bildet weder das Humanitätsideal (vgl. dazu etwa ep. 5, 4; 81, 26; 88, 30; 95, 52 ff.; 115, 3; de otio 3 [30]; d. b. v. 20, 4 f.) noch der Gedanke, daß der Mensch den Göttern gegenüber Rechenschaft über seine Taten und Worte schuldig sei (d. b. v. 20, 5; 23, 5; vgl. auch etwa ep. 41; de ira III, 36), ein genügendes Korrektiv.

<sup>80</sup> Qu. d. s. 2, 4.

<sup>81</sup> H. Greeven, Das Hauptproblem der Sozialethik in der neueren Stoa und im Urchristentum, 1935, S. 75. In der Sokratik lagen die Dinge allerdings ganz anders, worüber man sich noch immer am eingehendsten bei R. von Pöhlmann, Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt, 3. Aufl. 1925, Bd. I, S. 419–488; Bd. II, S. 1–268, unterrichten kann; vgl. auch unten S. 21 f.

<sup>82</sup> Seneca, de prov. 5, 7; vgl. auch ep. 94, 7 f.; 96, 1 f.; 98, 1 f.

<sup>83</sup> Seneca, ep. 119, 15 (*id actum est ab illo mundi conditore, qui nobis vivendi iura discripsit, ut salvi essemus, non ut delicati . . .!*); ep. 107, 2 (*non est delicata res vivere!*).

<sup>84</sup> Seneca, ep. 91, 15; 119, 15 f.

<sup>85</sup> Seneca, ep. 98, 1 f. (*materia bonorum ac malorum*); vgl. de prov. 5, 7–11; ep. 94, 7 f.; 107, 7 ff.



noch immer der Ausweg offen stehe, freiwillig aus dem Leben zu scheiden.<sup>86</sup> Bei Klemens dagegen lesen wir beispielsweise: „Gott hat unser Geschlecht zu enger Gemeinschaft (*κοινωνία*) erschaffen, indem er von sich aus (*πρότερος*) Anteil an dem Seinigen gab und allen Menschen gemeinsam seinen eigenen Logos zu Hilfe sandte, nachdem er alles für alle geschaffen hatte. Alle Dinge sind mithin Gemeineigentum (*κοινὰ οὖν τὰ πάντα*), und die Reichen sollen für sich selbst nicht mehr in Anspruch nehmen als die übrigen . . . Gott hat uns, wie ich wohl weiß, das Recht gegeben, das Vorhandene zu nutzen (*τῆς χρήσεως . . . τὴν ἐξουσίαν*), aber nur, soweit es das Notwendige nicht übersteigt; und sein erklärter Wille ist es, daß die Nutzung allen gemeinsam sein soll. Hingegen ist es widersinnig, wenn ein einzelner in Überfluß lebt, während die Mehrzahl Mangel leidet“ (*ἄτοπον δὲ ἔνα τρυφᾶν πεπομένων πλεόνων*).<sup>87</sup>

<sup>86</sup> Seneca, d. b. v. 25, 1.

<sup>87</sup> Paed. II, 120, 3. 5; vgl. auch Protr. 122, 2. 3. Daß die Reichen von dem, was ihnen gehört, nicht mehr für sich selbst in Anspruch nehmen als die andern, daß sie zwar nicht einfach wegwerfen („verkaufen“), was sie haben, wohl aber so „nutzen“, daß alles, was den eigenen notwendigen Lebensbedarf übersteigt, denen zugute kommt, die es nicht nur nötig, sondern darauf auch einen Anspruch haben, eben dies scheint mir auch (mit A. Jülicher in: ThLZ 19, 1894, 1, Sp. 20) der naheliegendste Sinn des vielfach als so „dunkel“ empfundenen 19. Kapitels von qu. d. s. und insbesondere seines letzten Satzes zu sein (gegen U. Wickert a. A. 27 a. O., S. 123–128). Wäre es anders, ginge es Klemens in diesem Kapitel ausschließlich um das Sichlösen von den „verderblichen Besitztümern der Seele“, so wüßte ich nicht, inwiefern dies Kapitel als „Höhepunkt einer Auslegung der Geschichte vom reichen Jüngling, die von der Art Zeugnis gibt, wie sich das alexandrinische Christentum . . . das paulinische *ὡς μὴ* zu eigen gemacht hat“ (U. Wickert a. a. O., S. 128), und nicht vielmehr als Zeugnis eines stoischen Mißverständnisses sowohl dieser evangelischen Geschichte wie des paulinischen *ὡς μὴ* zu gelten hätte! Doch dürfte W.s Deutung im Sinne einer reinen „Allegorisierung“ oder „Spiritualisierung“ (W., S. 128, A. 24) des „verkaufe, was du hast, und gib's den Armen“ an dreierlei scheitern: 1. an der Erläuterung des „dem Geiste nach arm“ in 19, 2 mit „am Eigenen arm“, die es in der Tat, wie Jülicher (a. a. O.) richtig gesehen hat, als ausgeschlossen erscheinen läßt, daß „dem Geiste nach arm“ hier im Sinne von Matth. 5, 3 positiv gemeint sei; 2. an der strikten Parallelität von (I) *τῷ δὲ κατὰ κόσμον τοῦ πτωχοῦ καὶ πλουτοῦ κατὰ τὰ πάθη* und (II) *ὁ κατὰ πνεῦμα [οὐ] πτωχὸς καὶ κατὰ θεὸν πλούσιος* (gemeint ist Jesus) in 19, 3, die entweder dazu zwingt, das *οὐ* in I mit Jülicher zu konjizieren und den Text in II so zu belassen, wie er überliefert ist, oder aber auf die Konjekturen in I zu verzichten und dafür mit Segaar das *οὐ* in II zu tilgen (s. den kritischen Apparat bei Stählin z. St.); doch dürfte nach 19, 2 Ende nur die erste Möglichkeit ernstlich in Betracht kommen. 3. steht W.s Deutung als m. E. unüberwindliches Hindernis entgegen, daß in 19, 6 vom „Verkauf“ der *ὑπάρχοντα τὰ πολλὰ καὶ περισσὰ* die Rede ist, was doch sinnlos wäre, falls man *τὰ υπάρχοντα* (Matth. 19, 21!) mit *τὰ πάθη* gleichzusetzen hätte (anders auch E. Schwartz a. A. 34 a. O., S. 93 ff., bes. S. 97). Denn von den „verderblichen Reichtümern der Seele“, den „Leidenschaften“ gälte es doch wohl im Sinne des Klemens nicht nur das „Überflüssige“, sondern alles hinzugeben! Es können hier also nur die materiellen, irdischen Güter gemeint sein. Von ihnen heißt es: „Laß (all das Viele und Überflüssige deiner Habe, das dir, falls du es nicht loszulassen vermagst, den Himmel verschließt) den materiell (fleischlich) Armen (zugute kommen), die es nötig haben; du aber empfangе dafür, (was du – nicht nur „gewissermaßen“ [Wickert], sondern tatsächlich! – hingegeben hast) den geistigen Reichtum (den Reichtum in Gott); so wirst



Mit dieser Grunddifferenz dürfte weiterhin zusammenhängen, daß, während Seneca im Geschick dessen, der über den Versuchungen des Reichtums nicht zu seiner wahren Bestimmung findet, gewissermaßen etwas vom Schicksal so Gewolltes sich vollziehen sieht und z. B. sagen kann: „Wir alle sind an das Schicksal gekoppelt: die einen mit goldener und weiter, die anderen mit eng anliegender und rostiger Kette. Doch, was tut's? . . . Das ganze Leben ist ja ein Sklavenstand (servitium)“,<sup>88</sup> für Klemens über den Lockungen des Reichtums doch nie die Schuld des Reichen aus dem Blick gerät, welche der Buße bedarf, dies, daß es „seinem Wesen nach ungerecht“ ist, „wenn einer seinen Besitz allein für sich, als sein (frei verfügbares) Eigentum“ behalten möchte „und nicht den Bedürftigen zum allgemeinen Gebrauch zur Verfügung stellt“.<sup>89</sup>

Daß Senecas Ideen über den rechten Gebrauch des Reichtums primär an der Autonomie des sich selbst genügenden Individuums statt an den Bedürfnissen des Nächsten und der von ihm ausgehenden ethischen Forderung orientiert sind, tritt schließlich auch in seiner Beurteilung der „Armut“ zutage, deren Loblied er noch zu einer Zeit anstimmen kann, da ihn längst Neros Gunst mit Gütern überhäufte. Er denkt dabei freilich weniger an wirklichen Hunger als an die „frugalitas“, eine Lebensweise, die sich aus freien Stücken – und sei es auch nur für bestimmte „Diättage“ – an dem genügen läßt, was die „Natur“ verlangt,<sup>90</sup> so wie sie auch die Popularphilosophie seit langem als für das Streben nach Weisheit ungewöhnlich förderlich propagierte.<sup>91</sup> Wo er einmal auf jene „äußersten Notlagen“ (necessitudines ultimae)<sup>92</sup> zu sprechen kommt, in denen es selbst am Nötigsten fehlt, da weiß er im Grunde wenig Rat. Auf Wohltaten anderer jedenfalls hat für ihn nur der einen Anspruch, der ihrer „würdig“ ist,<sup>93</sup> der nicht *verdient*, daß ihn die Armut herabwürdige, so daß er sich nicht mehr selbst zu regen und zu helfen ver-

---

du einen Schatz im Himmel haben“. Kap. 19 schließt also „mit der Aufforderung, doch den falschen Reichtum (sc. an vergänglichen Gütern) zur Beseitigung beider Arten von Armut (sc. der fremden „fleischlichen“ und der eigenen „geistigen“) zu benutzen“ (A. Jülcher). Beides gehört für Klemens zusammen: das „gib den fremden Besitz, der in deiner Seele ist, preis“ (19, 3) und das „verteile es an die Armen“, die „Apathie“ und die Hingabe!

<sup>88</sup> Seneca, de tranqu. an. 10, 3.

<sup>89</sup> Qu. d. s. 31, 6.

<sup>90</sup> Seneca, ep. 60; vgl. auch de consol. ad Helv. 11, 4; de tranqu. an. 8, 9 (Optimus pecuniae modus est, qui nec in paupertatem cadit, nec procul a paupertate discedit!); ep. 5, 3 f. (frugalitas); 17, 4 f.; 18, 8 f.; 24, 17; 25, 4 ff.; 80, 6 ff.; 85, 25, 28; 87, 1; 123, 16 u. ö.

<sup>91</sup> Vgl. dazu vor allem R. Vischer, Das einfache Leben. Wort- und motivgeschichtliche Untersuchungen zu einem Wertbegriff der antiken Literatur, Studienhefte z. Altertumswissensch., H. 11, 1965. Auch der Klemens des Paidagogos kann sich verschiedentlich die Forderung der „Einfachheit“, freilich nicht in ihrer „idyllischen“, sondern in ihrer „philosophischen“ Fassung, zu eigen machen (vgl. Paed. II, 2, 1; 16, 4; 38, 3–5).

<sup>92</sup> Seneca, ep. 17, 9.

<sup>93</sup> Vgl. Seneca, de clem. II, 6, 3; d. b. v. 20, 4; 23, 5; 24, 1 ff.; de benef. II, 14–17; III, 14.



mag,<sup>94</sup> sondern entweder bereits „gut“ ist oder doch „gut“ gemacht werden kann, indem man sich ihm hilfreich zuwendet.<sup>94a</sup> Überdies müsse er die Gewähr dafür bieten, daß er irgendwann einmal imstande sein werde, die empfangene Wohltat zu vergelten. „Denn eine Wohltat will so angelegt sein wie ein tief vergrabener Schatz, den man nicht ausgräbt, es müsse denn notwendig sein.“ Wo dagegen ein Notstand nicht durch eine einmalige Hilfeleistung abzustellen sei, da werde man eben nichts geben, auch wenn einer sich in Not befinde.<sup>95</sup> So bleibt denn nur der Rat zu „fliehen“, wenn man nicht mehr „kämpfen“ wolle oder könne,<sup>96</sup> freiwillig dorthin zurückzukehren, woher man gekommen, wenn einem das Leben unerträglich geworden sei.<sup>97</sup>

Keine Frage also, daß Seneca, wiewohl es ihm Ernst gewesen sein wird mit dem stoischen Grundsatz: „homo sum, humani nihil a me alienum puto“,<sup>98</sup> die Armut doch eher „von oben her“ beurteilte.<sup>99</sup> Nun wird sich auch Klemens – jedenfalls während der Lebensspanne, von der allein wir uns ein ungefähres Bild machen können, nämlich in den Jahren seiner Lehrtätigkeit in Alexandrien – mindestens „in auskömmlichen Verhältnissen“ befunden,<sup>100</sup> also den Hunger gleichfalls nicht aus eigener bitterer Erfahrung kennen gelernt haben. Und doch fehlt es ihm keineswegs an der Einsicht, daß es „unmöglich und undenkbar“ sei, „daß einer, dem es an dem für das Leben Notwendigsten fehlt, nicht in seinem Denken niedergebeugt und vom Höhern abgehalten wird, da sein Sinnen stets darauf gerichtet ist, sich jenes (Existenzminimum) auf irgendeine Weise und von irgendwoher zu beschaffen“.<sup>101</sup>

<sup>94</sup> Seneca, d. b. v. 24, 1.

<sup>94a</sup> Ebenda, c. 23, 5; vgl. auch ep. 81, 10 ff. (Nur der Weise versteht, sich dankbar zu erweisen, wie auch er allein Wohltaten zu erweisen vermag).

<sup>95</sup> Seneca, d. b. v. 24, 1 f.

<sup>96</sup> Seneca, de prov. 6, 6 f. (patet exitus).

<sup>97</sup> Seneca, ep. 70, 15; 91, 15 ff.; d. b. v. 25, 1 (Quid enim ad rem, an frustum panis desit, cui non deest mori posse?); vgl. auch ep. 77.

<sup>98</sup> Seneca, ep. 95, 53.

<sup>99</sup> H. Greeven a. A. 81 a. O., S. ??

<sup>100</sup> M. Pohlenz, NGA 1943, 3, S. 135.

<sup>101</sup> Qu. d. s. 12, 5; vgl. auch etwa strom. IV, 21, 1–22, 1; 31, 5. Es ist dies ein Gedanke übrigens, der, wo er mehr als 1300 Jahre später, in Müntzers „Ausgetrückter Entblößung“ (s. Thomas Müntzer, Schriften und Briefe, hg. von G. Franz u. P. Kirn, QFRG XXXIII, 1968, S. 283 f. 303), auftaucht, außer dem M. unter der Folter abgepreßten Bekenntnis zu dem – wie wir sahen, auch Klemens nicht unbekannten – Prinzip des „omnia omnibus communia“ (ebenda, S. 548), die Hauptbeweislast für die These tragen muß, wie tief sozialrevolutionäre Konsequenzen in M.s Theologie verwurzelt seien. Doch habe ich mich von der Richtigkeit dieser – außer von marxistischen Historikern (vgl. jedoch M. Bensing, Müntzer und der Thüringer Aufstand 1525, 1966, S. 58) – neuerdings vor allem von C. Hinrichs (Luther und Müntzer, ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht, 1952) und Th. Nipperdey (Theologie und Revolution bei Thomas Müntzer, in: ARG 54, 1963, S. 145–181; wieder abgedruckt, mit einem Nachtrag „Zur Müntzerforschung 1961–1966“, in: Wirkungen der deutschen Reformation bis 1555, hg. von W. Hubatsch, WdF 203, 1967, S. 236–285) verfochtenen These bislang nicht zu überzeugen vermocht (kritisch auch etwa G. Maron, Thomas Müntzer als Theologe des Gerichts: ZKG 83,



## 4.

Fassen wir zusammen: Wenn nicht alles täuschte, so ist in der Eigentumsauffassung des Klemens – ähnlich übrigens wie in seiner Willenslehre<sup>102</sup> – eher ein Stück schöpferischer Auseinandersetzung mit dem „Hellenismus“, zumal mit der bis zu ihrem Aufgehen im Neuplatonismus des 3. Jahrhunderts dominierenden *stoischen* Ethik als ein Symptom bewußter „Hellenisierung“ des Christentums zu erblicken. Das bedeutet vor allem, daß die Eigentumsproblematik für Klemens weder rein individualethischer Natur ist, noch im „Spiritualismus menschlicher Innerlichkeit“<sup>103</sup> verschwimmt, im Streben nach „innerer“ Distanz und „Freiheit“ gegenüber allem Welthaften, wie sie in der Tat allermeist „nur das schlechte Komplement ‚äußerer Unfreiheit‘“ war und ist, „wobei beide dem Gesetz wechselseitiger Stabilisierung unterliegen“.<sup>104</sup> Denn so wichtig und fruchtbar ihm das Insistieren der Stoiker auf „Verinnerlichung“ auch erscheint, das „überall vom äußeren Tun auf den inwendigen Menschen, auf seine Absichten und seine Gesinnung zurückgreift und diese allein bewertet“ wissen will,<sup>105</sup> so ist er doch beileibe nicht der Meinung, daß an der Tat nichts mehr gelegen sei und nur mehr die „Gesinnung“ (*animus et voluntas*) gelte.<sup>106</sup> Vielmehr bringt er mit keineswegs geringerem Nachdruck als die Bedeutung des Wie menschlichen Tuns gegenüber dem Was<sup>107</sup> beispielsweise das Gleichnis Jesu vom Weltgericht (Mt. 25, 31 ff.) mit seiner abschließenden Warnung zur Geltung: „Was ihr nicht *getan* habt einem unter diesen Geringsten, das habt ihr *mir* auch nicht getan“.<sup>108</sup>

Ferner dürfte sich gezeigt haben, daß es mindestens ungenau wäre, die Auffassung des Klemens vom rechten Gebrauch des Reichtums als „Almosentheorie“ zu bezeichnen oder, richtiger, abzuqualifizieren.<sup>109</sup> Ließe doch eine solche Kennzeichnung im Dunkeln, daß für Klemens die Gabe von „Almosen“ im heute üblichen pejorativen Sinne allenfalls ein Anfang und nicht schon die rechte Verwendung des Reichtums selbst wäre. Wie sie auch nicht ohne weiteres darauf schließen ließe, daß für ihn jedes „Sondereigentum“, über das man eine unbeschränkte Verfügungsgewalt zu besitzen glaubt, eine *ἀδικία* ist und Gottes erklärtem Willen widerstreitet, daß er

1972, S. 195–225, und K. Ebert, Theologie und politisches Handeln. Thomas Müntzer als Modell, Urban-Tb. 602, 1973).

<sup>102</sup> Vgl. A. Dihle a. A. 75 a. O., Sp. 750 ff.

<sup>103</sup> S. oben A. 2.

<sup>104</sup> H. Thyen, Zur Problematik einer neutestamentlichen Ekklesiologie, in: G. Liedke (Hg.), Frieden – Bibel – Kirche, Studien zur Friedensforschung, 9, 1972, S. 96–173 (hier: S. 98).

<sup>105</sup> M. Pohlenz, NAG 1943, 3, S. 138; vgl. dazu aus Seneca etwa de benef. I, 5–9, 1, bes. 6, 1; II, 30, 2 ff.; VII, 15; d. b. v. 4, 1 ff.; ep. 94, 23; 95, 9 f.

<sup>106</sup> Allerdings wird man auch die Ethik der Stoa und speziell Senecas nicht ohne Einschränkungen als reine „Gesinnungsethik“ bezeichnen können; vgl. dazu aus Seneca nur ep. 94, 45.

<sup>107</sup> Vgl. nur qu. d. s. 12, 1.

<sup>108</sup> Qu. d. s. 13, 4, 6; 30, 1–5; vgl. auch Paed. III, 93, 4 f.

<sup>109</sup> So W.-D. Hauschild a. A. 28 a. O., S. 39.



es ferner, genau genommen, nicht in das Belieben des Menschen stellt, ob er – über das *ἀναγκαῖον* hinaus – dem Luxus frönt oder nicht, und schließlich, daß er dem Wohltäter zwar ein „Teilen“ mit Diskretion anraten kann, aber nicht im strengen Sinne ein *Ermessensrecht* über die Bedürftigkeit und „Würdigkeit“ des Empfängers seiner Wohltat einräumt, das im Zweifelsfalle einen Hilfsbedürftigen leer ausgehen zu lassen erlaubte, sondern mahnt: „Entscheide nicht selbst, wer würdig und unwürdig ist; denn es ist möglich, daß du in deiner Entscheidung ganz fehl gehst.“<sup>110</sup>

Ob es darum wohlgetan wäre, von unserer Klemensschrift weiterhin als von einer „erste(n) theoretische(n) Legitimierung der Kompatibilität von Christsein und Reichtum“ oder gar davon zu sprechen, daß mit ihr „den Reichen ein theologisches Alibi für ihren Wohlstand geliefert“ worden sei,<sup>111</sup> wage ich ernsthaft zu bezweifeln. Viel eher scheint mir in diesem Punkt der alte *Tollinton* in seiner – im übrigen sicherlich weithin veralteten – voluminösen Klemensmonographie das Richtige getroffen zu haben, wenn er feststellte: „The rich man's first impression that Clement's sermon (sc. Qu. d. s.) left him comfortable in the enjoyment of his possessions, would be considerably modified when he understood all that it involved. He need not abandon all his property, but on what condition was it to be retained?“<sup>112</sup>

Wohl aber ist einzuräumen, daß Klemens Reichtum und Eigentum primär nicht als ökonomisches, sondern als ethisch-religiöses Problem behandelt. Auch zielen seine diesbezüglichen Überlegungen nicht auf strukturelle Änderungen ab, geschweige denn auf ein Wirtschaftsprogramm, wohl gar ein kommunistisches, für diese Welt, sondern auf die persönliche Entscheidung und Verantwortung des einzelnen.<sup>113</sup>

Von heutiger Warte aus erscheint dies Fehlen einer „wirklichen Sozialpolitik“<sup>114</sup> oder, anders gesagt, das Fehlen des Gedankens der „Prophylaxe“, welches alle „Reform und alle Heilung der Verhältnisse . . . in Liebestätigkeit (aufgehen läßt), die den Personen hilft und die Zustände bestehen läßt und daher nur in kleinen übersichtlichen Kreisen und bei relativ erträglichen allgemeinen wirtschaftlichen Zuständen (überhaupt) zu ihrem Ziel gelangen kann“,<sup>115</sup> als schwerer Mangel und ist leicht einzusehen, daß auf dem von Klemens beschrittenen Wege den sich von der Mitte des 3. Jahrhunderts an zunehmend verschärfenden Mißständen in der spätantiken Wirtschaft und Gesellschaft kaum durchgreifend abzuhelpen war.<sup>116</sup> Nur: Sind

<sup>110</sup> Qu. d. s. 33, 2; vgl. auch 31, 7 und dazu etwa strom. VII, 69, 2 (der „Gnostiker“ „gibt allen Bedürftigen, aber nicht in gleicher Weise, sondern gerecht und nach Würdigkeit . . ., auch dem, der ihn verfolgt und haßt“).

<sup>111</sup> W.-D. Hauschild a. A. 28 a. O., S. 37.

<sup>112</sup> R. B. Tollinton a. A. 29 a. O., S. 323.

<sup>113</sup> W.-D. Hauschild a. A. 28 a. O., S. 38 f.

<sup>114</sup> Ebenda.

<sup>115</sup> E. Troeltsch a. A. 32 a. O., S. 81 m. A. 36e.

<sup>116</sup> So mit Recht W.-D. Hauschild a. A. 28 a. O., S. 39 i. Vgl. m. S. 35; ähnlich auch bereits G. Uhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche, 1882, S. 265. Es wäre jedoch zu fragen, ob wir das Massenelend, dem sich im 4. Jahrhundert Männer wie Basileios von Kaisareia und J. Chrysostomos gegenüber sahen, auch



nicht Worte und Taten eines Menschen zuallererst im Rahmen seiner eigenen Welt zu begreifen, nur unter Berücksichtigung der geistigen und sittlichen Möglichkeiten *seiner* Zeit? Ist aber ein eigentlich so zu nennendes „sozial-revolutionäres“ Konzept,<sup>117</sup> das Konzept eines geschichtlich entwerfenden Weltverhaltens vor der Neuzeit auch nur *denkbar* gewesen?<sup>118</sup>

Jedenfalls: Anstöße zur Kritik der gesellschaftlichen und sozialen Zustände gab es auch zur Zeit des Klemens bereits zur Genüge. Sie waren in den staats- und sozialphilosophischen Entwürfen der Sokratik<sup>119</sup> ebenso zu finden wie in den Utopien eines Theopomp, Euhemeros oder Jambulos,<sup>120</sup> in der Moralpredigt der kynisch-stoischen Diatribe oder der Zeitkritik der Komödie nicht minder als in der jüdisch-urchristlichen Verurteilung von Habgier und „Mammonsdienst“. Ja, selbst die Botschaft der Gnosis enthielt unerachtet ihres weltflüchtigen Charakters „ideologiekritische“ Implikationen.<sup>121</sup> Um so mehr aber mangelte es an realen Impulsen zur Veränderung des status quo von Macht- und Besitzverteilung oder auch nur an konkreten Vorstellungen darüber, wie sie zu bewerkstelligen sei!

Schon die Auseinandersetzung des Aristoteles mit dem platonischen Staatsideal<sup>122</sup> lief u. a. darauf hinaus, daß es darin zu viele imaginäre und teilweise auch unzweifelhaft totalitäre Elemente gebe, als daß es ernstlich zum Rezept für die politische Praxis taue,<sup>123</sup> was es freilich in den Augen seines

---

für das Alexandrien der Zeit des Klemens voraussetzen dürfen. Dagegen scheint zu sprechen, daß Klemens Paed. III, 40, 1 sagen kann: „Wenn jemand . . . sagen würde, er habe oft einen Gerechten an Brot Mangel leiden sehen, so ist das zunächst nur selten der Fall, und nur da, wo kein anderer Gerechter sich findet . . .“! Vgl. auch etwa die satirische Schilderung Alexandriens und der Alexandriner in einem aus dem 4. Jahrhundert stammenden, Kaiser Hadrian untergeschobenen Brief (hist. Aug. 29, 85 f. = Fl. Vopiscus, vita Sat.): „Die Stadt ist wohlhabend, reich, üppig; niemand in ihr ist untätig. Die einen sind Glasbläser, die andern stellen Papier her, wieder andere sind Leineweber; jedenfalls sind alle irgendwie beschäftigt . . .“ (zit. bei M. Hengel a. A. 4 a. O., S. 80 f.).

<sup>117</sup> W.-D. Hauschild a. A. 28 a. O., S. 42; s. dazu unten A. 132.

<sup>118</sup> S. dazu jetzt vor allem U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, Forschungen und Berichte der evangelischen Studiengemeinschaft, 25, 1970, bes. S. 4 ff. 135 f. u. ö.

<sup>119</sup> Vor allem in den drei platonischen Dialogen „Politeia“, „Politikos“ und „Nomoi“ sowie in der „Nikomachischen Ethik“ und der „Politik“ des sokratischen Enkelschülers Aristoteles; vgl. dazu etwa W. Jaeger, Paideia. Die Formung des griechischen Menschen, Bd. II/III, 3. Aufl. 1959; B. Snell, Die Entdeckung des Geistes, 3. Aufl. 1955, bes. S. 401 ff. („Theorie und Praxis“); R. Stanka, Die politische Philosophie des Altertums, 1951, S. 142–229; E. Voegelin, Order and History, Bd. 3: Plato and Aristotle, 1957.

<sup>120</sup> Vgl. dazu außer R. von Pöhlmann a. A. 81 a. O., Bd. II, S. 274 ff., etwa noch E. Salin, Platon und die griechische Utopie, 1921.

<sup>121</sup> So H.-G. Kippenberg, Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus: Numen 17, 1970, S. 211–231 (hier: S. 231).

<sup>122</sup> S. Aristoteles, Politik, II, 1260 b–1266 a i. Vgl. m. 1269 a–1271 b (Sparta!).

<sup>123</sup> Allerdings blieb auch Aristoteles auf die Frage nach der Realisierbarkeit seiner Vorstellungen von einer „guten“ Gesellschaft unter guten Gesetzen manche Antwort schuldig. Z. B. sagte er nicht, wie er sich die Durchsetzung eines „Maßes“ zur Begrenzung übermäßigen Reichtums und krasser Armut denke (R. von Pöhlmann a. A. 81



Verfassers wohl auch gar nicht sein sollte.<sup>124</sup> Was blieb und die Gemüter auch weiterhin bewegte, war – außer etwa der Einsicht Platons in den „pädagogisch“-kathartischen Wert der „Einfachheit“<sup>125</sup> sowie in die Gefährlichkeit einer zu starken Polarisierung zwischen Armut und Reichtum für die Wohlfahrt eines Gemeinwesens<sup>126</sup> – in der Hauptsache die Überzeugung, daß eine „kommunistische“ Eigentumsordnung wenigstens für die staatstragenden Schichten, wie sie Platon in seiner „Politeia“ vorgeschlagen, in den „Nomoi“ dagegen selbst als „mit der jetzigen Menschenwelt und ihrer Erziehung und Bildung“ unverträglich bezeichnet hatte,<sup>127</sup> womöglich ideal, aber leider kaum zu verwirklichen sei.

Von der hellenistischen und kaiserzeitlichen Philosophie aber waren konkrete Programme zur Weltgestaltung um so weniger zu erwarten, als über dem Zerfall der gewachsenen geschichtlich-politischen Ordnungen und dem Aufkommen der anonymen Großreiche die Abkehr des antiken Menschen von der Politik rasche Fortschritte machte und sich das philosophische Interesse immer ausschließlicher dem Einzelnen zuwandte, mit dem Ziel, ihn „in der Ausarbeitung seiner inneren Unabhängigkeit von der Welt zum Kunstwerk (zu) bilden“.<sup>128</sup> Ihren vorläufigen Höhepunkt erreichte diese Tendenz zu „ungeschichtlich“-abseitiger Innerlichkeit in der von der Stoa propagierten Freiheit zum Tode (*καλῶς ἀποθνήσκειν*).<sup>129</sup> Zwar hätte ein anderer Grundgedanke der Stoiker, der der Differenz zwischen Naturrecht und „gesetztem“ Recht,<sup>130</sup> hiergegen ein wirksames Korrektiv bilden können.

a. O., I, S. 470). Deutlich ist immerhin, daß er eher auf organische als mechanische, eher auf die Mittel der „Erziehung“ als diejenigen staatlichen Oktrois baute (vgl. nur Polit., II, 1263 a 21–24; 1263 b 36–42).

<sup>124</sup> So mit Recht bereits Cicero, *De re publ.* II, 30, wonach das Modell der platonischen „Politeia“ überhaupt nichts mit der Frage zu tun hat, ob ein so strukturiertes politisches Gemeinwesen auch existenzfähig sei. Vielmehr werde es geschaffen, „damit man an ihm die Natur des Gemeinwesens genau zu erkennen vermöge“ (zit. bei P. Weber-Schäfer, *Platos Politeia*, in: derselbe [Hg.], *Das politische Denken der Griechen*, List-TB 1507, 1969, S. 94).

<sup>125</sup> Vgl. dazu R. Vischer a. A. 91 a. O., S. 50–55, der auch zeigt, wie sehr Platons „Gedanken und Ausdrucksmittel später zum festen Vorrat der philosophischen und halbphilosophischen Erörterungen über die Einfachheit“ gehörten (S. 52).

<sup>126</sup> Dieser platonischen Einsicht (vgl. dazu etwa *Nomoi*, V, 743 c–745 b, bes. 744 d) stimmte nicht nur Aristoteles in vollem Umfange zu (vgl. nur Polit., II, 1263 b. 1265 a–1267 b; V, 1308 b). Vielmehr hat die Frage einer gerechten Güterverteilung oder doch wenigstens eines „Maßes“ für den Reichtum später gerade auch die Kyniker beschäftigt, wie etwa die „Meliamben“ des Kerkydas lehren (vgl. bes. *Oxyrrhynchos Papyri* VIII, 1911, Nr. 1082, und dazu E. F. Brucke, *Kirchenväter und soziales Erbrecht*, 1956, S. 52, A. 55, m. weit. Lit.).

<sup>127</sup> Vgl. Platon, *Politeia* 416 d ff., 457 c ff., 464 c d, mit *Nomoi*, V, 739 b–741 a.

<sup>128</sup> W. Anz, *Christlicher Glaube und griechisches Denken*, in: E. Dinkler (Hg.), *Zeit und Geschichte*. Dankesgabe an R. Bultmann, 1964, S. 531–555 (hier: S. 533); vgl. dazu auch etwa M. Riedel, *Bürgerliche Gesellschaft*. Untersuchungen zu einer Kategorie der klassischen Politik und des modernen Naturrechts, Habil.-Schr. Heidelberg 1967, S. 90 ff.

<sup>129</sup> W. Anz a. a. O., A. 4.

<sup>130</sup> Vgl. dazu etwa H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, 4. Aufl. 1962, S. 37 ff.



War er doch sowohl in konservativem wie in „revolutionärem“ Sinne interpretierbar. Im allgemeinen aber wurden aus ihm, soweit wir wissen, ebenso wenig politische Konsequenzen gezogen wie aus dem gemeinantiken Mythos von einem vollkommenen Urzustand, von einem – längst vergangenen und nie wiederkehrenden – „goldenen Zeitalter“, mit dem er sich vielfach verband.<sup>131</sup>

Erst recht hatte die Heilslehre der Gnosis zur Kehrseite den Glauben an die Unwandelbarkeit von Welt und Gesellschaft. Entstanden, wie es scheint, in den „unter die Stiefel der römischen Legionen“ geratenen kleinen Ländern des westlichen Vorderen Orients, reagierte die Bildungsschicht, in der sie zuerst Wurzel schlug, „auf den Verlust der Herrschaft nicht handelnd“, sondern durch „Transformation“ ihrer ursprünglich herrschaftslegitimierenden Ideologie. „Die Entfremdung, das totale Ausgeliefertsein an irrationale Mächte“ wurde so „auf einen geradezu suggestiven Nenner gebracht“; „Einsicht und Ohnmacht“ verbanden sich „zu einem lähmenden Ganzen“.<sup>132</sup>

<sup>131</sup> Vgl. nur Seneca, ep. 90, 3 ff., bes. 38–40; de consol. ad Marc. 20, 2. Aber auch bei Cicero werden aus dem Gedanken, daß „eigentlich“, im Sinne des Naturrechts, Gemeineigentum das Gegebene sei, während alles „Sondereigentum“, auch die Sklaverei, im Grunde als widernatürlich angesehen werden müsse (so etwa de off. I, 7), keinerlei konkrete Konsequenzen gezogen außer etwa der, daß auch der Sklave das Recht auf menschliche Behandlung habe (ebd. I, 13). Im übrigen stellte C. Platons Idee der Gütergemeinschaft seine „optimatische“, ganz an den Zielen und Interessen der herrschenden, besitzenden Schichten orientierte „Sozialethik“ entgegen und versorgte alle die mit dem nötigen Rüstzeug, die das Bedürfnis verspürten, an Platon ihr Mütchen zu kühlen (vgl. etwa Laktanz, epit. 33, mit Cicero, de re publ. IV, 5).

<sup>132</sup> H.-G. Kippenberg a. A. 121 a. O.; vgl. dazu allerdings H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, I<sup>2</sup>, 1954, S. 64 f.; E. R. Dodds, Pagan and Christian in an age of anxiety, 1965, S. 1 ff., bes. S. 4; K. Rudolph, Gnosis und Gnostizismus, in: ThR 36, 1971, S. 119 ff.; derselbe, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, in: Kairos 9, 1967, S. 105–122, bes. 108 ff. (Der Aufsatz von P. Pokorný, Der soziale Hintergrund der Gnosis, in: Gnosis und Neues Testament, hg. von K.-W. Tröger, 1973, war mir leider noch nicht zugänglich). Mag der „Verortungs“-Versuch von Kippenberg auch zu kurz geschlossen und die Feststellung über Gründe und Ursachen, die zur Entstehung der gnostischen Weltauffassung führten, „nur durch eine komplexe Forschung von Sozial-, Wirtschafts-, Kultur- und Religionswissenschaft möglich“ sein (K. Rudolph in: Kairos 9, 1967, S. 109), so läßt sich doch schwerlich bestreiten, daß für die Gnosis ein „Weltpessimismus besonderer Prägung“ (ebenda) und, damit zusammenhängend, „die Minimalisierung der Weltbeziehungen namentlich auf dem Feld des Sozialethos“ (H. Thyen a. A. 104 a. O., S. 122) kennzeichnend war (anders anscheinend K. Beyschlag, Christentum und Veränderung in der Alten Kirche: KuD 18, 1972, S. 26–55 [hier: S. 39 ff.]). Jedenfalls ist m. W. bisher nur ein einziger Text bekannt geworden, der nicht nur die übliche gnostische Negation des Bestehenden zu belegen, sondern in dem auch „die Veränderung der Welt und ihrer Grundordnungen . . . bewußt intendiert“ zu sein scheint (K. Beyschlag a. a. O., S. 39), nämlich der rätselhafte Bericht des Klemens über das „gnostische Wunderkind“ (A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, 1884, S. 403) Epiphanes von Same (strom. III, 5–10). Danach hat der bereits mit 17 Jahren gestorbene und nach seinem Tode auf Same als Gott verehrte E. nicht allein die „monadische Gnosis“ (zum Begriff μοναδικός s. strom. IV, 151, 3 f.; 157, 1, i. Vgl. m. III, 29, und dazu H. J. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik, 2. Aufl. 1964, S. 245) sowie die Sekte der „Karpokratianer“ (zu diesen s. H. Kraft, Gab es einen Gnostiker Karpokrates?: ThZ 8, 1952, S. 434–443)



Wen sollte es daher im Ernst wundern, daß Klemens politisch nicht weit helllichtiger war, als er tatsächlich gewesen; daß er sich nicht berufen fühlte, die politische Geschichte mit dem Nullpunkt neu beginnen zu lassen, zumal ihm als Angehörigem einer unterprivilegierten Minderheit in einem diktatorischen System, auf das sich die römische Herrschaft nach dem Zusammenbruch des humanitären Kaisertums und der Prinzipatsverfassung immer unverhüllter zubewegte, jegliche Möglichkeit zu direkter politischer Einflußnahme abging?

Mißt man ihn dagegen am Maßstab der dem Christentum seiner Zeit gegebenen geistigen und sittlichen Möglichkeiten, so mag es wohl sein, daß er gelegentlich an Rigorismus und Radikalität der „Sozialkritik“, die ihm

begründet, sondern auch, bei seinem Vater in der *ἐγκύκλιος παιδεία* und der platonischen Philosophie unterwiesen, im Anschluß an Platons „Staat“ (dessen vollständiger Titel bekanntlich lautete: *Πολιτεία ἢ περὶ δίκαιον*!) ein Buch „Über die Gerechtigkeit“ (*Περὶ δικαιοσύνης*) hinterlassen, in dem er – zur Wiederherstellung der inzwischen entarteten, und zwar gerade durch den Judengott und seine „Gesetze“ pervertierten, ursprünglichen Naturordnung – die Güter- und Frauengemeinschaft propagierte. Schon seit langem hat dieser Bericht manches Kopfzerbrechen bereitet und zu allerlei kühnen Hypothesen und Kombinationen Anlaß gegeben (vgl. nur A. Hilgenfeld a.a.O., S. 402 ff.; H. Leisegang, *Die Gnosis*, 4. Aufl. 1955, S. 257–270, bes. 258 ff.; H. Chadwicks „Allgemeine Einleitung“ zu seiner Klemensauswahl in dem von ihm und J. E. L. Oulton herausgegebenen Band „Alexandrian Christianity“, LCC II, 1954, S. 24 ff.; A. A. T. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, II, 1959, S. 60. 194; H. J. Krämer a.a.O., S. 230. 244 f.; K. Beyschlag a.a.O., S. 41 ff.; W.-D. Hauschild, a. A. 28 a. O., S. 40–42). Doch kann und will ich mich darauf hier nicht weiter einlassen. Ich frage nur, was an dem seltsamen „Konglomerat aus kynischen, kyrenaischen und platonischen Elementen“ (K. Beyschlag a.a.O., S. 42), hinter dem auch ich am ehesten „the scribblings of an intelligent but nasty – minded adolescent of somewhat pornographic tendencies“ (H. Chadwick a.a.O., S. 25) zu sehen geneigt bin, eigentlich spezifisch „gnostisch“, und erst recht, was daran christlich sein soll; denn der Bezug zur paulinischen Gesetzesproblematik (strom. III, 7, 2) gehört doch wohl eindeutig dem Kommentar des Klemens (vgl. auch strom. III, 84, 1) und nicht dem epiphanischen Traktat selbst an (gegen K. Beyschlag a.a.O., S. 42, A. 33; W.-D. Hauschild a.a.O. (S. 41). Aber selbst wenn man das Machwerk des E. ernster nimmt, als ich es einstweilen für angebracht halte, wird man darin allenfalls den in gewisser Hinsicht „radikalsten Beitrag zur Eigentumsfrage“ aus der gesamten alten Kirche (W.-D. Hauschild a.a.O., S. 42), schwerlich jedoch eine „in besonderer Weise durchreflektierte (!) Bestreitung der Legitimität von Privateigentum“ (ebd., S. 40) sehen können. Scheint doch, um nur das Wichtigste zu nennen, der jugendliche Verfasser der „Gerechtigkeits“-Schrift nach allem, was uns Klemens daraus mitteilt, auch nicht den leisesten Gedanken daran verschwendet zu haben, wie und wo sein „kommunistisches“ Programm unter den politischen und ökonomischen Bedingungen seiner Zeit eigentlich durchgeführt werden solle. Deshalb nimmt es auch kaum wunder, wenn Klemens, der sich keineswegs nur über das Eintreten des E. für die Frauengemeinschaft entrüstet und sie als den „Hauptpunkt seines sozialetischen Programms hingestellt“ hat (ebd., S. 41), von dieser Art „Kommunismus“ nichts wissen wollte, wohl, weil er ihn als bereits im Ansatz anarchistisch und in der Konsequenz nach Lage der Dinge als auf einen allgemeinen Pauperismus hinauslaufend betrachtete. Jedenfalls hält er der „Gerechtigkeit“ des Karpokrates (sic!) und derer, die gleich ihm auf zuchtlose *κοινωνία* aus sind“, unter Berufung auf Altes wie Neues Testament i. w. dieselben „sozialen“ Gründe entgegen, mit denen er sich in qu. d. s. gegen ein bloßes „Wegwerfen“ seines Besitzes ausspricht (vgl. strom. III, 54, 1–56, 3, mit qu. d. s. 11, 4 ff.).



schon durch sein Freiheitspathos, sein Insistieren auf der „Evidenz des Ethischen“, verwehrt waren, übertroffen worden ist, aber kaum an Gespür dafür, was eigentlich „Evangelium“ ist: nicht die „nova lex“, nicht auch die „privatistische“ Erlösungslehre, sondern die Botschaft von Gottes neu-schöpferischem Handeln, das sich eben nicht darin erschöpft, einzelne Glaubende zu ermutigen und zu ermächtigen, in der Liebe weiterzugehen, als die „Gerechtigkeit“ verlangt und die Aufrechterhaltung des status quo notwendig macht. Vielmehr zielt es auf die Gemeinde als die „neue Kreatur“, in welcher „Gott als der Schenkende, Befreiende, Erfreuende, Kommunikation Stiftende (je) neu erfahren wird“;<sup>133</sup> die Gemeinde, die wir in unserer Zeit wohl erst wieder ganz neu zu entdecken haben!

---

<sup>133</sup> U. Duchrow a. A. 118 a. O., S. 596.



# Die Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck\*

Von Kurt-Victor Selge

Vom 27. Juni bis zum 15. Juli 1519 fand in der Pleißenburg in Leipzig unter den Auspizien des Herzogs Georg von Sachsen als des Landesherrn der Leipziger Universität eine Disputation von welthistorischer Bedeutung zwischen den Wittenberger Theologieprofessoren Karlstadt und Luther und dem Ingolstädter Theologieprofessor Johann Eck statt. Die Disputation war auf höchst komplizierte Weise aus dem Ablassstreit herausgewachsen. Der junge, brillante und berühmte Eck, der in einer bruchlosen Karriere in die Tradition der scholastischen Theologie hineingewachsen war, der sich zugleich bemüht hatte, eine breite Quellenkenntnis im Bereich der alten wie der jüngeren Theologiegeschichte zu gewinnen, so wie das Bildungsbewußtsein der humanistischen Zeitgenossen sie forderte, der sich darüber hinaus – z. B. im Bereich der Wirtschaftsethik – um ein *aggiornamento* der Theologie an die Bedürfnisse einer sich wandelnden Welt bemüht hatte, also ein Mann, der sich auf wirksame Weise anschickte, in einer geistigen Umbruchzeit Tradition und Modernität zu verbinden – dieser Mann hatte das revolu-

---

\* Der Vortrag, den ich hier zur Diskussion stelle, wurde im Januar 1973 in der Kirchengeschichtlichen Sozietät Heidelberg, später im Jahr 1973 an der Faculty of Arts der University of Western Australia in Perth, in der Theological Hall der Presbyterianer und Methodisten in Perth und im Seminar der australischen lutherischen Kirche in Adelaide vorgetragen. Er gilt dem theologischen Sachgehalt des werdenden protestantisch-katholischen Dissenses der Neuzeit, so wie er sich in dem einen bestimmten Augenblick jener Disputation darstellt. Die Komplexität des im Spätmittelalter koexistierenden vielfältigen Gedankenguts endet unter dem Anstoß einer neuen, radikalen Weise zu fragen – die aber ihrerseits aus der spätmittelalterlichen Tradition herauswächst – in einer nicht mehr erträglichen theologischen Spannung. Neue einander ausschließende Positionen bauen sich aus dem alten Überlieferungsmaterial auf; sie werden zu Kristallisationspunkten im politisch-sozialen Kräftespiel. Mit einem Teil der Probleme, die dieser weitere Rahmen der Disputation stellt, habe ich mich kürzlich in einem Aufsatz befaßt: Der Weg zur Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck im Jahr 1519. In: *Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte*, hrsg. v. B. Moeller und G. Ruhbach, Tübingen 1973, S. 169–210. Dort auch Literaturangaben, auf die ich hier verzichte. Ich hoffe, daß auch aus diesen Studien – die in einen größeren Arbeitsplan gehören – erhellt, wie unzureichend rein oder auch nur vorwiegend politisch-soziale Darstellungen einerseits (mit ein paar blassen Formeln über den ideologischen Gegensatz aus der kontrovers-theologischen und historiographischen Mottenkiste), rein oder vorwiegend theologische Darstellungen (mit einem dürftigen politischen Fakten„rahmen“) andererseits sind. Die ganze Entgegensetzung einer – theologisierten – Kirchengeschichte und einer – ideologisch halbblinden – Allgemeingeschichte ist ja eine antihistorische und



tionäre Potential bemerkt, das in Luthers Ablassthesen verborgen war, und hatte seinen Widerspruch gegen sie angemeldet. Während Luther sich noch bemüht hatte, den Streit mit Eck unauffällig beizulegen, hatte sein Wittenberger Kollege Karlstadt, der seit kurzem zum radikalen Vertreter des neuen Wittenberger Paulinismus und Augustinismus geworden war, den Fehdehandschuh geworfen und Thesen gegen Eck gedruckt; Eck hatte erwidert, und man hatte sich auf eine öffentliche Disputation geeinigt, als deren Ort Ende 1518 Leipzig festgesetzt worden war. Luther wollte und sollte an dieser Disputation zunächst unbeteiligt bleiben. Das wurde aber von Eck zunichtegemacht, den im Grunde in den Ablassthesen am meisten der in ihnen verborgene Angriff auf die Papstgewalt erregt hatte und den Luthers Erläuterungen zu den Ablassthesen und vor allem das Ergebnis des Augsburger Verhörs Luthers vor Kardinal Cajetan in dem Urteil bestärkt hatten, daß Luther die göttliche Stiftung des Papsttums bestreite und damit die vom Konstanzer Konzil verurteilten Irrlehren Wyclifs und Hus' erneuere. Eck hatte vollkommen recht; in der Tat hatte ein göttlich gestiftetes oberstes Leitungs- und Lehramt eines einzelnen Bischofssitzes in Luthers Auffassung von der Kirche als einer dem menschgewordenen und gekreuzigten Gottessohn gleichgestaltigen Geistes- und Liebesgemeinschaft der Christusgläubigen keinen Raum. Und als Luther in Augsburg von Cajetan unter Berufung auf einen ohne richtige Schriftexegese redenden päpstlichen Erlaß, d. h. unter Berufung auf die christusgestiftete, formalrechtlich bindende und letztentscheidende Papstgewalt genötigt wurde, für ihn zentrale biblische Erkenntnisse über das Werk Christi zu widerrufen, da hatte er sich darangemacht, die Grundlagen dieses päpstlichen Anspruchs zu überprüfen. Er studierte die Kirchenrechtssätze über die Papstgewalt, deren Schriftbegründung und die Geschichte des Papsttums, und er kam zu dem Ergebnis, das Papsttum sei ein nicht schriftbegründetes Stück kirchengeschichtlicher Entwicklung; es sei also nicht als eine göttliche Stiftung aufzufassen und habe darum nur Anspruch auf Gehorsam um der Kircheneinheit und Liebe willen, bis zur durch das ausdrückliche göttliche Gebot markierten Grenze der Widerstands-

antitheologische Pest, deren kräftige Reste aus unseren Köpfen auszuräumen sind. Die spannendsten Entdeckungen ergeben sich gerade, wenn man eine exakt genomene Idee in ihrem weit ins Politische reichenden Implikationsbereich untersucht, ebenso umgekehrt. Die Leipziger Disputation ist dafür ein gutes Beispiel. Ihre Behandlung hat, abgesehen von diesen grundsätzlichen Problemen, vor allem auch unter ihrer immensen inhaltlichen Schwierigkeit gelitten. Die 90 Seiten allein der Primatsdebatte (von 230 Seiten insgesamt) in der Edition von Otto Seitz (1903) verschließen sich dem vollen Verständnis nicht nur durch das quälende Hin und Her und die Langsamkeit der – nur unvollständigen – Klärung, die erreicht wird (weitere Klärungen erfolgen erst später im Rückblick auf die Disputation), sondern vor allem durch die technische Schwierigkeit, daß der Herausgeber für die ganze ungeheure von beiden Kontrahenten herangezogene Stoffmasse aus Schrift, Vätern, Konzilien und Theologen keinen einzigen Nachweis gebracht hat. Eine der Einzelargumentation folgende Nachzeichnung des Verlaufs würde zahllose Wiederholungen bringen, viele Anmerkungen erfordern und darum lang und mühselig zu lesen sein. Ich versuche es hier darum mit einer thematischen Gliederung, die, wie ich hoffe, die wesentlichen Aspekte erfaßt.



pflieht, nicht aber Anspruch auf unbedingten Glaubensgehorsam gegen alle seine Erlasse in Fragen des Glaubens und der Sitten.

In ungefährer Erkenntnis dieser Sachlage behauptete Eck darum auch in den Thesen, die er für seine Disputation mit Karlstadt drucken ließ, wider Luther, daß seiner Auffassung nach eine einhellige kirchliche Tradition über den Papstprimat bestehe. Dadurch sah Luther sich in die Arena gefordert, antwortete seinerseits mit Gegenthesen gegen Eck und erreichte es nach langen Mühen, daß auch er als dritter Disputationspartner in Leipzig auftreten konnte. Der für Leipzig zuständige Bischof Adolf von Merseburg und die Leipziger Theologen versuchten die ganze Disputation, in der es ja doch mehr oder weniger klar um Luther und seine ganze Theologie ging, bis zuletzt zu verhindern, weil gegen Luther der Prozeß in Rom anhängig sei und der Papst die auch zu diskutierende Ablassfrage nach dem Augsburger Verhör lehramtlich entschieden und so dem Disput entzogen habe. Herzog Georg aber, der von Luthers Wirken Anstöße für eine Kirchenreform erhoffte – auch er war dem Ablass nicht gewogen – und der das Ansehen seiner Landesuniversität gemehrt wissen wollte, erzwang die Disputation, wobei er intern nicht mit saftigen Worten über die Faulheit und Geldschneiderei seiner Leipziger Theologen und der Ablasskrämer sparte. Die armen Laien hätten einen Anspruch auf die Wahrheit; darum solle und dürfe auch, unbeschadet des katholischen Glaubens, disputiert werden.

Und so wurde disputiert, und zwar über die Kernstücke des künftigen Dissenses zwischen evangelischer und römisch-katholischer Konfession. Karlstadt und Eck disputierten an den ersten Tagen über die Frage der Rolle des freien Willens im Rechtfertigungsprozeß. Luther und Eck disputierten vom 4. bis 8. Juli über das göttliche Recht des Primats. Danach disputierten sie weiter über Fragen der Lehre vom Fegefeuer, vom Ablass und von der Buße. Schließlich stieg Karlstadt wieder in die Arena und setzte die Disputation über den freien Willen fort.

Die welthistorische Bedeutung der ganzen Disputation hängt jedoch allein an dem Streit über das göttliche Recht des Primats, der größtes Aufsehen erregte und größte Folgen hatte. Zwar sind, theologisch gesehen, die Fragen von Buße, Rechtfertigung und freiem Willen mit der Papstfrage auf das engste verbunden. Luthers Bild der Kirche und ihrer Verfassung ist abhängig von der in seinen frühen Vorlesungen gewonnenen Auffassung von Christologie, Rechtfertigung, christlicher Anthropologie und Ethik. Erst im Streit mit Erasmus um den freien Willen 1524/5 sah Luther, nach all den Streitigkeiten um sekundäre Fragen wie Ablass und Papstgewalt, den Kern des Dissenses erreicht. Aber die historische Bedeutung der Leipziger Disputation liegt nicht in der Erörterung dieser Frage, die bei aller Gründlichkeit nicht tief genug ging, sondern in der Primatsdebatte. Sie allein wurde ziemlich erschöpfend und tiefgreifend geführt; sie allein erregte mit den Erkenntnissen, die sie zutage förderte, mit der Erkenntnis vor allem der Radikalität der Traditions- und Kirchenkritik Luthers, die Geister auf das tiefste. Herzog Georg wurde über ihr zum Gegner Luthers; viele Humanisten traten



mit Nachdruck auf Luthers Seite, andere zogen sich von ihm zurück. Sie war es auch, die für Jahrhunderte erschöpfend einen neuen Diskussionsstand in der Primatsfrage schuf und die Vertreter der Papstkirche nötigte, ihre Position neu und tiefer zu begründen als das bis dahin im Mittelalter geschehen war. Die humanistische Quellenkritik, durch Luther verbunden mit einer radikalen bibeltheologischen Alternative zu allen herrschenden theologischen Richtungen der spätmittelalterlichen Kirche, drang hier in die Domäne der Theologie und des Kirchenrechts ein; deren sorglich gehüteter Zaun wurde niedergerissen. Die Brüchigkeit des historischen und theologischen Materials, mit dem der Primat begründet wurde, wurde vor den Augen aller tiefer Gebildeten sichtbar, und damit wurde dem darauf gegründeten Gegenangriff der Kircheninstitution gegen Luthers gesamte theologische Kritik die göttliche Autorität genommen. So hat die Leipziger Disputation im Gang der Ereignisse, die zur Reformation führten, eine historisch mitentscheidende Bedeutung. Sie förderte die Entwicklung der lutherschen Buß- und Rechtfertigungstheologie zu einem öffentlich kirchenbildenden, Reform ermöglichenden Prinzip, indem sie die Grundlagen eines anderen, reformverhindernden Kirchensystems am entscheidenden Punkt unterminierte und diskreditierte. Der Rahmen, in dem sich dies vollzieht, ist die humanistisch geprägte Bildungswelt, die bekanntlich weit in Mönchs-, Kleriker- und auch Theologenkreise hineinreichte, aber vor allem auch über die studierten, in Stadtregimenten und an Fürstenhöfen tätigen Räte in der Sphäre der politischen Entscheidungsinstanzen festen Fuß gefaßt hatte. So war der traditionellen Fachtheologie und der Kircheninstitution, die sich auf sie stützte, die Einflußmöglichkeit von vornherein beschränkt. Sie hatte ihren universalen Anspruch soziologisch und zum Teil auch theologisch schon eingebüßt, sie war im Prozeß der Ghettoisierung, als die Verbindung von humanistischer Kritik und theologischem Neubau, die Luther brachte, ihr in den Augen vieler endgültig auch das theologische Ansehen raubte. Luther war sich dieser Lage übrigens ansatzweise durchaus bewußt, aber er kämpfte noch, ohne den äußeren Erfolg zu sehen, den der rückblickende Historiker erkennt. Die Lage vor dem angedeuteten Durchbruch zeigt der Streit zwischen Luther und Eck um die Richter, denen das Protokoll der Disputation zur Entscheidung, wem der Sieg zuzuerkennen sei, unterbreitet werden sollte. Eck mußte auf den Papst, für den er kämpfte, als Richter verzichten; aber er setzte es durch, daß die Fachtheologen in Erfurt und Paris zu Richtern bestellt wurden. Luther dagegen wollte zunächst überhaupt nur die gebildete christliche Öffentlichkeit als Instanz haben; er wollte, daß die ganze Disputation im Druck veröffentlicht würde. Er ging so weit, daß er andernfalls überhaupt die Disputation verweigerte; gute Freunde mußten ihn dazu bewegen, von dieser Bedingung abzugehen, da er sonst das Wohlwollen aller, auch des Kurfürsten Friedrich, verlieren werde. Da beschränkte Luther sich darauf zu fordern, daß die Gesamtuniversitäten mit ihrer Laienmehrheit von humanistisch gebildeten Artisten, Ärzten und Juristen, nicht nur die Theologen von Erfurt und Paris, urteilen sollten. Aber auch dies mußte er



schließlich Herzog Georg überlassen, der im Sinne Ecks für die Theologischen Fakultäten entschied. Dies war ein formaler Sieg Ecks. Die realen Kräfteverhältnisse aber waren bereits andere; der heftige Streit über die Disputation, der sich an sie anschloß, und der gesamte Fortgang der Ereignisse zeigt, wo die größere öffentliche Macht bereits lag: nicht mehr eindeutig bei den Fachtheologen, sondern in der Bildungsöffentlichkeit.

Ich versuche nun die Grundzüge der Disputation über den Primat nachzuzeichnen. Vorangestellt seien zwei Thesen über den prinzipiellen Gegensatz der Standpunkte.

1) Eck vertritt den ekklesiologischen Standpunkt der spätmittelalterlichen Kircheninstitution, nach dem die irdische, „kämpfende“ Kirche nach göttlicher Stiftung ein hierarchisch verfaßtes, primatial geleitetes Gemeinwesen *sui generis* sei, und daß die göttliche Stiftung der Kirche bedeute, daß der Kirche für die Zeit ihrer irdischen Existenz die für die irdische Ordnung bestmögliche, nämlich die monarchische Verfassungsform gegeben sei. Eck vertritt diesen Standpunkt ohne ausgeprägten Papalismus, durchaus offen für eine gemilderte Fassung des Konziliarismus, und er vertritt ihn mit gleichzeitiger Bereitschaft zu im Systemrahmen bleibenden Kirchenreformen (Besinnung der Kirche auf ihre geistlichen Aufgaben, Kritik an Verweltlichung usw.).

2) Luther vertritt einen ekklesiologischen Standpunkt, der historisch im nichtinstitutionellen Christentumsverständnis spätmittelalterlicher, besonders mystischer Erbauungsliteratur wurzelt und der von Luther in Konzentration auf die theologische Exegese alt- und neutestamentlicher Texte vertieft und entfaltet worden ist. Er vertritt diesen Standpunkt so, daß er die ganze hierarchische und primatiale Verfassungswirklichkeit der Kirche seiner Zeit material unangetastet läßt, aber von jenem Christentumsverständnis her interpretiert. Die konkrete bestehende Kirchenverfassung ist für ihn das Gehäuse für die Entfaltung der eigentlichen Wirklichkeit des Christentums. Sie besteht, schlagwortartig kurz gesagt, in der Herzens-, Glaubens- und Liebesgemeinschaft der Christen mit dem menschengewordenen und stellvertretend für die Sünden der Menschheit ans Kreuz gegangenen Gottessohn und untereinander. Die Liebe ist es, die den Zusammenhang der inneren Kirchengemeinschaft mit der ganzen bestehenden Kirchenverfassung sichert: sie fordert Unterordnung unter alles, was nicht wider Gottes Gebot ist. So muß auch das Papsttum, selbst ein tyrannisches Papsttum, ertragen und anerkannt werden, weil es das wahre Wesen der Kirche nicht antastet. Nicht das Papsttum, sondern nur seine göttliche Stiftung durch Christus als unentbehrlicher, heilsnotwendiger Wesensbestandteil der Kirche wird bestritten. Damit bestreitet Luther aber das seit der alten Kirche, vor allem im Mittelalter entwickelte und zu dogmatischer Würde erhobene Selbstverständnis des Papsttums. Er entwirft auch bereits modellhaft das Bild einer dem Neuen Testament und der Alten Kirche gemäßerer, auf gegenseitige Liebe und Unterordnung und Treue zu Christus gegründeten Kirchenverfassung, ohne Gehorsamseide gegen den Papst. So würde, sagt er, die Ein-



heit der Kirche in Vielfalt, je nach den nach Ort und Zeit wechselnden Erfordernissen des Gottesgeistes, besser gewahrt sein als durch eine juristisch gesicherte monarchische Befehls- und Gehorsamsordnung nach dem Vorbild weltlicher Monarchien. Doch fordert Luther noch nicht reformerisch die Umbildung der Kirchenverfassung nach jenem besseren Modell.

Das ist der ekklesiologische Grunddissens, der allen Einzelargumentationen zugrundeliegt und der auch gleich am Anfang der Disputation in nuce zutagetritt. Die Frage, um die es geht, ist, welches der beiden Kirchenbilder sich auf die göttliche Autorität Christi berufen könne. Damit zugleich ist aber auch die Frage gegeben, welches der beiden Kirchenbilder die wahre und ununterbrochene Tradition der Kirche für sich habe. Denn das ist für beide Gegner, Luther wie Eck, unbestreitbar, daß die Kirche, so wie Gott sie gestiftet hat, auch unter Gottes Führung existiert und immer existiert hat. Luther so wenig wie Eck kann sich die Väter und die Kirchengeschichte entreißen lassen. Müßte Luther zugeben, daß die Väter oder auch nur die jüngere Kirchengeschichte in einer einzigen Periode ganz gegen ihn sprächen, so hätte er verloren; denn dann wäre ja die göttliche Stiftung gescheitert und damit eben erwiesen, daß es keine göttliche Stiftung war. So kommt also die kirchliche Wirklichkeit im zeitlich und räumlich weitesten Sinne in die Debatte hinein. Mit keiner Teilwirklichkeit kann ein zureichender Beweis geführt werden, und auch mit den bloßen Schriftworten, mit dem bloßen Kodex der göttlichen Willensverfügungen, kann der Beweis nicht geführt werden. Die Geschichte als ganze als das Feld des Wirkens Gottes muß die Verwirklichung des göttlichen Gesetzes erkennen lassen. So wird alles zum Disputationsstoff, Bibelworte, Bibelexegesen der Väter, die Wirklichkeit des Lebens der alten Kirche wie der Kirche des Mittelalters, Konzilien von Nicäa bis Konstanz, das Kirchenrecht, die griechische Ostkirche und das Schisma der Böhmen, sogar die Christen in Rußland unter den Tataren und die Thomaschristen in Indien. Und in allem geht es um die eine, doppelgestaltige Frage: Wie ist die Kirche nach Gottes in der Schrift erkennbarem Willen verfaßt, und wo ist diese so verfaßte Kirche in Raum und Zeit sichtbar? Alle anderen Fragen sind dieser Frage zugeordnet.

Ich fasse die verschiedenen, in Rede und Gegenrede immer wieder aufgenommenen Argumente in folgenden fünf Punkten zusammen.

- 1) Wie verhalten sich Schrift und Väter zueinander? Nach welchen Kriterien ist die Schrift auszulegen?
- 2) Welches ist die Vätertradition in der Primatsfrage?
- 3) Welches ist die Autorität des Konzils und überhaupt der Formalinstanzen Papst und Konzil in der Kirche?
- 4) Wo ist die authentische, wo die illegitime Tradition in der Kirchengeschichte, von der Urkirche an, in der Ost- und in der Westkirche?
- 5) Welche politisch-vernünftigen Gesichtspunkte haben in der Frage der Kirchenverfassung mitzusprechen, und an welcher Stelle sind sie in die Argumentation einzubringen?



Diese Aufgliederung läßt den lebendigen, dramatischen Charakter der Disputation zwar zurücktreten, hilft aber dafür besser zur sachlichen Orientierung; denn eine selbst geraffte Nacherzählung würde immer noch ins Uferlose führen und den einschläfernden Effekt haben, den die Disputation auf eine ganze Reihe der adligen Zuhörer hatte.

Alle fünf Themen klangen implizit oder explizit schon in *Ecks* eröffnendem Angriff auf Luthers Primatsthese an. Christus hat die Kirche nach dem Bilde der himmlischen Hierarchie, von der Dionysius Areopagita, der Zeuge der Apostelzeit spricht, hierarchisch-monarchisch verfaßt gestiftet; die Väter bestätigen das, die Ketzer bestreiten es. Eine Kirche ohne Haupt wäre ein Monstrum, allen Irrlehren schutzlos ausgesetzt. Darum ist auch in jüngerer Zeit die Leugnung der göttlichen Stiftung des römischen Primats durch Johannes von Tournai (in Paris) und Wyclif (in Konstanz) verurteilt worden.

1) Als erstes Hauptthema des Disputs tritt hieraus an den ersten beiden Tagen die Frage der Weise hervor, auf die die Begründung des Primats aus der Schrift gewonnen oder nicht gewonnen werden kann. Und diese Frage hält sich auch bis zum Schluß der ganzen Debatte als zentrale durch. *Luther* erklärt, nach der Schrift sei die kämpfende Kirche ein Reich des Glaubens, und ihr Haupt und Fundament sei der zum Himmel erhöhte Christus. Paulus schließe die Berufung auf einzelne Apostel ausdrücklich als die Kirche spaltend aus, und Christus verbiete seinen Jüngern in der Rangstreitperikope ausdrücklich jede Herrschaft untereinander. In diesem Sinne werden von Luther im Lauf der Disputation auch das Felswort Matth. 16, der Weidebefehl Joh. 21 und andere Schriftworte ausgelegt, und Luther führt für sein Verständnis eine Reihe von Kirchenvätern an. Die Schrift wird also als den Primat ausschließend ausgelegt. Dagegen stellt *Eck* nun eine den Primat einschließende Exegese; er arbeitet dabei vor allem mit zwei Methoden: erstens mit dem Mittel der Distinktion, zweitens mit dem Zitat von Vätern und Kirchenrechts-, Theologen- und Konzilstexten von der Urkirche an – seine ältesten Zeugnisse sind der bei Pseudoisidor überlieferte Brief des Pseudoklemens von Rom an den Herrnbruder Jakobus, ein pseudoisidorischer Brief des Papstes Anaclet aus dem 1. Jh. und der Pseudodionys zugeschriebene Brief über den Heimgang der Apostel; sein jüngstes Zeugnis ist die Verurteilung der entsprechenden Sätze Wyclifs und Hus' durch das Konstanzer Konzil. Diese Vätertradition wird als authentische Auslegung der Schrift dargestellt. Alles was Luther sage, sei richtig: unbestritten sei Christus im Himmel das caput und fundamentum principale der kämpfenden Kirche. Das schließe aber nicht im geringsten die aus Schrift und kirchlicher Überlieferung zu beweisende Stiftung eines caput und fundamentum subordinatum aus. Eck kann dafür auch ganz gute Argumente anführen. Wenn Luther selbst einmal darauf hinweise, daß das himmlische Jerusalem nach Apc. 21 auf den Grund der 12 Apostel, also nicht auf Petrus allein, außer auf den einen Grund Christus gegründet sei, so habe er damit zugestanden, daß ein zweites Fundament nicht das Hauptfundament Christus zunichtemache. Durch Distinktion könne man also die Paulusworte



über das eine Haupt und Fundament Christus mit dem Apokalypsewort über die 12 Fundamente und mit den primatial zu verstehenden Evangelienworten versöhnen, und so bestehe auch Harmonie zur kirchlichen Tradition. Die andere Distinktion, die Eck vornimmt, dient der Entkräftung der Schriftzeugnisse Luthers für die Gleichrangigkeit und Selbständigkeit der Apostel. Gewiß waren die Apostel alle gleich und gleichermaßen von Christus erwählt – in ihrem Apostelamt und priesterlichen Ordo. Nicht gleich aber waren sie in der Leitungs- und Administrationsgewalt; diese habe Christus für die Gesamtkirche Petrus verliehen. Ohne Distinktion werde die Schrift widersprüchlich und zur Quelle von Irrlehren; sie werde zum tötenden Buchstaben. Durch rechte schriftgemäße Distinktion aber im Lichte der kirchlichen Tradition werde man ihres lebendigmachenden Geistes teilhaftig. So habe schon Arius sich an das Wort „der Vater ist größer als ich“ geklammert und sei zum Ketzer geworden; Athanasius habe den Satz durch Distinktion orthodox erklärt: der Sohn ist nach der Menschheit geringer als der Vater, nach der Gottheit aber sind der Vater und der Sohn eins. Hilfsweise verweist Eck an einer Stelle noch auf das Traditionsprinzip. Der Primat sei Petrus Matth. 16 nur verheißen worden; auf Luthers Frage, wo er ihm dann verliehen worden sei, antwortet er mit dem Weideauftrag Joh. 21. Angenommen aber, hieraus lasse sich keine Primatsverleihung herauslesen, so genüge doch Mt. 16, denn Christi Verheißungen seien wahrhaftig, und nach einem schönen Wort Innozenz' III. habe Christus viele Dinge getan, die nicht geschrieben seien.

Luther erklärt dagegen Ecks Distinktionen für reine, nicht schriftbegründete Erfindungen menschlichen Verstandes (wenn die Apostel Apc. 21 die 12 Grundsteine des himmlischen Jerusalem genannt werden, so ist dies eben ein *Schriftwort* und keine zur Schrift *hinzugetane* Distinktion: für den Primat Petri gebe es kein entsprechendes Wort). Wo die Schrift offen und deutlich rede, müsse sie in ihrem Wortsinn angenommen werden, und kein Väterwort habe gegen das Schriftwort Autorität. „Ich lasse mich nicht durch die geringere von der höheren Autorität abbringen“; „Gottes Wort geht allen Menschenworten vor“. Und nur der buchstäbliche (theologische) Sinn der Schrift habe theologische Beweiskraft (für dies Prinzip kann Luther sich auf gute theologische Tradition, u. a. auf Thomas von Aquino berufen, und Cajetan als guter Theologe hat das auch anerkannt). Allegorisch-spirituelle erbauliche Betrachtungen der Väter kämen als theologische Beweise nicht in Frage. Damit lehnt Luther aber nicht im geringsten die Väterauctorität ab und stellt kein Schriftprinzip auf, das zur Tradition gegensätzlich wäre. Er stellt nur ein hermeneutisches Prinzip auf, für das er sich auf gute Zeugen, u. a. auf ins Kirchenrecht aufgenommene Worte Augustins berufen kann: die Väter sind als Kommentatoren der Schrift von der Schrift her zu verstehen, die sie auslegen, nicht umgekehrt. Der lebendigmachende Geist ist für Luther ein ganz anderer als der der distinguierenden Exegese im Lichte der Tradition. Es ist der in den buchstäblich klaren Gottesworten der Schrift



selbst verborgene, dem schlichten nicht distinguierenden Glauben an diese Worte zugesagte Geist.

Die Disputation erweist ihr beträchtliches Niveau schon darin, daß sie den Gegensatz als einen bibelhermeneutischen sichtbar macht. Und es ist nicht so, daß Luther nur über gute, Eck nur über schlechte Schriftargumente verfügte, obwohl klar ist, daß Luther im ganzen der stärkere Exeget ist. Eck glaubt einfach noch zu viele traditionelle Väterexegesen; er hat nicht in der Weise Luthers gründlichste Exegese getrieben. Aber er kennt die Bibel doch recht genau und kann Luther eine Menge bibeltheologischer Einwürfe machen, und Luther seinerseits muß besonders zu Matth. 16 ja durch Zusammenhangsexegese und den Verweis auf den Kontext der Gesamtschrift erst deutlich machen, daß der *buchstäbliche* theologische Sinn hier gerade nicht der sei, der bei bloßer Lektüre des Felswortes an Petrus als der buchstäbliche erscheint, und auch er beruft sich hierfür auf eine seine Exegese bestätigende Vätertradition. Mt. 16 konnte so noch ein paar Jahrhunderte lang den Katholiken als ein Grundwort für ein besonderes Petrusamt gelten.

2) Damit ist der zweite, kürzer zu behandelnde Punkt erreicht, an dem die Debatte für beide Redner zu neuen Erkenntnissen führte: welches ist die Vätertradition in der Primatsfrage? Beide Kontrahenten gehen von der globalen These aus, die Väter und damit die Kirche ständen so gut wie einhellig auf ihrer Seite. Luther meint, gegen ihn stünden nur Worte der Päpste oder ihrer Behörde, der Kurie, die in eigener Sache ohne Autorität seien, und diese ganze primatiale Überlieferung habe überhaupt erst dadurch scheinbar gesamtkirchliche Bedeutung erlangt, daß durch die Kodifikation des päpstlichen Rechtes im 12./13. Jahrhundert mehr oder weniger obsolete Primatstexte der Vergessenheit entrissen und zur Grundlage des kirchenrechtlichen Schulunterrichts gemacht worden seien. Eck dagegen stellt sich dieser Minimalisierung der Primatstradition damit entgegen, daß er eine imponierende primatiale Traditionskette von dem heiligen Papst und Märtyrer Anaklet im 1. Jahrhundert über Cyprian, Ambrosius, Hieronymus, Augustin, Chrysostomus, Beda, Bernhard von Clairvaux bis zu Bonifaz VIII., dem Urteil Johannes XXII. über Marsilius von Padua und dem Konstanzer Konzilsurteil über Wyclif und Hus vorführt. Der Streit geht nun um die Zuverlässigkeit der vorgeführten Einzelargumente, und ein wesentliches Ergebnis der Disputation ist es, daß beide Gegner kräftig Federn lassen müssen. Dabei muß Eck jedenfalls für das Urteil humanistisch gebildeter Zuhörer wegen der Kritiklosigkeit, mit der er unechte Zeugnisse annimmt, und wegen seiner historisch-interpretativen Schwäche bei einigen echten Zeugnissen die größere Schlappe hinnehmen. Luther dagegen kann den Eindruck bei vielen Zuhörern, zumal den weniger Gebildeten, die das Gewicht der historischen Kritik so nicht ermessen konnten, nicht vermeiden, daß gegen ihn doch nicht nur eine römische Partikulartradition, sondern eine recht breite, im Westen sogar jedenfalls in der jüngeren Zeit einhellige kirchliche Tradition stehe.



*Luthers* Argumente sind teilweise sehr stark. So erkennt er aus inneren Kriterien, daß der pseudoisidorische Text des urkirchlichen Papstes Anaklet unmöglich von einem Mann des 1. Jahrhunderts geschrieben sein könne, und Eck kann darauf nur rhetorisch erwidern, er stehe aber in allen Rechtsbüchern, und man dürfe der juristischen Fakultät nicht unterstellen, sie arbeite mit falschen Grundlagen. Luther kann u. a. zeigen, daß Cyprian und Augustin keinesfalls als Primatszeugen in Anspruch genommen werden können. Er kann mit der Ablehnung des Titels „universalis papa“ durch Gregor I. im Titelstreit mit dem Patriarchen von Konstantinopel immerhin Eindruck machen, und Eck läßt hier wieder seine Kritikschwäche erkennen, wenn er dagegen aus dem Kirchenrecht ein primatiales Gregorwort zitiert, das in Wahrheit von Gregor IV. (9. Jh.) stammt. Luther erkennt dies nicht, sieht aber die Differenz zu den anderen Worten Gregors I. und schiebt Eck die Aufgabe zu, Worte des Papstes zuerst miteinander zu versöhnen, ehe er ihn zum Zeugen für einen Jurisdiktions-, nicht nur Ehrenprimat göttlichen Rechtes über die Gesamtkirche mache. Von großer Bedeutung ist auch, daß Luther historisch mit der Verfassungswirklichkeit der alten Kirche argumentieren kann, z. B. mit der Zurückweisung der Ansprüche Viktors I. im Passahstreit des 2. Jh.s, mit den eindeutig nichtprimatialen Zeugnissen Cyprians und des Konzils von Nicäa über die altkirchliche Weise der Bischofswahl durch Volk und Klerus, unter Beteiligung der Nachbarbischöfe, ohne Beteiligung des römischen Bischofs.

Man kann gewiß sagen, daß *Luthers* Argumente auf der Leipziger Disputation, zusammen mit anderer älterer, aber erst nach *Luthers* Auftreten zu großer Resonanz gelangter humanistisch historischer Kritik wie etwa der Laurentius Vallas an der Donatio Constantini, dem Papsttum auf die Länge wirksam den Anspruch auf seine geschichtliche Kontinuität geraubt haben und daß die Aufgabe der Begründung des Papsttums viel stärker als vorher in die Schriftexegese verlegt wurde. Aus der Aporie hat dem Papsttum, zusammen mit der Mt. 16-Exegese, nur das Traditionsprinzip und der Gedanke der impliziten und expliziten Offenbarung, später auch der romantische Begriff der Geschichte als eines organischen Entwicklungsprozesses geholfen; aber all diese Hilfsbegriffe sind fragwürdig, wenn Mt. 16 nicht mehr eindeutig als zuverlässige Primatsbegründung gelten kann, und so ist die Diskussionslage für die Katholiken heute noch und wieder schwierig.

Dagegen kann *Eck* Luther eindeutig bloßstellen hinsichtlich der jüngeren Tradition der Kirche, und hier kommt es in der Disputation zu dem eigentlichen aufsehenerregenden Eklat. Es läßt sich nun einmal nicht leugnen, was Eck von Anfang an einfließen läßt und worauf er immer deutlicher hinaus will: Schon das Konstanzer Konzil hat die Sätze, mit denen Wyclif und Hus den Primat des Papstes über die Gesamtkirche kraft göttlicher Stiftung leugneten, in die von ihm aufgestellten Listen verurteilten Irrtümer aufgenommen. Eck und Luther haben lernen müssen, daß es nicht eine einhellige, sondern zwei altkirchliche Traditionen in der Primatsfrage gibt, und Luther steht in dieser Frage für kritische Hörer eindeutig als der stärkere da, der



sich auf die bessere Tradition stützen kann; aber Eck hat die gewichtige jüngere Tradition der großen Instanzen der lateinischen Kirche für sich. So kommt es

3) zum Streit über die Autorität des Konstanzer Konzils und überhaupt der Formalinstanzen Papst und Konzil in der Kirche. Hier wird Luther in die Ketzerrecke gedrängt, obwohl er sich mit allen Kräften dagegen wehrt, weil er aufgrund seines frühen Traditionsprinzips und seines frühen Kirchendenkens, aber auch aus bleibender sachlicher Notwendigkeit seinen Zusammenhang mit der alten und der jüngeren Gesamtkirchengeschichte behaupten muß und im Konzil, an das er ja gegen den Papst appelliert hat, immer noch die legitime oberste irdische Instanz der Kirche auch in Glaubensfragen sieht.

Luther stellt eine ganze Reihe von mehr oder weniger unglücklichen Justifikationsversuchen an. a) Zunächst weist er auf christlich und evangelisch lautende Artikel Hus' hin, die in dem fraglichen Irrtumskatalog enthalten seien (z. B. „es gibt nur eine allgemeine Kirche, nämlich die Gesamtheit der Prädestinierten“); diese Artikel könne ein christliches Konzil schlechterdings nicht verurteilen. Überhaupt habe die Kirche sich bei der Erklärung des Glaubens an die ein für allemal geschehene Offenbarung zu halten; sie könne ohne neue Offenbarung keinen neuen Glaubensartikel setzen. Und das gelte auch in der Primatsfrage: was Bonifaz VIII. und die Inquisitoren, die Verfasser von Irrtumskatalogen schrieben, könne wider die Wirklichkeit der Kirche, wie sie bis dahin bestand, nicht Glaubensautorität beanspruchen. Nach Meinung der Väter wie der Kanonisten (Panormitanus) habe die bessere Autorität auch gegenüber Papst, Konzil und Kirche den Vorrang, selbst wenn ein einzelner sie vorbringe. Luther kann sich hier in der Tat auf in seiner Zeit noch lebendige Theorien berufen, nach denen die Kirche in einem solchen theoretischen Fall eben in dem Einen mit der besseren Autorität, nicht in der Mehrheit spreche. Aber es bleibt das peinliche Faktum: Luther muß nicht einen theoretischen, sondern den Realfall behaupten: Konstanz hat ja geurteilt. Das hält Eck ihm vor, und das will Luther in Leipzig noch nicht zugeben. So versucht er b) das Konstanzer Konzil in einem mühseligen, doch interessanten Justifikationsverfahren zu entlasten, indem er drei Argumente anführt. Es ist

1. Die Fälscherhypothese. Die fraglichen christlichen Artikel seien unecht (auf unauthentische Weise in den Irrtumskatalog hineingeschmuggelt worden). Eck kann leicht auf die gute Überlieferung der Konzilstexte hinweisen. Historisch hat er recht; die Abzweckung des von Luther auch schon zur Rettung des päpstlichen Ansehens gegenüber päpstlichen Erlassen verwendeten Fälscherarguments ist eine andere: die legitimen kirchlichen Instanzen sollen entlastet, zum Guten hin interpretiert werden. Es gibt Menschlich-Allzumenschliches in dem Beamtenapparat, mit dem die Kirche bei der Herstellung ihrer Erlasse arbeiten muß. Da spricht nicht immer die Kirche selbst, sondern es kann sich etwas einschleichen, eingeschmuggelt werden. 2. Luther weist darauf hin, daß es von ketzerisch bis anstoßerregend viele Abstufun-



gen kirchlicher Zensuren gebe. Für jeden einzelnen Artikel müsse die genaue Zensur festgelegt werden; vielleicht seien die fraglichen Husartikel und speziell der Primatsartikel gar nicht als offen ketzerisch, sondern nur als anstoß-erregend zensiert worden. Und über diesen Gedanken findet er schließlich die Brücke von der institutionellen Ekklesiologie Ecks und der päpstlich-konziliaren Tradition zu seiner eigenen Lehre von der Kirche als der geistlichen Glaubens- und Gütergemeinschaft Christi und der Christen: Anstoß-erregend, Skandalon kann schließlich und muß nach dem Neuen Testament Christus selbst, das Evangelium selbst sein. Christus kann auch unter den Menschen, die die äußere Kirche bilden, Anstoß erregen. Papst und Konzil sind Menschen, und man muß wenigstens grundsätzlich zugeben, daß auch das Konzil irren kann. Luther bekennt sich hier einschränkend noch einmal ausdrücklich dazu, daß das Konzil in Glaubensfragen Autorität habe – nur das will er zugestanden haben, daß es auch irren *kann*, besonders in Fragen, die nicht den Glauben betreffen. Ein mühseliger Versuch, die frühe Traditions- und Institutionstreue noch zu wahren; denn, wie Luther bald nach Leipzig offen zugeben wird: Konstanz hat bei der Verurteilung einiger der Sätze Hus' eben in Glaubensfragen geirrt. Unfehlbar, untrüglich ist allein das Wort Gottes in der Schrift – das Konzil ist wie die Kirche Geschöpf dieses Wortes und nur so lange infallibel, wie es eben dies bleibt, Geschöpf des Wortes, ihm untergeordnet. *Eck* dagegen erklärt, ein rechtmäßig versammeltes allgemeines Konzil genieße die von Christus verheißene Assistenz des Gottesgeistes, könne darum in seinen Entscheidungen nicht irren und habe bei Christen Anspruch auf Glaubensgehorsam. Bekenne sich Luther nicht hierzu, so sei er für ihn wie ein Heide und Zöllner. Worauf *Luther* noch einmal die Schriftworte vorführt, die für ihn einen Primat iure divino ausschließen, und zu *Eck* sagt, widerlege er diese Argumente nicht, so halte er, Luther, ihn für einen Theologen, der nicht recht über die Schrift denke, d. h. faktisch für einen nichtkatholischen Theologen.

4) Die Debatte über die ältere und jüngere Tradition hat deren Uneinheitlichkeit in der Primatsfrage gezeigt. So ergibt sich, und dies ist ein weiterer Hauptgegenstand des Streits, die Frage nach der legitimen und nach der illegitimen Tradition in der Kirchengeschichte. Denn auf die Tradition kann, wie gesagt, keiner verzichten, weder Luther noch Eck, ohne des Unrechts überführt zu werden. Ich fasse dies in aller Kürze zusammen. *Eck* will Luther als einen Parteigänger der schismatisch-häretischen Böhmen entlarven; der Vorwurf hat polemische Kraft und politische Brisanz, denn die Hussiten gelten landläufig im Westen und zumal in ihrer unmittelbaren Nachbarschaft als Erzketzer; die hussitischen Kriegszüge und der Reichskrieg gegen Böhmen sind auch unvergessen. *Luther* reagiert darauf durchaus betroffen und erklärt zunächst, er billige das Schisma der Böhmen nicht; es sei ein Verstoß gegen die Liebe als das oberste göttliche Recht und Grundgesetz der Kirche, selbst wenn die Böhmen recht hätten. Er hält der partikular-lateinischen Tradition Ecks aber die historische und ökumenische Weite der Kirchengeschichte entgegen. Die Urkirche habe 20 Jahre lang ohne römi-



schen Primat gelebt, ehe Petrus nach Rom kam; die alte Kirche habe keinen Primat gekannt, und die griechische Ostkirche anerkenne ihn bis heute nicht: sei der Primat eine Stiftung Christi, so seien alle altkirchlichen und griechischen Väter zur Hölle verdammt; ja auch die gegenwärtig an den Enden der Erde, in Rußland, in Indien lebenden Christen könnten nicht selig werden. Eine solche These ohne eindeutigen Beweis aufstellen heiße aber aufs schwerste gegen das göttliche Recht der Liebe verstoßen; das sei schismatische Haltung. Die jüngere westliche Kirche tue das auch nicht: bei allem Beharren auf dem Primat würden die Griechen rechtlich doch nicht als Ketzer behandelt, sondern – auch dies noch fälschlich – als Schismatiker, und noch 1453 seien nichtunierte Griechen nach Italien geflohen und dort als Christen aufgenommen worden. Gerade an diesem Punkt der Beurteilung der griechischen Kirche wird der Streit auf beiden Seiten besonders erregt; es ist für beide kein Scheinargument, sondern ein neuralgischer Punkt, an dem das ganze Kirchenverständnis auf dem Spiel steht. *Eck* bezeichnet die Griechen eindeutig als Ketzer und Glaubensabtrünnige mindestens von dem Zeitpunkt an, zu dem sie sich dem römischen Primat entzogen hätten, weist auf die Schriften des Thomas von Aquino und anderer über die Irrtümer der Griechen hin und beklagt den Abfall der Griechen von der heuchlerisch zuletzt 1439 in Florenz geschlossenen Union, in der die Griechen den Primat anerkannt hatten. Der Verlust des Kaiserreiches sei göttliche Strafe für den Glaubensabfall. Für *Luther* bedeutet eine solche Position, wie *Eck* sie hier einnimmt, einen radikalen Abfall vom genuin christlichen Verständnis der Kirche, wie er der falschen Lehre vom Papstprimat göttlichen Rechts gemäß ist: hier wird das geistliche Wesen der Kirche mit weltlicher Macht vermischt. Die ganze jüngere, primatiale Tradition der römischen Kirche, das gesamte hiervon beeinflusste jüngere Kirchenrecht gilt ihm als suspekt, ja z. T. offen widerchristlich: hier hat sich der göttlichen Verhängnis ein fundamentaler, den Glauben verfälschender Irrtum immer weiter ausgebreitet, und gegenüber dieser Fehlentwicklung gilt es, der lateinischen Kirche ihren geistlichen Charakter und ihre ökumenische Weite wieder bewußt zu machen. Noch ist *Luther* in Leipzig nicht so weit, daß er glaubte, dies könne nur durch Revolution gegen das Papsttum geschehen. Noch will er den Primat in der *lateinischen* Kirche geduldet haben – weil Gott ihn zugelassen habe, und um der Liebe und Eintracht der Christen willen. Aber die un begründete und kirchenzerstörende falsche Begründung des Primats auf Worte Christi, seine Hochstilisierung zu einem heilsnotwendigen Glaubensartikel muß aufgegeben werden. Nur in gegenseitiger Liebe und Duldung und gemeinsamem Hören auf die oberste Autorität der Kirche, das untrügliche Wort Gottes, kann das christliche Gemeinwesen sicher existieren; andernfalls entartet die in ihm bestehende Herrschaft zur Tyrannis, und dabei drohen Unfrieden und Revolution.

5) Das sind nun schon auch Argumente der politischen Vernunft, und dieser Aspekt der Disputation, mit dem ich schließe, ist nicht unbedeutend. *Luther* ist noch nicht aktiver Kirchenreformer, aber er hat bereits ein Modell



einer reformierten, dem Neuen Testament, dem geistlichen und ökumenischen Charakter des Christentums gemäßer Kirchenverfassung, ohne Befehls- und Zwangsgehorsamsordnung, entworfen und vorgetragen. Geistliche Freiheit funktioniert besser als Tyrannei – das ist die These. *Eck* dagegen hat von Anfang an ein politisches Argument an zentraler Stelle in seine Argumentation einbezogen. Schon im weltlichen Bereich gelte der Satz: Nur ein monarchisch verfaßter Staat ist vor dem Chaos geschützt. Die irdische Kirche sei ein Gemeinwesen wie andere, obwohl eigener Art: Christus mußte ihr, als er gen Himmel fuhr, die bestmögliche Verfassung geben, um sie vor dem Chaos, vor der Zerreißen durch Schismen und Häresien zu schützen. *Luther* hatte dagegen ganz anders gesagt: Gerade um Schismen zu verhüten, habe Paulus an die Korinther die Berufung auf einzelne Apostel verboten und auf das eine Fundament der Kirche Christus verwiesen. Christus im Himmel, den Gläubigen allezeit geistlich gegenwärtig, sei ein sicherer Monarch als ein irdisches Oberhaupt. Die geistlichen Güter der Kirche, Worte, Glaube, Liebe, seien die allerbesten und beständigsten Dinge, beständiger als alle irdischen Güter. Niemals könne die Kirche, wenn sie aus diesem ihrem Grunde lebe, ein Chaos werden.

Dagegen argumentiert *Eck* nun mit der allgemeinen politischen Erfahrung: *Luther* habe vielleicht nie in einer Provinz ohne Monarchen gelebt – sonst wüßte er, daß der Verzicht auf Monarchie alles andere sei als Sicherung gegen Unordnung. Offenbar argumentieren *Eck* und *Luther* auf grundsätzlich verschiedener Ebene. Aber *Luther* ist noch fest überzeugt, daß die wahre geistliche Christenheit auch irdisch ordentlich leben kann, auch in der äußeren Gesamtkirchenheit. Und er ist von *Ecks* politischem Argument auch auf der weltlichen Ebene nicht überzeugt. Er weist *Eck* auf die Bündnisse hin, die ohne Haupt funktionieren; er weist auf das pluralistische europäische Staatensystem hin, Frankreich, Spanien, Ungarn, die ohne gemeinsames Haupt doch miteinander leben könnten. Das ist freilich ein fragwürdiges Argument, dem gegenüber *Eck* es leicht hat, auf den jahrhundertlang eingewurzelten Haß und die Kriege zwischen England und Frankreich, auf die Kriege zwischen Frankreich und Spanien um Neapel hinzuweisen. Man kann sagen, daß *Luther*, sozusagen neuzeitlich, den Staatenpluralismus als eine Ordnung hinnimmt, die grundsätzlich funktionsfähig ist, während *Eck* mittelalterlich und wiederum ganz modern an die politische Notwendigkeit zentraler Entscheidungsinstanzen glaubt. Für unser Thema ist aber die andere Beobachtung wichtiger, daß für *Eck* das Argument der politischen Vernunft auch ekklesiologisch grundlegend ist, während es für *Luther* nur marginalen, das aus Schrift und Kirchengeschichte Festgestellte erläuternden Charakter hat. Auch ohne das politische Argument ist seine ekklesiologische These konsistent begründet: in geistlicher, ökumenischer Freiheit ist die Kirche vor Schismen sicherer als durch nicht authentisch zu begründende Herrschaft, die vielmehr Schismen erzeugt.

Das ist der theologische, historische und politische Gehalt der Leipziger Disputation. Über ihren Ertrag, über die Frage, wer recht behalten habe,



entspann sich alsbald ein lebhafter Streitschriftenkrieg, an dem sich viele Autoren beteiligten. Kein Zweifel, daß Luthers Argumente auf viele Humanisten nachhaltigen Eindruck machten; kein Zweifel auch, daß die Entscheidung zwischen zwei verschiedenen Kirchenbildern durch sie zunehmend unausweichlich wurde. Luther selbst wurde sich in der Folge des ganzen Gegensatzes zur jüngeren Kirche auch des Konstanzer Konzils, nicht nur des Papstes, bewußt, und wie er zu wählen hatte, war klar. Andere aber, vor allem Herzog Georg von Sachsen, der bis Leipzig Luther wohlgesonnene Patron der Disputation, optierten für die alte, d. h. die jüngere Kirche ihrer Vorfahren. Die Altgläubigen hatten sich, auf diesem Wege ist Leipzig eine wichtige Station, in Verteidigung ihrer Kirche mit besseren Gründen als bisher zur römisch-katholischen Konfessionskirche zu formieren. Das ist die *große* historische Linie. Für die unmittelbar folgende Reformationsgeschichte ist noch bedeutsamer und verhängnisvoller dieses: damit, daß Herzog Georg nun zu diesen Altgläubigen gehörte, ist der historische Ausgangspunkt für die chaotischen, teilweise blutigen Konflikte der 20er Jahre in den verschachtelten sächsischen Territorien gegeben, die beide von der evangelischen Prediger- und Volksbewegung erfaßt wurden, aber eine gegensätzliche Religionspolitik betrieben.



# Die Borromäusenzyklika von 1910 und ihr Widerhall in Preußen

Von Gisbert Knopp

Mit den als Reaktion auf eine päpstliche Verlautbarung recht ungewöhnlichen Worten wie „Donnerwetter! Das ist stark!“ oder „ganz unerhörte Frechheit“ gab Kaiser Wilhelm II. unmißverständlich seinen Unmut über die mit Datum vom 26. Mai 1910 von Papst Pius X. erlassene sogenannte Borromäusenzyklika wieder.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Nachweis der Zitate vgl. weiter unten. – Als Grundlage der Untersuchung dienten die Akten:

I. des *Politischen Archivs des Auswärtigen Amtes* in Bonn (zit.: AA): Päpstlicher Stuhl (zit.: päpstl. St.) Nr. 12 secr. Bd. 1–5 betr.: Die Enzykliken des Papstes, Zirkulare des Staatssekretärs; Päpstlicher Stuhl Nr. 6 secr. Bd. 1–2 betr.: Die Beziehungen zwischen Preußen und dem Vatikan; Kgl. Preussische Gesandtschaft beim Päpstl. Stuhl (zit.: Preuß. Ges.) 469 betr.: Enzyklika vom 26. 5. 1910; 424 betr.: Staatssekretariat.

II. des *Historischen Archivs der Stadt Köln* (zit.: HASTK): 1006 Depositum Karl Bachem Nr. 293a betr.: Borromäus-Enzyklika, Offizielles und Korrespondenz.

Von katholischer und evangelischer Seite ist zu dieser Angelegenheit eine Reihe zeitgenössischer z. T. stark polemischer Schriften erschienen, so u. a.: *M. Hage* [Hugo Görder], Die Borromäus-Enzyklika und ihre Gegner, Wiesbaden 1910; *Clericus Rhenanus*, Der hl. Karl Borromäus und das Rundschreiben Pius' X. vom 26. Mai 1910. Zur Aufklärung des katholischen Volkes, Mainz 1910; *B. Mock*, Die Hetze gegen die Borromäus-Enzyklika, Paderborn 1910; *J. Diefenbach*, Rechtfertigung der Borromäus-Enzyklika Pius' X. durch evangelische Prediger und Gelehrte, Mainz 1910. – Aus antiultramontaner Sicht: *J. Schnitzer*, Borromäus-Enzyklika und Modernismus, Frankfurt 1911 (Flugschriften des antiultramontanen Reichsverbandes Nr. 10). – Als Überblick: *J. Schneider* (Hrsg.), Kirchl. Jahrbuch für die evangel. Landeskirchen Deutschlands und ein Hilfsbuch zur Kirchenkunde d. Gegenwart 38, 1911, S. 117–128; *H. A. Krose* (Hrsg.), Kirchl. Handbuch für das kath. Deutschland 3, 1910–1911, S. 107–115. – Wichtig wegen der Wiedergabe zahlreicher Zeitungsartikel: *H. Winter*, Das Zentrum und die Borromäus-Enzyklika, Halle 1911 (Flugschriften des Evgl. Bundes zur Wahrung d. dtsh.-protest. Interessen Nr. 304–307). – Wenig objektiv: *R. Kralik*, Allg. Gesch. d. Neuesten Zeit von 1815 bis zur Gegenwart Bd. 5, Graz u. Wien 1922 (J. B. v. Weiß – R. Kralik, Weltgesch. Bd. XXVII). – Materialreich und gut: *Karl Bachem*, Vorges., Gesch. u. Politik d. dtsh. Zentrums-*partei VII*, Köln 1930. – Wohl basierend auf *K. Guggenberger*, Borromäus-Enzyklika: LThK II, 1931, Sp. 480 übernehmen das falsche Erscheinungsdatum der Enzyklika (29. statt 26. Mai): *H. Jedin*: LThK II, 1958, Sp. 613; *P. A. Walz*, Andreas Kardinal Frühwirth (1845–1933). Ein Zeit- und Lebensbild, Wien 1950, S. 33; *G. Franz-Willing*, Die Bayerische Vatikangesandtschaft 1803–1934, München 1965, S. 100, 116; *R. Lill*, Der Kampf d. röm. Kurie gegen den „praktischen Modernismus“: Die päpstl. Autorität im kath. Selbstverständnis d. 19. und 20. Jh., hrsg. E. Weinzierl, Salzburg-München 1970, S. 121; *derselbe*, Der dtsh. Katholizismus zwischen



Der Papst hatte den 300. Jahrestag der Heiligsprechung des großen Kardinals Karl Borromäus, Erzbischofs von Mailand, zum Anlaß genommen, einen weiteren Beitrag zum Kampf gegen den Modernismus zu leisten. In einer Enzyklika, beginnend mit den Worten: „*Editae saepe Dei ore sententiae*“<sup>2</sup> preist er die Verdienste des Heiligen um die Reinerhaltung und die Erneuerung des kirchlichen Lebens und hebt ihn gegen die falschen Reformer ab, die damaligen sowohl wie die Modernisten der Gegenwart. In großen Zügen den Hintergrund zeichnend, vor welchem sich das Werk des Heiligen abspielte, wirft die Enzyklika den „restitutores“ jener Zeit Hochmut und Aufruhr gegen die kirchliche Autorität und blinde Abhängigkeit von den Fürsten vor. Die für die Schilderung der protestantischen Reformation des 16. Jahrhunderts benutzten Worte waren in höchstem Maße ungeschickt gewählt und entsprachen allzusehr barocken Ausdrucksformen früherer Jahrhunderte, die bei nüchternen Menschen des 20. Jahrhunderts Befremden hervorrufen mußten.

In Deutschland waren sie dazu geeignet, das bereits zweifach – im Reich bei der Abstimmung über das Erbschaftssteuergesetz, in Preußen bei Behandlung der Wahlrechtsvorlage – erprobte Bündnis der Konservativen mit dem Zentrum in Gefahr zu bringen. Nutznießer dieser Situation waren vor allem die Liberalen und die aggressiven Kräfte im „Evangelischen Bund“, denen ohnehin der „schwarzblaue Block“ ein Dorn im Auge war.<sup>3</sup> Kirchenpolitisch stand die kurz als „Borromäusenzyklika“ gekennzeichnete Schrift in einer Reihe von päpstlichen Kundgebungen zur Bekämpfung des Modernismus, die mit dem Dekret „*Lamentabili sane exitu*“ des Heiligen Offiziums vom 3. Juli 1907 eröffnet worden waren.<sup>4</sup> Von großer Bedeutung in mancherlei Beziehung war die Enzyklika „*Pascendi dominici gregis*“ vom 8. September 1907, die die Tendenzen des Modernismus aufwies, ihn als „Sammelbecken aller Häresien“ brandmarkte, um schließlich Maßregeln zu seiner Unterdrückung zu treffen.<sup>5</sup> Als letztes Instrument des Kampfes folgte schließlich am 1. September 1910 das Motuproprio „*Sacrorum antistitum*“, das dem größten Teil der katholischen Geistlichen, besonders den mit einem kirchlichen Lehramt betrauten, den – zunächst zur jährlichen Erneuerung vorgesehenen – Eid vorschrieb, der „modernistischen“ Richtung der Theologie abzuschwören, und eine enge Überwachung der theologischen Schriften und Universitätsvorlesungen anordnete.<sup>6</sup>

Die oben genannten vier Programmschriften sowie ihre Tendenz als Ganzes lassen Rückschlüsse auf den Stellenwert und den Zweck der Borromäusenzyklika ziehen. Sie schließen eines mit Sicherheit aus, was seiner-

Kulturkampf und 1. Weltkrieg: Hdb. d. Kirchengesch., hrsg. v. H. Jedin VI, 2, 1973, S. 525; Kurt Riezler, Tagebücher, Aufsätze, Dokumente, hrsg. K. D. Erdmann, 1972, S. 170 Anm. 1.

<sup>2</sup> Acta Apostolicae Sedis II, 1910, S. 357–380 (lat. Text); S. 381–403 (ital. Übers.).

<sup>3</sup> Für den polit. Hintergrund vgl.: E. R. Huber, Dtsch. Verfassungsgesch. seit 1789 IV, (1969), S. 322 ff., 380 ff.

<sup>4</sup> Acta Sancta Sedis 40, 1907, S. 470 ff.

<sup>5</sup> Ebd. S. 593 ff.

<sup>6</sup> Acta Apostolicae Sedis II, 1910, S. 655 ff.



zeit von bestimmten Gruppen ernsthaft behauptet wurde, nämlich: eine bewußte Beleidigung der Protestanten, näherhin der Protestanten Deutschlands. Der Kampf in den deutschen Ländern galt mehr dem *praktischen* als dem *theologischen* Modernismus, der zwar seine Wurzeln in dem Agnostizismus Kants, in der Immanenz- und Gefühlsreligion Schleiermachers und in dem Evolutionismus der modernen Geschichtsauffassung hatte, jedoch in Deutschland kaum bekannt war. Verschiedene theologische, sozial- und kulturpolitische Strömungen im deutschen Katholizismus, vor allem der sogenannte „Reformkatholizismus“, standen in Rom unter dem Verdacht, diesen praktischen Modernismus zu fördern. In seinem Streben nach einem „integralen“ Katholizismus duldeten Rom keinerlei Eigenständigkeit von Kultur, Politik und Sozialpolitik, ja versuchte auch auf diesen Gebieten den Katholiken die kirchliche Autorität, und das sollte unmißverständlich die päpstliche sein, aufzuzwingen. Bei diesem überzogenen päpstlichen Autoritätsanspruch war jeder Ansatz von Demokratie auf politisch-sozialem Gebiet von vornherein reichlich suspekt.<sup>7</sup> Zwei Auseinandersetzungen innerhalb des deutschen Katholizismus waren es vor allem, die das Mißtrauen der integralen Kreise an der Kurie auf sich zogen: Einmal der „Zentrumsstreit“ zum andern der „Gewerkschaftsstreit“.<sup>8</sup> Mit einem berühmt gewordenen Artikel in den „Historisch-Politischen Blättern“, unter der Überschrift „Wir müssen aus dem Turm heraus“, hatte sich der leitende Redakteur der „Kölnischen Volkszeitung“ und angesehene Zentrums Politiker, Julius Bachem, mit aller Entschiedenheit gegen die durch den Kurs Pius' X. begünstigten Forderungen nach stärkerer Berücksichtigung des Katholischen in der Parteipolitik des Zentrums und enger Bindung an die Kurie gewandt.<sup>9</sup> Im Geiste der alten Überlieferung der Partei warnte er vor Überspannung des Konfessionalismus, forderte ein Eintreten für das Programm der „politischen Zentrumspartei“ und politisches und sozialpolitisches Zusammengehen von Katholiken und Protestanten. Es ist nicht verwunderlich, daß ein derartiges Programm in Rom als Kampfansage verstanden wurde.

Eben diese Interkonfessionalität war es auch, die den „Verband der christlichen Gewerkschaften“ in den Augen der Integralen als ein Übel erscheinen ließ. Aus katholischen Arbeitervereinen Westdeutschlands war er auf dem Umweg über gewerkschaftliche Vereine um die Jahrhundertwende entstanden. Während den von Priestern geleiteten Arbeitervereinen weiterhin die

<sup>7</sup> Über die integrale Bewegung: *É. Poulat*, *Intégrisme et Catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: La „Sapinière“ (1909–1921)*, Paris 1969. – Vgl. auch: *R. Aubert*, *Eingriff der kirchlichen Obrigkeit und die integralistische Reaktion*: Hdb. d. Kirchengesch., hrsg. H. Jedin VI, 2, 1973, S. 475 ff.; *R. Lill*, *Der Kampf d. Kurie gegen den „praktischen“ Modernismus*, a.a.O.

<sup>8</sup> *K. Bachem VII*, S. 156–285 mit Lit., S. 222 ff.; *E. Deuerlein*, *Der Gewerkschaftsstreit*: (Tübinger) Theol. Quartalschrift 139, 1959, S. 40–81; *R. Ritter*, *Die katholisch-soziale Bewegung im 19. Jh. und der Volksverein*, Köln 1954, S. 313–351; *R. Morsey*, *Die deutsche Zentrumspartei 1917–1923*, Düsseldorf 1966, S. 33–41; *Poulat*, S. 198 ff., 234–244; *O. Schroeder*, *Aufbruch und Mißverständnis. Zur Gesch. d. reformkatholischen Bewegung*, Graz–Wien–Köln 1969, S. 353–368.

<sup>9</sup> „Histor.-polit. Blätter“ 137, 1906, S. 376–386.



geistliche Betreuung verblieb, verfolgten die Gewerkschaften die wirtschaftlichen und Standesinteressen der Arbeiter. Der Unterschied zu den freien, d. h. sozialdemokratischen Gewerkschaften lag darin, daß sie keine revolutionäre Umgestaltung der Gesellschaft erstrebten.

Während beider Auseinandersetzungen blieben die Gruppierungen die gleichen: Der fortschrittlich-liberalen „*Köln-Gladbacher Richtung*“ stand die integrale, patriarchalisch ausgerichtete, kleinbürgerlich-konservative „*Berlin-Trierer*“ oder „*Berlin-Breslauer Richtung*“ gegenüber. Zur ersteren gehörte der westdeutsche Zentrumsflügel mit seiner „*Kölnischen Volkszeitung*“, der in Mönchengladbach beheimatete „*Volksverein für das katholische Deutschland*“, die christlichen Gewerkschaften und die westdeutschen katholischen Arbeitervereine. Zur integralen Minderheit zählte vor allem der „*Verband der katholischen Arbeitervereine, Sitz Berlin*“, der, unter Verzicht auf gewerkschaftliche Kampfmittel, seine Mitglieder auch sozialpolitisch zu vertreten vorgab.

Die Integralen hatten gegenüber ihren erklärten Gegnern den unschätzbaren Vorteil, Bischof Korum von Trier<sup>10</sup> und vor allem Kardinal Georg Kopp, Fürstbischof von Breslau,<sup>11</sup> als die ihrigen bezeichnen zu können. Mit Kardinal Kopp und der Geheimorganisation des übereifrigen römischen Prälaten Benigni, auf dessen Person und Machenschaften an anderer Stelle noch näher einzugehen sein wird, war für sie der Kontakt zum Vatikan und dessen Förderung selbstverständlich, ebenso wie sie umgekehrt leicht zu einem willigen Werkzeug des Vatikans wurden.

Nicht groß genug glaubte man in integralen Kreisen die Gefahr des „*Interkonfessionalismus*“ einschätzen zu müssen, und so blieb es nicht aus, daß schon bald üble Verketzerung, Verdächtigung und Bespitzelung um sich griffen. Unter dem Datum des 20. Juli 1907 schrieb einer der engsten integralen Vertrauten Pius' X., der Direktor des österreichischen Historischen Instituts in Rom und Papsthistoriker, Ludwig von Pastor, in sein Tagebuch: „Durch das ganze katholische Deutschland geht ein bedenklicher Zug nach links. Überall versucht man, die bisher katholischen Bestrebungen konfessionslos, ‚interkonfessionell‘, wie man jetzt zu sagen beliebt, zu gestalten und den Einfluß der Kirche zu beseitigen.“<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Zur Persönlichkeit und Wirksamkeit Korums: *J. Treitz*, Michael Felix Korum, Bischof von Trier 1840–1921, München-Rom 1925 – spez. über seine Haltung im Gewerkschaftsstreit S. 141–171; *Ch. Weber*, Kirchl. Politik zwischen Rom, Berlin und Trier 1876–1888, Mainz 1970, S. 195 (Reg.).

<sup>11</sup> Georg (von) Kopp, geb. 25. 7. 1837 – gest. 4. 3. 1914, 1881–1887 Bischof von Fulda, 1887–1914 Fürstbischof von Breslau, ab 1893 Kardinal, 1884 Mitgl. d. preuß. Staatsrates und 1887 lebenslängl. Mitgl. d. preuß. Herrenhauses, 1906 geadelt. – Wertvoll und umfassend wegen seiner Quellen- und Literaturbasis: *R. Morsey*, Georg Kardinal Kopp, Fürstbischof von Breslau (1887–1914). Kirchenfürst oder „Staatsbischof“? Ein Beitrag zur Geschichte des Fürstbistums Breslau: Wichmann-Jahrbuch für Kirchengesch. im Bist. Berlin 21/23, 1967/69, S. 42–65; *derselbe*, Georg Kardinal Kopp (1837–1914): Zeitgesch. in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 20. Jhs., hrsg. R. Morsey, Mainz 1973, S. 13–28.

<sup>12</sup> *L. v. Pastor*, Tagebücher, Briefe, Erinnerungen, hrsg. W. Wühr, Heidelberg 1950, S. 478.



Der stark gealterte Kardinal und Fürstbischof von Breslau – er stand 1910 im 73. Lebensjahr – sah bereits das Schreckgespenst der „Verseuchung des Westens“<sup>13</sup> und war, wie Pastor berichtet, der Ansicht, „daß das ‚Hochland‘ die gebildeten Kreise dekadentisiere, während der Volksverein durch seine Arbeiten für die Gewerkschaften diese Arbeit bei den niederen Kreisen besorge“.<sup>14</sup>

Schließlich bezichtigte der Oberhausener Kaplan Edmund Schopen, einer der Hauptinitiatoren der verschärften Phase des Zentrums- und Gewerkschaftsstreites, in einer Broschüre „Köln eine innere Gefahr für den Katholizismus“ die Kölner Richtung der absichtlichen Vernichtung des „katholischen Geistes der Kirche“ und der Zurückdrängung einer übernatürlichen Auffassung.<sup>15</sup>

In dieser hier kurz skizzierten kirchenpolitischen Situation sollte die von Papst Pius X. erlassene Borromäusenzyklika einen weiteren Beitrag zur Abwehr der inneren Gefahr darstellen; allerdings fand sie – was vorauszuahnen gewesen wäre – mehr im negativen als im positiven Sinne einen günstigen Nährboden. Die völlige Unkenntnis der geistigen, religiösen, vor allem aber der konfessionellen und politischen Verhältnisse Deutschlands und der sich daraus zwangsläufig ergebende Mangel an Verständnis für die Beziehungen zwischen Katholiken und Protestanten hatten dem Vatikan mit dieser Verlautbarung – sicherlich ungewollt – als Nebenerscheinung eine diplomatische Auseinandersetzung von höchster Brisanz mit den deutschen Ländern, insbesondere mit Preußen, eingebracht.

Der erste Akt des Dramas begann damit, daß das offizielle Blatt des Vatikans, der „Osservatore Romano“, in seiner Nr. 146 vom 29. Mai 1910 die Enzyklika in italienischer Sprache, beginnend mit den Worten: „Cioè che la parola divina“, abdruckte.

Während die dem Zentrum nahestehenden großen Zeitungen wie die „Kölnische Volkszeitung“ und die „Germania“ erst zwei Tage später, am 31. Mai, ihre Leser über das neue päpstliche Schreiben in Kenntnis setzten, indem sie eine Zusammenfassung des Inhalts gaben und seine Anliegen erläuterten, hatte die „Deutsch-Evangelische Korrespondenz“, das Sprachrohr des Evangelischen Bundes, bereits am 30. Mai mit der deutschen Übersetzung eines Abschnitts des italienischen Textes Protestanten wie auch Katholiken aufgeschreckt.<sup>16</sup> Allerdings waren hierbei – ob mit oder ohne Absicht, ist nicht sicher zu klären – einige wichtige Ausdrücke falsch und irreführend

<sup>13</sup> Vgl. hierzu: Ch. Weber, Kardinal Kopp's Brief von der „Verseuchung des Westens“; Archiv für schlesische Kirchengesch. 26, 1968, S. 327–334.

<sup>14</sup> Eintragung vom 27. 1. 1910: Pastor, S. 513; vgl. auch: Schroeder, S. 361 f. m. Anm. 14.

<sup>15</sup> Köln eine innere Gefahr für den Katholizismus. Von einem Geistlichen, Berlin 1910. – Über die Verfasserschaft Schopens besteht kein Zweifel, vgl.: Bachem VII, S. 237; Ritter, S. 336, 341 ff.

<sup>16</sup> „Kölnische Volkszeitung“ Nr. 448 v. 31. 5. 1910; „Germania“ Nr. 121 v. 31. 5. 1910; „Deutsch-Evangelische Korrespondenz“ Nr. 59 v. 30. 5. 1910.



wiedergegeben worden. Der Papst sollte danach die Reformatoren „Männer viehischen Sinnes“ (im lateinischen Originaltext: *qui terrena sapiunt*) genannt haben; die scharfen Worte des Apostels Paulus (Phil. 3, 18–19) von den Feinden des Kreuzes Christi, deren Gott der Bauch sei, wurden als solche nicht gekennzeichnet, sondern als Schilderung der Reformatoren durch den Papst hingestellt; der Satz: die Neuerer des 16. Jahrhunderts hätten die Autorität des kirchlichen Lehramtes verachtend und „den Leidenschaften der am meisten korrumpierten Fürsten und Völker“ folgend die Lehre, Verfassung und Disziplin der Kirche untergraben, hätten „die Perversion des Glaubens und der Sitten“ Reformation genannt, wurde als eine Beschimpfung der gegenwärtigen Protestanten und ihrer Fürsten aufgefaßt und ließ den Funken überspringen.<sup>17</sup>

An dem Gesamteindruck, den die Öffentlichkeit nunmehr von der Enzyklika bekommen hatte, vermochte auch die deutsche Übersetzung des Gesamttextes nach der italienischen Vorlage, wie sie die „Germania“, die „Augsburger Postzeitung“ sowie die „Sächsische Volkszeitung“ in den ersten Junitagen abdruckten, nur wenig zu ändern, ebenso wie die nachträgliche Berichtigung in der „Deutsch-Evangelischen Korrespondenz“.<sup>18</sup>

Kurios und erschreckend zugleich ist, daß zu diesem Zeitpunkt niemandem in Deutschland, nicht einmal den Bischöfen, bekannt war, daß der authentische Text der Enzyklika in lateinischer Sprache abgefaßt war. Noch am 3. Juni schrieb der allgemein bestens über vatikanische Aktionen informierte Kardinal Kopp an den Zentrumsabgeordneten Karl Herold:

„Die Enzyklika ist zwar an alle katholischen Bischöfe gerichtet, jedoch in italienischer Sprache, was ganz gegen die bisherige Geschäftsordnung ist. Wieviele Bischöfe verstehen denn italienisch? Ich kann dieses nur dadurch erklären, daß sie nicht zur Veröffentlichung in der ganzen katholischen Welt, sondern nur für Italien, insbesondere die Erzdiözese Mailand, welche das Jubiläum feiert, angeht (sic.). Deshalb ist auch bis jetzt keine Zustellung an die Bischöfe erfolgt.“<sup>19</sup>

Tatsächlich dürfte denn auch der authentische lateinische Text, wie er in der Nr. 9 des päpstlichen Amtsblattes, den „Acta Apostolicae Sedis“ veröffentlicht wurde, in Deutschland kaum vor dem 4. Juni bekannt gewesen sein.

Abgesehen von den höchst ungeschickt formulierten und ohne politisches Fingerspitzengefühl abgefaßten Teilen der Enzyklika läßt die überraschend schnell verbreitete und „zufällig“ auch noch mit Mängeln behaftete Übersetzung eines kleinen Absatzes des päpstlichen Rundschreibens durch die „Deutsch-Evangelische Korrespondenz“ die auch damals wiederholt geäußerte Vermutung nicht von der Hand weisen, daß bestimmte politische,

<sup>17</sup> Dtsche. Übersetzung d. „Deutsch-Evangel. Korrespondenz“, gedr. auch bei: Hage, S. 240.

<sup>18</sup> „Germania“ Nr. 122 bis 125, 1. bis 4. Juni; „Augsburger Postzeitung“ Nr. 122 bis 125, 2. bis 5. Juni; „Sächsische Volkszeitung“ Nr. 124 bis 129, 3. bis 9. Juni. – Berichtigung mit ital. u. dtsch. Übers. nach dem „Osservatore“ bzw. nach der „Germania“ in Nr. 6 der „Deutsch-Evgl. Korresp.“ v. 1. Juni.

<sup>19</sup> Kopp an Herold, Breslau 3. 6. 1910 (Abschr.): HASTK 1006, 293a.



d. h. liberale Kreise in Deutschland ein Interesse daran hatten, nach geeigneten Mitteln und Wegen zu suchen, ein politisches Zusammengehen von Zentrum und Konservativen als Dauereinrichtung zu verhindern. Auf dem Krefelder Parteitag der Rheinischen Nationalliberalen konstatierte der Abgeordnete Paasche, daß das Erscheinen der Enzyklika „für das protestantische Deutschland nicht ein Unglück, sondern ein Glück“ sei.<sup>20</sup>

Für den seit Januar 1908 als Königlich Preußischer Gesandter beim Päpstlichen Stuhl akkreditierten Otto von Mühlberg<sup>21</sup> schien das neue päpstliche Rundschreiben nichts Ungewöhnliches zu beinhalten. Am 31. Mai machte er seinem Vorgesetzten, dem Preußischen Ministerpräsidenten und Minister der auswärtigen Angelegenheiten, Reichskanzler von Bethmann Hollweg, in einem Brief – was für eine weniger große Dringlichkeit spricht – von der Enzyklika Mitteilung. Nach einer vierseitigen Inhaltswiedergabe fügte er als Beurteilung hinzu:

„Wenn auch die Enzyklika in einigen Kraftstellen sich augenscheinlich gegen Frankreich richtet, so ist doch zu befürchten, daß ihr heftiger Ausfall gegen die Reformation und die Erinnerung an deren leidenschaftliche Bekämpfung durch Rom Unruhe in den evangelischen Kreisen hervorrufen und kampflustige Protestanten zu Gegenschlügen reizen wird. Solchen Empfindungen und Eindrücken gegenüber ist wohl nicht zu übersehen, daß der Inhalt der Enzyklika nichts Überraschendes bringt und nur einen neuen Niederschlag der Gedankenwelt bildet, in der die vatikanische Welt sich bewegt und an der sie mit konsequenter Starrheit festhält. Ähnliche Hirtenbriefe hat der Papst außer der berühmten Enzyklika Pascendi schon bei Gelegenheit der Jahrhundertfeiern von Gregor dem Großen, Johannes Chrysostomos und Anselm von Canterbury erlassen.“<sup>22</sup>

Zwei Tage bevor dieser Brief am 4. Juni seinen Adressaten erreichte, hatte bereits Staatssekretär von Schoen den Gesandten angewiesen, „die prägnantesten Stellen“ der Enzyklika in Wortlaut und Sinn scharf wiedergegebener Übersetzung offen zu telegraphieren.<sup>23</sup>

Zu diesem Zeitpunkt begann auch der Wettlauf der preußischen Staatsregierung und des Zentrums zu Kardinal Kopp, von dem beide wieder einmal Rat und Hilfe erwarteten. Im Auftrag des Kultusministers reiste der Ministerialdirektor von Chappuis dem Kardinal bis nach Mislowitz nach, wo dieser sich auf Firmungsreise aufhielt. Ein Gespräch zwischen beiden

<sup>20</sup> Vgl. Bachem VII, S. 344; Krose (Hrsg.), Kirchl. Hdb., S. 109.

<sup>21</sup> Otto von Mühlberg, geb. 2. 9. 1847, seit 1872 im Dienst d. Ausw. Amts, Dipl. Dienst in England, Amerika, 1880 ins Ausw. Amt berufen, 1884 Votr.-Rat, 1890 Geh. Leg.-Rat, 1895 Wirkl. Geh. Leg.-Rat; seit 1898 leitete er in der polit. Abt. die Orientangelegenheiten, 1900 Unterstaatssekretär, dann Wirkl. Geh. Rat; 1908 bis 1919 a.o. Gesandter und bevollm. Minister beim Päpstl. Stuhl. – Über seine Tätigkeit in Rom mehr schlecht als recht: F. Hanus, Die preußische Vatikangesandtschaft 1747–1920, München 1954. – Persönl. Daten: H. Degener, Wer ist's? VII Ausg., 1914, S. 1151.

<sup>22</sup> Mühlberg an Bethmann Hollweg, 31. 5. 1910: AA – päpstl. St. 12 secr. Bd. 1.

<sup>23</sup> Telegramm Schoen an Ges. Rom, 2. 6. 1910: ebd. – Wilhelm (Frh. v.) Schoen (1851–1933), 1907–1910 Staatssekretär im Ausw. Amt: W. Kosch, Biograph. Staatshandbuch, fortg. v. E. Kuri, 1963, S. 1087.



kam allerdings erst am 5. Juni zustande.<sup>24</sup> Demgegenüber hatte der Kardinal dem Zentrumsabgeordneten Herold bereits am 3. Juni den schon zitierten Brief gesandt. Er versprach darin, was für den weiteren Handlungsablauf wichtig ist, die Bischöfe zu ersuchen, vorerst die Enzyklika nicht in ihren Amtsblättern zu veröffentlichen.<sup>25</sup> Der Brief als Ganzer läßt die von F. Hanus ohne Quellenbeleg aufgestellte Behauptung, Pius X. habe „die Enzyklika, wie er selbst dem Gesandten von Mühlberg mitteilte, dem Kardinal Kopp von Breslau zur Begutachtung übergeben, bevor sie veröffentlicht wurde“, als absurd erscheinen.<sup>26</sup> Ein schriftliches Zeugnis ist jedenfalls in dem ansonsten lückenlosen Aktenmaterial nicht zu finden. Zudem ist kaum anzunehmen – und weshalb auch –, daß von Mühlberg diese pikante Mitteilung des Papstes seiner vorgesetzten Behörde verschwiegen hätte.<sup>27</sup>

Unterdessen hatte der Gesandte von Mühlberg am 3. Juni Gelegenheit, mit dem Kardinalstaatssekretär Merry del Val<sup>28</sup> zu einer Unterhaltung „rein akademischen Charakters“, also ohne Auftrag seiner Regierung, zusammenzutreffen. Der Kardinal erklärte dem Gesandten bei dieser Gelegenheit auf dessen Frage, wie man in der Kurie von den die Reformation betreffenden Stellen in der Enzyklika denke, daß bei der Abfassung der Enzyklika lediglich doktrinaire, kirchliche Zwecke zugrunde gelegt worden seien. Die Enzyklika sei nicht an die deutschen Bischöfe allein, sondern an die Bischöfe der ganzen Welt gerichtet. Der Papst sei der berufene Hüter der reinen Lehre, er sehe dieselbe in seiner eigenen Kirche durch die modernistischen Ideen bedroht und es sei hauptsächlich der Kampf gegen diese

<sup>24</sup> Kultusmin. v. Trott zu Solz an Bethmann Hollweg, 5. 6. 1910 (eigenh.): AA – päpstl. St. 12 secr. Bd. 1. – Das ergibt sich auch aus der Notiz über ein Gespräch K. Bachems mit Graf Praschma v. 15. 6. 1910: HASTK 1006, 293a. – Hermann Wilh. von Chappuis, Ministerialdirektor, seit 1911 Unterstaatssekretär im Kultusministerium: R. Lüddecke, Die preußischen Kultusminister und ihre Beamten im ersten Jahrhundert des Ministeriums 1817–1917, Stuttgart u. Berlin 1918, S. 21.

<sup>25</sup> Vgl. Anm. 19.

<sup>26</sup> F. Hanus, S. 401. – Vgl. auch: J. Schmidlin, Papstgeschichte d. Neuesten Zeit III, 1936, S. 100, Anm. 31, wo es etwas lapidar heißt: „Nach Pius an Mühlberg hätte der Text vorher dem Kardinal Kopp vorgelegen“.

<sup>27</sup> Auch Weber (Kardinal Kopp's Brief, S. 328) stellt fest, daß Kopp's Einfluß in Rom zu dieser Zeit nicht mehr der war, den er unter Leo XIII. besessen hatte. – Die Enzyklika war zudem für die ganze katholische Welt, nicht nur für Deutschland bestimmt.

<sup>28</sup> Raffaele Merry del Val, geb. 10. 10. 1865 in London, gest. 26. 2. 1930; sein Vater span. Botschafter in London, dann am Wiener Hof, schließlich am Vatikan. Studien in London, Namur, Brüssel und Rom; 1888 Priesterweihe, dann im dipl. Dienst d. Vatikans in London, Berlin und Wien; mit 31 Jahren a.o. Ges. in Kanada; 1900 Präs. d. Accademia dei Nobili und Titular-Erzbischof v. Nikaia; Konsultor der Indexkongregation; nach dem Tode Leos XIII. (1903) Sekretär d. Konklaves; im selben Jahr Ernennung zum Prostaats- und Staatssekretär und Erhebung zum Kardinal (im Alter von 38 Jahren): N. Miko: LThK VII, 1962, Sp. 312. – Lebensbild: J. Oswald, Raffaele Kardinal Merry del Val, Staatssekretär Pius' X. 1903–1914: Die Außenminister der Päpste, hrsg. v. W. Sandfuchs, München 1962, S. 73–93. – In der von Merry del Val selbst verfaßten Biographie Papst Pius' X. (Pio X, Impressioni e ricordi, Padua 1949 (dtsh. Basel 1951), findet freilich die Borromäus-Enzyklika keine Erwähnung.



Ideen und ihre Gefahren für die Kirche, gegen welche im Anschluß an die frühere Enzyklika sich auch die jetzige Auslassung richte. Irgendwelche Kränkung Andersgläubiger dürfe man in der Kundgebung nicht sehen. Auf den Einwurf Mühlbergs, daß doch der Charakter der Reformation häßlich entstellt sei, erwiderte der Kardinal, die kirchliche Lehre bedinge es, in Luther einen Feind der Kirche zu sehen, und wenn er auch Recht habe, zu bemerken, daß die Kirche selbst die Mißbräuche, welche zur Reformationszeit in ihr herrschten, anerkannt habe, so müsse doch die Kirche in den Reformatoren deshalb ihre Zerstörer und Feinde erblicken, weil sie sich nicht gegen die Mißbräuche allein, sondern gegen die dogmatische Lehre der Kirche gewandt hätten. Der Gesandte fügte diesen Gesprächsnotizen hinzu, daß man nicht allein „in unseren Kreisen“, sondern auch in solchen, die der Kurie nahestünden, über den „vollständigen Mangel an politischem Verständnis und Takt“ bei den ausschlaggebenden Beratern des Päpstlichen Stuhles klage. „Ein förmlicher Protest nur mit Worten gegen die in der Enzyklika sich wiederum offenbarende Intoleranz würde ein Schlag ins Wasser sein und die Gedankenwelt der Kurie in nichts ändern.“<sup>29</sup>

Kaiser Wilhelm II. scheint bei der Lektüre der ihm vorgelegten Zeitungsausschnitte recht ungehalten gewesen zu sein. Den in der „Norddeutschen Allgemeinen Zeitung“ vom 2. Juni zitierten Passus über die Reformation und die Reformatoren versah er, wie eingangs bereits kurz erwähnt, mit den Randbemerkungen „Donnerwetter! Das ist stark! ganz unerhört! Da muß Mühlberg ganz energischen Protest einlegen! Denn eine solche allgemeine Beleidigung meiner Konfession lasse ich mir nicht gefallen. Eventuell Abberufung Mühlbergs. Ich verlange meine Sühne. W.“<sup>30</sup> Den Satz aus „Die Post“ vom folgenden Tag: „Jedem evangelischen Christen und deutschen Protestanten muß nun erneut zum Bewußtsein kommen, wie notwendig für den inneren Frieden des Reiches tatkräftige Abwehr der ultramontanen Machtbestrebungen ist“ verzierte Seine Majestät mit der Glosse „Prosit! Die Herren Konservativen! Schwarz-Blauer Block!“<sup>31</sup>

Der Berliner „Reichsbote“ vom 7. Juni brachte indes die als offiziös anzusehende, versöhnlich klingende Mitteilung, der Kaiser bezweifle, daß der Papst seiner Kundgebung den Sinn unterlegt habe, der bisher aus ihr herausgelesen worden sei. Es sei deshalb sein dringlichster Wunsch, daß die Angelegenheit nicht auf das politische Gebiet hinübergezerrt werden möge; „es sei lediglich eine rein konfessionelle Sache und vom kirchlichen Standpunkt aus zu betrachten und habe mit Politik nichts zu tun.“<sup>32</sup>

Was den Stimmungsumschwung des Kaisers bewirkt hatte, war zum einen ein Bericht aus dem Kultusministerium, verfaßt von dem (protestantischen) Geheimen Oberregierungsrat und Vortragenden Rat Dr. Fleischer, und ein

<sup>29</sup> Telegramm Mühlberg an Ausw. Amt, 3. 6. 1910: AA – päpstl. St. 12 secr. Bd. 1.

<sup>30</sup> Abschnitte der Enzyklika in „Norddeutsche Allgemeine Zeitung“ v. 2. 6. 1910 mit Randbemerkungen d. Kaisers: ebd.

<sup>31</sup> „Die Post“ v. 3. 6. 1910 mit Randbemerkungen d. Kaisers: ebd.

<sup>32</sup> „Reichsbote“ v. 7. 6. 1910 zitiert nach: Bachem VII, S. 335. – Bachem bezeichnet die Zeitung als „das bekannte Pastorenblatt“.



Gutachten des im Kaiserhause äußerst angesehenen Universitätsprofessors Adolf Harnack. Karl Bachem machte sich seinerzeit die Aktennotiz, daß ihm Joseph Freusberg, ebenfalls Geheimer Oberregierungsrat und Vortragender Rat im Kultusministerium mitgeteilt habe, daß der Bericht von Fleischer, ehe er an den Kaiser abgegangen sei, ihm als dem (kath.) Korreferenten für kirchenpolitische Angelegenheiten vorgelegt worden sei. Fleischer habe durchaus in beruhigendem Sinne berichtet.<sup>33</sup> Harnack fügte seiner in vier Punkte gegliederten und mit „Hochgebietender Herr Reichskanzler! Hochwohlgeborener Herr!“ überschriebenen Stellungnahme eine Übersetzung der prekären Stellen bei „zu jedem beliebigen Gebrauch mit oder ohne meinen Namen“. Im einzelnen schrieb er folgendes:

1. Die Enzyklika hat sonst *nichts* für *uns* politisch Anstößiges, wohl aber eine schwere Beleidigung gegen Frankreich p. 379 (401). Die Franzosen werden freilich einfach darüber lachen; leider sind wir nicht in derselben Lage, uns durch ein Lachen zu befreien.
2. Die italienische Übersetzung ist, soweit ich sie verglichen habe, stellenweise *recht frei* und speziell in dem uns interessierenden Abschnitt um eine Nuance schärfer als das Original. Da die erste deutsche Übersetzung, die erschien, ihrerseits auch noch geschärft hat, so ist allerdings das Original nicht ganz richtig wiedergegeben worden. Aber die Hauptsache wird m. E. dadurch nicht berührt. Wohl aber könnte die Kurie, wie sie in der italienischen Übersetzung deutlich *verschärft* hat, so in der deutschen *abmildern*. Etwas Reelles ist damit aber kaum mehr zu gewinnen.
3. Die „Fürsten“-Stelle ist in meiner Übersetzung nach längerer Überlegung nun genau dem lateinischen Original entsprechend wiedergegeben. „Corruptissimus“ ist in Wahrheit kein Superlativ, sondern ein Positiv, der lediglich aus Konstruktionsgründen superlative Form hat. „Alle verderbten Fürsten“: muß die Übersetzung lauten. Nicht ganz gleichgültig ist, daß „die Völker“ nicht mit „que“, sondern mit „ve“ hinzugesetzt sind.
4. Die Akkusative am Schluß der Seite (*certamina . . . pestem . . . luem . . . eversionem*) verstehe ich nicht und neige zu der Annahme, daß der unfehlbare Papst einen grammatischen Schnitzer gemacht hat; es müssen *Nominative* sein.
5. Überblicke ich die Kundgebung als Ganze, so muß ich sagen, daß die inkriminierte Satzgruppe die Rolle in ihr nicht spielt, die man nach den ersten Mitteilungen vermuten mußte. Vielleicht ist sie den Augen des Staatssekretärs der Kurie überhaupt entgangen! Für ganz unmöglich halte ich das nicht.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Notiz über ein Gespräch Bachems mit Freusberg v. 27. 10. 1910: HASTK 1006, 293a. – Karl Bachem (1858–1945), Rechtsanwalt; polit.- und familienkundlicher Schriftsteller; 1889–1906 Mitgl. d. Reichstages; 1889–1905 Mitgl. d. preuß. Abg.-Hauses (Zentrum): *A. Ritthaler*, K. Bachem: NDB I, 1953, S. 494. – Friedr. Wilh. Fleischer, geb. 1859; seit 26. 3. 1903 Geh. Oberregierungsrat in der geistl. Abt. d. Min. d. geistl. Unterrichts- und Medizinal-Angel.: *R. Lüdicke*, S. 105. – Joseph Freusberg (1842–1917), seit 26. 3. 1903 Geh. Oberregierungsrat im Min. d. geistl. Unterrichts- und Medizinal-Angel., Abt. kath. Kirchenangelegenh.: ebd. S. 106.

<sup>34</sup> Harnack an Bethmann Hollweg, Berlin 5. 6. 1910 (eigenh.): AA – päpstl. St. 12 secr. Bd. 1. – Adolf Harnack, geb. 7. 5. 1851, gest. 10. 6. 1930; 1876 a.o. Prof. für Kirchengesch. in Leipzig; 1879 o. Prof. in Gießen, 1866–88 in Marburg, dann in Berlin. Zum 200jährigen Bestehen der Preuß. Akademie d. Wissenschaften hat H. deren Gesch. geschrieben (1900) und kam dadurch in engen Kontakt mit dem Kaiser und der Hofgesellschaft; 1905–1921 Generaldirektor d. Preuß. Staatsbibliothek in



Unter dem ersten Eindruck, der von der „Deutsch-Evangelischen Korrespondenz“ verbreiteten Übersetzung hatten bereits vor dem 5. Juni drei Fraktionen Interpellationen im preußischen Abgeordnetenhaus an die königliche Staatsregierung gerichtet: zuerst die Konservativen, dann die Nationalliberalen und schließlich die Freikonservativen.<sup>35</sup> Die konservative Partei, die aus bestimmten noch näher zu erläuternden Gründen sich bemüht hatte, als erste die Interpellation einzureichen, machte ebenso wie die beiden anderen Parteien als Interpellationsgrund die Störung des konfessionellen Friedens geltend. Dies war denn auch für die Staatsregierung, die sich durch die starke Erregung in der Öffentlichkeit in einem gewissen Zugzwang befand, der einzige Gesichtspunkt, weswegen sie in Rom überhaupt vorstellig werden konnte. Ein Artikel der „Kölnischen Zeitung“ vom 5. Juni hatte den Reichskanzler noch auf einen weiteren Punkt aufmerksam gemacht. An den Rand des Satzes: „Aus den diplomatischen Beziehungen, die wir zum Heiligen Stuhl unterhalten, ergibt sich auch für diesen die Verpflichtung, in seinen Kundgebungen sich nach den diplomatischen Gebräuchen zu richten, deren erster die vollkommene Höflichkeit ist“, schrieb Bethmann Hollweg: „Sollen wir diesen Gedanken auch in der Note [an den Papst] behandeln?“<sup>36</sup>

Nach dem Wunsch des Reichskanzlers wurde zunächst im Kultusministerium ein Entwurf für eine Note angefertigt, aus dem dann im Auswärtigen Amt eine für den diplomatischen Verkehr zugeschnittene, im Ausdruck präzise, knappe z. T. auch schärfere Fassung erarbeitet wurde, wie die folgende Gegenüberstellung zeigt:

#### Entwurf vom 5. Juni

In der Nummer 9 der *Acta Apostolicae Sedis* ist eine vom 26. Mai d. Js. datierte Enzyklika Seiner Heiligkeit des Papstes „*Editae saepe Dei ore sententiae*“ veröffentlicht, welche beleidigende Urteile über die Reformation und die zu ihr sich bekennenden Fürsten und Völker enthält. In dem neunten Absatze des Rundschreibens „*Mirabilis hic Dei etc.*“ werden nicht nur die Reformatoren *superbi ac rebelles homines* und anknüpfend an ein Citat aus dem Philipperbrief als „*inimici Crucis Christi, qui terrena sapiunt, quorum Deus venter est*“ genannt, sondern es werden auch die der Reformation sich anschließenden Fürsten und Völker als *corruptissimus quisque* bezeichnet. Die Reformato-

#### Ausführung vom 6. Juni

In der Nummer 9 der *Acta Apostolicae Sedis* ist eine vom 26. Mai d. J. datierte Enzyklika „*Editae saepe Dei ore sententiae*“ veröffentlicht, welche in ihrem neunten Absatze Urteile über die Reformatoren und die bei der Reformation beteiligten Fürsten und Völker enthält. Diese Urteile beschränken sich nicht auf den dogmatischen und kirchenregimentlichen Gegensatz der Konfessionen, sondern erstrecken sich zugleich auf das moralische Gebiet. Es hat nicht ausbleiben können, daß diese Urteile eine tiefgehende Erregung in allen

Berlin (im Nebenamt): W. Schneemelcher, Harnack: Relig. in Gesch. und Gegenwart (RGG) III, 1959, Sp. 77-79.

<sup>35</sup> Wortlaut der Interpellation und deren Beantwortung im Abgeordnetenhaus: Verh. d. Hauses d. Abg. 82. Sitzg. am 9. 6. 1910, Sp. 6795 ff.

<sup>36</sup> „Kölnische Zeitung“ v. 5. 6. 1910 mit Randbemerkungen Bethmann Hollwegs: AA – päpstl. St. 12 secr. Bd. 1.



ren werden sodann beschuldigt, zunächst blutige Kriege, dann die Pest der Häresien und endlich, mit diesen beiden Übeln zu einem vereint, unter dem Schein des Strebens nach evangelischer Freiheit („per speciem sacrae libertatis vindicandae“, „sotto nome di libertà evangelica“) jene Sittenverderbnis (vitiorum lue) und Verkehrung der Disziplin (disciplinae eversionem) herbeigeführt zu haben, zu der vielleicht nicht einmal das Mittelalter gelangt war („ad quam fortasse nec aetas media processerat“). Diese Wendungen in einem Rundschreiben haben eine tiefgreifende Erregung in dem evangelischen Teile der Bevölkerung Preußens hervorgerufen und zu Interpellationen in dem Landtage der Monarchie geführt, welche von der überwiegenden Mehrheit der Mitglieder des Abgeordnetenhauses unterzeichnet sind. Der Königlich-Preussischen Staatsregierung liegt es fern, sich in den dogmatischen und kirchenregimentlichen Streit der Konfessionen einzumischen. Als Regierung eines paritätischen Staates hat sie es immer als ihre vornehmste Aufgabe betrachtet, den Frieden unter den Konfessionen zu wahren und jeder Störung desselben entgegenzutreten. Die Gesetze des Deutschen Reiches verbieten die Beschimpfung einer der christlichen Kirchen unter Strafandrohung. Um so mehr bedauert es die Preussische Staatsregierung, daß der Päpstliche Stuhl, dem gegenüber sie bis in die jüngste Zeit es an dem durch die Rücksicht auf ihre katholischen Untertanen gebotenen achtungsvollen Entgegenkommen nie hat fehlen lassen, in einem amtlichen Rundschreiben an den katholischen Klerus aller Länder, also auch Preußens, Wendungen gebraucht hat, die als eine Beleidigung der evangelischen Fürsten und Völker empfunden werden müssen. Im Interesse des ihr am Herzen liegenden konfessionellen Friedens und eines guten Verhältnisses zum Päpstlichen Stuhl gibt sie sich der Erwartung hin, daß derartige verletzende Ausdrücke in amtlichen Äußerungen der Kurie in Zukunft vermieden werden.<sup>37</sup>

evangelischen Kreisen Preussens hervorgerufen haben, welche sich in ihren religiösen, sittlichen und staatlichen Empfindungen, die mit der Geschichte der Reformation untrennbar verbunden sind, schwer verletzt fühlen. Die Königlich-Preussische Staatsregierung sieht sich daher veranlaßt, gegen diese, auch an das (!) preussische Episkopat gerichteten Kundgebungen Verwahrung einzulegen. Sie weist zugleich darauf hin, daß die Verantwortung für Störungen des konfessionellen Friedens, welche eine Folge des Rundschreibens sind, allein diejenige Stelle trifft, von der es ausgegangen ist. Die Preussische Regierung, die im Interesse guter Beziehungen zwischen Staat und Kirche eine diplomatische Vertretung beim apostolischen Stuhle unterhält, glaubt dies durch ihren Vertreter mit um so größerer Berechtigung aussprechen zu können, als sie ihrerseits, treu ihren verfassungsmäßigen Aufgaben, bestrebt ist, die Wahrung und Festigung des Friedens zwischen der katholischen und evangelischen Bevölkerung des Staates mit allem Ernst und mit allen Mitteln zu fördern.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Kultusmin. Trott zu Solz an Bethmann Hollweg, 5. 6. 1910 (eigenh.) mit Entwurf für eine Note: ebd.

<sup>38</sup> Note des Reichskanzlers an Kardinalstaatssekretär v. 6. 6. 1910 (Endgült. Fassung; Konzept): ebd.; Abschrift f. d. Kaiser: ebd. Bd. 2. – Gedr. u. a. „Norddeut-



Gegenüber den Interpellationen und dem Entwurf der Note geht die endgültige Fassung weiter, indem sie neben der Forderung der Erhaltung des konfessionellen Friedens außerdem noch „Verwahrung“ gegen die Urteile, durch die sich die Protestanten verletzt fühlten, einlegte.

In einem Begleittelegramm des Reichskanzlers vom gleichen Tage erhielt von Mühlberg weitere Instruktionen über das, was bei Überreichung der Note zu sagen sei, nämlich u. a., daß auch Seine Majestät der Kaiser und König persönlich um so unangenehmer berührt sei, als er selbst den Institutionen der katholischen Kirche stets und gerade noch in der neuesten Zeit mit vielen Beweisen der Achtung und freundlichen Gesinnung entgegengekommen sei:

„Euere Exzellenz wollen dem Kardinalstaatssekretär die bestimmte Erwartung aussprechen, daß die päpstliche Kurie Mittel und Wege finden wird, die geeignet sind, die aus der Veröffentlichung der Enzyklika sich ergebenden Schäden nach Möglichkeit zu beseitigen. Es kann der Kurie überlassen bleiben, welcher Mittel sie sich hierzu bedienen will. Euere Exzellenz wollen aber dem Kardinalstaatssekretär andeuten, daß, wenn der Kurie, wie nach der heutigen Erklärung des Osservatore Romano anzunehmen, jede Absicht der Kränkung fernegelegt hat, eine entsprechende, den Sinn der betreffenden Stellen klarstellende authentische Interpretation dazu beitragen könnte, die Erregung einigermaßen zu beschwichtigen, wenn sie in einer autoritativen, der Öffentlichkeit zugänglichen Form zum Ausdruck kommen würde. Daß die Verkündung der betreffenden Stellen der Enzyklika in den deutschen Diözesen weder von der Kanzel noch in den bischöflichen Verordnungsblättern erfolgen werde, setzten wir dabei als selbstverständlich voraus, da eine solche Maßnahme eine erhebliche Steigerung der bestehenden Erregung zur Folge haben würde.“<sup>39</sup>

Je nach dem Eindruck, den der Gesandte in der Unterredung mit dem Kardinalstaatssekretär gewinnen würde, könne er hinzufügen, „daß es uns sehr peinlich berühren würde, wenn die Kurie die Erwartungen enttäuschen sollte, denen wir glauben, uns in dieser Hinsicht hingeben zu dürfen“. Um eine Renitenz erst gar nicht aufkommen zu lassen, folgte schließlich noch die Drohung, daß die Königliche Staatsregierung sich alsdann vor die Frage gestellt sehe, andere Maßnahmen in Erwägung zu ziehen, um dem in seinem religiösen und sittlichen Empfinden auf das schwerste verletzten protestantischen Teil des preußischen Volkes zu genügen. Schließlich bemerkte Bethmann Hollweg noch vertraulich, daß Kardinal Kopp den Standpunkt der

---

sche Allg. Zeitung“ v. 15. 6. 1910; M. Hage, S. 28; J. Schneider (Hrsg.), Kirchl. Jb., S. 119; H. Winter, S. 69.

<sup>39</sup> Damit stimmt eine andere Äußerung des Kaisers überein, die K. Bachem notierte: „Nun habe ich die Katholiken fortwährend begünstigt, 14 Katholiken haben in den letzten Jahren hohe Orden von mir bekommen, und nun werde ich so behandelt“: Notiz über ein Gespräch mit Freusberg (Kultusministerium) v. 27. 10. 1910: HASTK 1006, 293a. – In einer Gesprächsnotiz Karl Bachems mit Graf Praschma v. 15. 6. 1910 findet sich ein ähnlicher Satz: „Im letzten Jahr habe er, der Kaiser, an Katholiken 42 Orden verteilt, dem Kardinal Fischer habe er einen sehr hohen Orden gegeben (ich glaube, das Großkreuz des roten Adlerordens), und dafür würde er nun jetzt so behandelt“: ebd.



Staatsregierung vollkommen teile und der Überzeugung Ausdruck verliehen habe, daß „die Kurie in der Lage und bei ernster Sprache auch bereit sein werde, unseren Forderungen zu entsprechen, da sie es nicht darauf ankommen lassen könne, außer mit Frankreich auch noch mit Deutschland zu brechen“. Der Kardinal habe zudem am 5. Juni in dieser Angelegenheit an den Kardinalstaatssekretär geschrieben.<sup>40</sup>

Dem Kaiser wurde die Note und das dazugehörige Begleitschreiben erst nach deren Abgang am 7. Juni vorgelegt. Der Reichskanzler begründete dies mit der in der Angelegenheit gebotenen Eile, die eine vorherige Vorlage nicht ermöglichen ließ. Er wagte es indessen, der Hoffnung Ausdruck zu geben, daß dieselben „Allerhöchst dero Billigung“ finden werden.<sup>41</sup> Sie fanden Billigung, denn beide Schriftstücke sind in der Abschrift geschmückt von des Kaisers Hand: „Einverstanden W.“ und abwechselnd mehrmals „ja“ oder „gut“.<sup>42</sup>

Noch bevor die Note ihren Überbringer erreichte, hatte von Mühlberg die Nachricht von den Interpellationen im Abgeordnetenhaus zum Anlaß genommen, um nochmals im Vatikan vorstellig zu werden. Sein Gesprächspartner war, da Merry del Val abwesend war, der nach Mühlbergs Ansicht umgänglichere Unterstaatssekretär Canali.<sup>43</sup> Nachdem Mühlberg dem Monsignore ein Bild von der großen Erregung, die sich der protestantischen Kreise durch „die in der Enzyklika enthaltenen Ausfälle gegen die Reformation“ bemächtigt habe, gezeichnet hatte, gab er ihm in geradezu kecker Offenheit zu verstehen, daß, wenn der Vatikan wirklich nicht beabsichtigte, den religiösen Frieden zu stören, „für dessen Erhaltung Seine Majestät der Kaiser und Seine Regierung so eifrig arbeite“, dem Papst morgen beim Empfang deutscher Pilger eine Gelegenheit geboten sei, „der Mißdeutung den Boden zu entziehen und die Kränkung wieder gut zu machen“. Monsignore Canali griff, wie Mühlberg dem Reichskanzler mitteilte, den Gedanken „bereitwilligst“ auf und sagte ihm, offener und weniger zugeknöpft als Merry del Val, daß man im Vatikan von der Wirkung der Enzyklika in Deutschland betroffen sei (Randbemerkung des Kaisers „gut“). Man hätte nicht gedacht an irgendwelche Kränkung des evangelischen Glaubens (Randbemerkung des Kaisers „Quatsch“). Schließlich versprach er Mühlberg noch, falls der Papst auf den Vorschlag eingehe, ihm den Wortlaut der päpstlichen Äußerung zu übermitteln.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Telegramm Reichskanzler an Ges. Rom, 6. 6. 1910: AA – päpstl. St. 12 secr. Bd. 1; Abschr. f. d. Kaiser: ebd. Bd. 2. – Ausschnittsweise gedr. u. a.: „Norddeutsche Allg. Zeitung“ v. 15. 6. 1910; Bachem VII, S. 341; Schneider (Hrsg.), Kirchl. Jb., S. 119 f.

<sup>41</sup> Bethmann Hollweg an Kaiser, 7. 6. 1910 (eigenh.): AA – päpstl. St. 12 secr. Bd. 2.

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> Nicolai Canali, Substitut d. 2. Abt. d. päpstl. Staatssekretariats für die ordentlichen Angelegenheiten; mit Amtsantritt Benedikts XV. Sekretär der Zeremonienkongregation: J. Schmidlin, Papstgesch. d. Neuesten Zeit II, S. 183, 191.

<sup>44</sup> Telegramm Mühlberg an Ausw. Amt, 6. 6. 1910: ebd.



Das Unwahrscheinliche geschah. Am 6. Juni empfing der Papst etwa 300 Berliner Pilger. Der Führer der Pilgerschar, Pfarrer Bruno Scheidtweiler, führte in einer lateinischen Ansprache aus, daß die Katholiken nach Rom gekommen seien, „um als Deutsche das Gelübde abzulegen, den Heiligen Apostolischen Stuhl zu verteidigen und, wenn nötig, ihr Leben für den Heiligen Vater zu lassen“. Sie seien gekommen, „um als seine deutschen Kinder frommen Sinns in ihm das Fundament der Wahrheit zu verehren“. Nach einigen allgemeinen Dankesworten fügte der Papst, als er über die letzten Einweihungsfeierlichkeiten in Jerusalem gesprochen, den beachtlichen Passus an:

„Bei dieser Gelegenheit, es sei zu seinem Lob gesagt, hat das deutsche Volk unter den Auspizien seines Kaisers und seiner Fürsten eine beredte und öffentliche Huldigung den allerteuersten Erinnerungen des Christentums dargebracht an dem Orte, wo unser göttlicher Erlöser sich für unsere Rettung zum Opfer brachte“.

Zum Schluß der Audienz erflachte Pius noch die Gnade des Herrn für den Kaiser und die Kaiserliche Familie, die Kardinäle Kopp und Fischer, die Bischöfe, den Klerus und das gläubige deutsche Volk.<sup>45</sup>

Der Gesandte glaubte, wie er Bethmann Hollweg wissen ließ, mit dieser päpstlichen Äußerung „bei der Eigenart und Hartnäckigkeit des Vatikans“ viel erlangt zu haben. Ein Zerwürfnis mit dem Vatikan halte er für politisch bedenklich, nicht allein wegen der Folgen im Innern, sondern auch nach außen hin. Sichere Anzeichen deuteten darauf hin, daß Frankreich sich bemühe, mit Rom wieder Fühlung zu gewinnen (Randbemerkung des Kaisers: „das steckt auch hinter der Enzyklika“). Ein Riß zwischen Rom und Berlin könne leicht die Kirche nachgiebiger für Frankreich stimmen, das ihr trotz allem Geschehenen doch stets die „älteste Tochter“ bleibe.<sup>46</sup>

So sehr Bethmann Hollweg auch die Kundgebung des Papstes als Symptom für die Bereitwilligkeit der Kurie, den durch sie angerichteten Schaden wiedergutzumachen, begrüßte, so hielt er sie aber dennoch weder für ausreichend als Genugtuung, noch geeignet, die Erregung der protestantischen Kreise zu besänftigen, und es müsse daher, wie er nach Rom telegraphierte, bei den erteilten Instruktionen sein Bewenden haben. Der etwaigen Wiederversöhnung der Kurie mit Frankreich stehe man durchaus kühl gegenüber. Es ist hier auch die Stelle, an der Bethmann Hollweg den zuvor bereits erwähnten, in der Note selbst aber nicht ausgeführten Gedanken der Souveränität des Papstes in aller Schärfe zum Ausdruck brachte:

„Für Seine Heiligkeit ergäben sich hieraus neben kirchlichen auch gewisse internationale Pflichten, mit denen die öffentliche Kundgebung von Anschauungen unvereinbar sei, die von einem großen Teil der Bevölkerung eines Staates, mit dem die Kurie freundschaftliche diplomatische Beziehungen unterhalte, als kränkend empfunden werden müßten“.

<sup>45</sup> Mühlberg an Bethmann Hollweg, Rom 6. 6. 1910: AA – Preuß. Ges. 469. – Der „Osservatore Romano“ Nr. 155 v. 7. 6. 1910 bringt den erwähnten Passus der Papstrede in Anführungszeichen; dtische. Übers.: Telegr. Mühlberg an Ausw. Amt s. Anm. 44.

<sup>46</sup> Telegramm Mühlberg an Ausw. Amt: ebd.



Der Reichskanzler bestand im übrigen darauf, daß der bestehende Widerspruch zwischen den vermeintlichen Absichten der Kurie und der Sprache der Enzyklika in autoritativer und auch für die öffentliche Meinung überzeugender Weise zu beseitigen sei.<sup>47</sup>

Als Fürsprecher der preußischen Regierung im Vatikan wurde neben Kardinal Kopp auch sein jahrzehntelang tätiger römischer Mittelsmann, der fast achtzigjährige Prälat Johannes Montel Edler von Treuenfest eingeschaltet, „einer der einflußreichsten und im Stillen mächtigen Männer im Umkreis des Vatikans“, dessen ausgezeichnete Informationsströme ihn „zu einer Schaltstelle für Deutschland und Österreich-Ungarn in ihren Beziehungen zum Vatikan“ gemacht hatten.<sup>48</sup> „Hoch und nieder wandten sich“, wie L. von Pastor am Todestag Montels (22. November 1910) in sein Tagebuch schrieb, „an ihn um Rat und Hilfe, und niemand ging ungetröstet von seiner Schwelle.“<sup>49</sup>

Vom Reichskanzler zur Kontaktnahme – selbstverständlich privatim – ausersehen, war der preußische Botschafter in Brüssel, von Flotow, der mit Montel vermutlich aus seiner Zeit als römischer Geschäftsträger gut bekannt war.<sup>50</sup> Flotow gab dem Prälaten zu verstehen, daß einzig „patriotische Besorgnis“ über das, was in Rom vorgehe und seine Rückwirkung in Deutschland ihn veranlaßten, seine Sommerruhe zu stören. „Ganz vertraulich und persönlich teilte er de Montel weisungsgemäß mit, daß es vielleicht nötig sein werde, den Gesandten am Päpstlichen Stuhl abzubrufen und die diplomatischen Beziehungen zunächst zu unterbrechen. Es würde ihm daher „eine lebhaftige Genugtuung sein, wenn die Kurie irgendwelche Schritte unternehme, um den hervorgerufenen Eindruck abzuschwächen und ähnlichen Vorkommnissen für die Zukunft vorzubeugen“. Um den privaten Charakter seines Schreibens noch zu unterstreichen, schloß Flotow die unwahre Äußerung an, daß diese Zeilen ohne Kenntnis des Reichskanzlers und des Gesandten von Mühlberg geschrieben seien.“<sup>51</sup> Eine persönliche Antwort de

<sup>47</sup> Telegramm Bethmann Hollweg an Ges. Rom, 7. 6. 1910: AA – päpstl. St. 12 secr. Bd. 2.

<sup>48</sup> Ch. Weber, Kirchl. Politik, S. 13 Anm. 53; über seine Tätigkeit: ebd. S. 196 (Reg.). – Johannes Montel Edler von Treuenfest, geb. 1831 Rovereto, gest. 1910 Rom; 1855 geweiht; 1856–65 Kaplan d. Anima, 1865 Advokat d. S. R. Rota, 1877 vom österr. Kaiser nominierter Auditor, 1889 Dekan dieses Gerichtshofes, 1908 emeritiert: ebd. – Über de Montel jetzt ausführlich: Ch. Weber, Quellen und Studien zur Kurie und zur Vatikan. Politik unter Leo XIII., Tübingen 1973, hier auch Biographie de Montels von Anton de Waal (S. 14–67).

<sup>49</sup> Pastor, S. 519.

<sup>50</sup> Telegramm Bethmann Hollweg an Ges. in Brüssel, 6. 6. 1910 (Konz.): AA – päpstl. St. 12 secr. Bd. 1. Das Telegramm trägt die Randbemerkung Bethmann Hollwegs: „Es handelt sich um private Vorbereitung des Gedankens, daß wir wegen der Enzyklika zu einer Beurlaubung des Gesandten am Hl. Stuhl gedrängt werden könnten“. – Hans K. Th. L. von Flotow, geb. 10. 9. 1862; seit 1893 im diplom. Dienst in Washington, Dresden (1895), Haag (1898); 1900–1904 am päpstl. Stuhl, 1904 1. Botsch.-Schr. in Paris, 1908 Wirkl. Leg.-Rat u. Votr.-R. im Ausw. Amt, dann Gesandter in Brüssel. – Persönl. Daten: H. Degener, Wer ist's? VII (1914), S. 436.

<sup>51</sup> Telegramm Flotow an Ausw. Amt, 6. 6. 1910: AA – päpstl. St. 12 secr. Bd. 1; Flotow an Msgr. Montel, Brüssel 6. 6. 1910 (Abschr.): ebd. Bd. 2.



Montels ist wohl nicht erfolgt; allerdings ließ er in der zweiten Julihälfte – vier Monate vor seinem Tod – dem Reichskanzler durch die Gesandtschaft von einer Papstaudienz Mitteilung machen: Pius X. habe in geradezu begeisterten Worten seiner Bewunderung und aufrichtigen Verehrung für Seine Majestät den Kaiser Ausdruck gegeben und schließlich gebeten, dem Kardinal Kopp noch einmal eindringlich zu wiederholen, daß ihm nichts ferner gelegen habe, als „Seine Majestät den Kaiser, Allerhöchstdessen erhabene Vorfahren oder die evangelische Bevölkerung Deutschlands irgendwie kränken zu wollen“.<sup>52</sup>

Am 6. Juni beriet der Vorstand der Zentrumsfraktion des Abgeordnetenhauses erstmals über die Enzyklika und die Interpellationen. Karl Bachem, der als einziges Nichtmitglied des Parlaments an der Sitzung teilnahm, gibt einen detaillierten Bericht vom Verlauf. Die Stimmung sei höchst gedrückt gewesen, da die Lage für das Zentrum überaus schwierig und peinlich sei. Bezüglich einer öffentlichen Erklärung sei von mehreren Seiten ausgeführt worden, daß es gar nicht zu umgehen sei, darin eine Ablehnung des Passus über die Reformation einfließen zu lassen, einmal um die Protestanten zu beruhigen und es den Konservativen nicht unmöglich zu machen, weiter mit ihnen zu gehen, dann aber auch, um in Rom pädagogisch zu wirken. Bachem machte dagegen sehr energisch geltend, daß man nicht das Recht hätte, in der Eigenschaft als Abgeordnete im Parlament über Amtshandlungen des Papstes zu Gericht zu sitzen. Wenn sie selbst dort den Papst kritisierten, so gäben sie damit auch den Gegnern das Recht, dasselbe zu tun, und begäben sich damit der besten Verteidigungswaffe, nämlich zu sagen: die Sache gehört nicht hierher. Sie dürften in Rom keinen Anstoß erregen und müßten vor allem auch das Gefühl der „pusilli animi“ der breiten katholischen Wählermassen schonen, welche für die politische Bedeutung der ganzen Sache kein Verständnis hätten und lediglich mit religiösen Gefühlen die Verhandlungen aufnehmen würden. Bachem machte dann als Alternative den Vorschlag, vertraulich, unter Übersendung der Verhandlungen im Abgeordnetenhaus, eine energische Vorstellung nach Rom zu senden, welche die Schwierigkeiten schildern sollte, die dem Zentrum und der Sache des katholischen Volkes im politischen Leben durch die Enzyklika entstanden seien. Kam eine Eingabe nach Rom trotz einstimmigen Beschlusses schließlich doch nicht zustande, so hielt man sich aber bei den Verhandlungen im Abgeordnetenhaus an Bachems Vorschlag, die Teilnahme an der Besprechung abzulehnen, weil die ganze Sache ohne politische Bedeutung sei und auf die politischen Verhältnisse in Deutschland nicht zurückwirke. Um die Konservativen nicht zu verletzen, beschloß man, von einer gänzlichen Nichtteilnahme an der Verhandlung abzusehen. Allerdings sollte das Zentrum nicht zahlreicher als die anderen vertreten sein. Porsch<sup>53</sup> sollte auch seinen Badeurlaub nicht unterbrechen, zumal, um nicht „als Präsident sitzen zu müssen.“

<sup>52</sup> Telegramm Ges. in Rom (Bergen) an Bethm. Hollweg, 22. 7. 1910: ebd. Bd. 4.

<sup>53</sup> Felix Porsch, geb. 1853 zu Ratibor; Geh. Justizrat, Rechtsanwalt am Oberlandesgericht Breslau und Notar, Fürstbisch. Konsistorialrat; 1881–93 Mitgl. d. Reichs-



Im Zentrumsvorstand verkannte man auch nicht die betrübliche Situation der Konservativen, die, wie sie die Führer des Zentrums wissen ließen, ihre Interpellation einbrachten, weil sie angesichts der Agitation des Evangelischen Bundes nicht anders gekonnt hätten. Das Protokoll Bachems enthält auch die Erklärung dafür, weshalb die Konservativen so großen Wert darauf legten, als erste ihre Interpellation einzureichen: Wenn ihre Interpellation zuerst verhandelt würde, hätten sie hernach nicht nötig, den Ton der Nationalliberalen und Freisinnigen noch zu überbieten.<sup>54</sup>

Am Abend des 8. Juni konnte der Gesandte von Mühlberg seinem Auftrag nachkommen und dem Kardinalstaatssekretär Merry del Val die Protestnote mit dem vorgeschriebenen Inhalt – in französischer Übersetzung – überreichen und dazu die befohlenen mündlichen Ausführungen machen. Merry del Val setzte den Gesandten bei dieser Gelegenheit davon in Kenntnis, daß er wegen der mißverständlichen Deutung einiger Stellen der Enzyklika in Deutschland und wegen der großen Erregung, die sich der protestantischen Kreise bemächtigt habe, für den gleichen Abend im „Osservatore Romano“ eine authentische Interpretation der Enzyklika veranlaßt habe. Er sei damit bis an die Grenzen dessen gegangen, was der Vatikan in der Sache tun könne, und hoffe, daß diese Veröffentlichung das Verlangen der Staatsregierung vollständig erfülle.<sup>55</sup> Der Vatikan war, wie die amtliche Verlautbarung zeigt, zu diesem Zeitpunkt noch keineswegs gewillt, auch nur einen kleinen Schritt zurückzugehen. Der schon mehrfach vorgebrachten Versicherung, daß man nicht die allerentfernteste (*la più remota*) Absicht gehabt habe, weder die Nichtkatholiken in Deutschland noch ihre Fürsten zu kränken, flocht man geschickt die Feststellung ein, „wie dies aus dem Text evident“ sei. Und im übrigen handle es sich um Katholiken jener Zeit, welche sich gegen die Lehren und die Autorität des Heiligen Stuhls empört hätten.<sup>56</sup>

Der königlichen Staatsregierung konnte eine derartige Erklärung, auch wenn sie in der Antwortnote der Kurie wiederholt wurde, natürlich nicht genügen. Vor allem durfte, wie der Reichskanzler nach Rom telegraphierte, in der Note nicht darauf hingewiesen werden, daß der Mangel jeglicher kränkender Absicht bereits aus dem Text der Enzyklika ersichtlich sei. Ferner erwartete man in Berlin eine, wenn auch nur vertrauliche Zusiche-

tages; 1884–1919 Mitgl. d. Abgeordnetenhauses; seit 1903 Erster Vizepräsident d. Abg.-H. bis zur Auflösung; seit 1904 Vors. d. Zentrumsfraktion im Abg.-H.: Bachem VII, S. 103 Anm. 1. – Lebensbild: H. Neubach, Felix Porsch (1853–1930): Zeitgesch. in Lebensbildern, hrsg. v. R. Morsey (1973), S. 113–128.

<sup>54</sup> Protok. d. Sitzg. d. Zentrumsfraktion im Abg.-H. (in zweifacher, nicht gänzlich übereinstimmender Ausführung, wobei eine wohl für die Redaktion der K. V. bestimmt war), 6. bzw. 7. Juni: HASTK 1006, 293a.

<sup>55</sup> Telegramm Nr. 10 Mühlberg an Ausw. Amt, 8. 6. 1910; Telegramm Nr. 11 Mühlberg an Ausw. Amt, 8. 6. 1910: AA – päpstl. St. 12 secr. Bd. 2.

<sup>56</sup> „Osservatore Romano“ Nr. 157 v. 9. 6. 1910; dtische Übers. in Telegramm Nr. 12 Mühlberg an Ausw. Amt, 8. 6. 1910: AA – päpstl. St. 12 secr. Bd. 2; gedr.: Bachem VII, S. 336; R. Kralik, S. 258 f.



rung, daß die Verkündigung der Enzyklika in deutschen Diözesen unterbleibe. Ohne die Erregung auf mißverständliche Auffassung des Wortlautes der Enzyklika zurückzuführen, müsse, nach den Vorstellungen der Staatsregierung, die Antwort auch ein Wort des Bedauerns über diese Erregung enthalten, denn selbst wenn die Erregung – was für den bereits erwähnten Zugzwang spricht, in dem sich die Regierung befand – sich ohne dieses zufrieden geben wollte, würde eine gewaltige Steigerung der bestehenden Erregung, die sich dann außer gegen Rom auch gegen die Regierung richten werde, die notwendige Folge sein.<sup>57</sup> Um ganz sicher zu gehen, daß der Vatikan sich nicht erneut irgendwelche Ausreden einfallen lasse, sandte Bethmann Hollweg noch am gleichen Tag, an dem auch im Abgeordnetenhaus die Interpellationen verhandelt wurden, dem Gesandten von Mühlberg ein fertiges Konzept einer Antwortnote des Vatikans, wie man sie gerne in Berlin gesehen hätte. Ihr Wortlaut war folgender:

„Aus der Note der Königlichen Gesandtschaft hat die Kurie entnommen, daß die Enzyklika ‚Editae‘ eine tiefgehende Erregung in den evangelischen Kreisen Preussens hervorgerufen hat. Sie glaubt, diese Erregung darauf zurückführen zu sollen, daß die Zwecke verkannt worden sind, denen die Enzyklika zu dienen bestimmt war, und daß daher einzelnen Stellen eine Bedeutung beigelegt worden ist, die der Kurie durchaus ferngelegen hat. Die Kurie legt demgegenüber Wert darauf zu erklären, daß es nicht in ihrer Absicht gelegen hat, die Bekenner der protestantischen Lehre irgendwie zu kränken. Sie bedauert aus diesem Grunde lebhaft die Wirkungen, die die Kundgebung Sr. Heiligkeit bei der evangelischen Bevölkerung Preussens gehabt hat. Um aber auch ihrerseits zu den auf die Aufrechterhaltung des konfessionellen Friedens gerichteten Bestrebungen der Kgl. Preussischen Regierung beizutragen, hat sich die Kurie veranlaßt gesehen, Vorkehrungen dahin zu treffen, daß die amtliche Publikation der Enzyklika in den deutschen Diözesen unterbleibt“.

Der vorstehende Text sollte, wie der Reichskanzler erläuternd hinzufügte, lediglich dafür bestimmt sein, dem Gesandten „einen Rahmen abzugeben für das Maß der diesseitigen Forderungen“, für den Fall, daß er in die erwünschte Lage komme, einen persönlichen Rat über die der Note zu gebende Fassung zu erteilen.<sup>58</sup> Nach den durch von Mühlberg über Canali beim Papst initiierten Worten während der Audienz für die Berliner Pilger, mußte ein derartiges Verlangen nicht unbedingt von vornherein als Wunschtraum erscheinen.

Am 9. Juni nun wurde die päpstliche Enzyklika im preußischen Abgeordnetenhaus verhandelt, sicherlich ein ungewöhnlicher Vorgang und wohl auch der erste dieser Art. Da das päpstliche Rundschreiben streng genommen eine innerkirchliche Angelegenheit war, gehörte es nicht vor das Parlament. Staatsregierung und Interpellanten konnten deshalb, wie schon erwähnt, einzig den konfessionellen Frieden in den Vordergrund stellen, den sie durch die Enzyklika für bedroht erachteten. Allerdings hat sich keiner

<sup>57</sup> Telegramm Bethm. Hollweg an Ges. Rom, 9. 6. 1910: AA – päpstl. St. 12 secr. Bd. 2.

<sup>58</sup> Telegramm Bethm. Hollweg an Ges. Rom, 9. 6. 1910, 19.15 Uhr: ebd.



der drei Sprecher der genannten Fraktionen bei der Begründung der Interpellation auf diesen Punkt beschränkt. Alle hatten sich mehr oder weniger als Vertreter des Protestantismus, der Genugtuung fordere, hingestellt und damit den nichtkonfessionellen Charakter ihrer Partei außer acht gelassen. Dem maßvollen Verhalten der Konservativen, dem festen Standpunkt des Zentrums und dem besonnenen Taktieren des Reichskanzlers war es zu verdanken, daß das Parlament nicht zum Forum eines zweiten Kulturkampfes umgestaltet wurde; die Zeichen standen immerhin auf Sturm, und Unbesonnenheit hätte hier erheblichen Schaden anrichten können.<sup>59</sup>

Im Herrenhaus begnügte man sich damit, beide Seiten kurz zu Wort kommen zu lassen, um dann in die Tagesordnung einzutreten.<sup>60</sup> Die zur Ruhe mahnende Haltung der Staatsregierung, vor allem Bethmann Hollwegs, konnte nur in dem unbedingten Glauben an einen Erfolg begründet sein. Um nun wirklich keine Mittel und Wege ungenutzt zu lassen, griff der Reichskanzler am 10. Juni zur Feder, um noch persönlich mit dem Fürstbischof von Breslau Kontakt aufzunehmen – schließlich verdankte dieser dem ständigen Drängen Kaiser Wilhelms II. beim Papst seinen Purpur und seinem Ansehen beim Kaiser selbst die Verleihung des Schwarzen Adlerordens (1906). Nach der Schilderung der bisherigen Maßnahmen gab Bethmann Hollweg der zuversichtlichen Hoffnung Ausdruck, daß „der Heilige Vater nicht zögern wird, sich der ihm gebotenen Handhabe zu bedienen, um zu verhindern, daß das Rundschreiben, dessen bedauerliche Folgen Seine Heiligkeit – daran möchte ich keinen Augenblick zweifeln – gewiß nicht vorausgesehen hat, zu einer weitergehenden Beeinträchtigung unserer Beziehungen zum heiligen Stuhl führt“. Der Reichskanzler wußte, wie er abschließend schrieb, daß er auch in diesem Falle auf „die so oft erprobte Unterstützung“ des Kardinals rechnen durfte – nicht zu Unrecht, wie sich noch herausstellen wird.<sup>61</sup>

Am gleichen Tag, dem 10. Juni, gab von Mühlberg erneut Bericht von seinen Aktionen. Bei einem Empfang habe er dem Kardinalstaatssekretär „nach und nach beigebracht“, wie die Antwortnote abzufassen sei, falls sie befriedigen sollte. Der Kardinal habe daraufhin erklärt, daß der Papst glaube, mit der Erklärung im „Osservatore Romano“ alles getan zu haben, was von ihm verlangt werden könne. Ganz ausgeschlossen für den Vatikan sei die schriftliche Zusage der Nichtveröffentlichung der Enzyklika in Deutschland. „Damit würde der Oberste Kirchenchef öffentlich die Enzyklika verleugnen“. Für den Gesandten war dies der Anlaß, energischer aufzutreten. Er empfahl dem Kardinal nochmals dringend die Berücksichtigung seiner Mitteilungen, da sonst der Zwischenfall sich nicht ohne weitere Folgen erledigen werde.<sup>62</sup> Die Erregung des Gesandten übertrug sich auch auf Beth-

<sup>59</sup> Protokoll der Debatte: Verh. d. Hauses d. Abg. 82. Sitzg., 9. 6. 1910, Sp. 6795 ff.; vgl. auch: Bachem VII, S. 336 ff.; Kralik, S. 529.

<sup>60</sup> 14. Sitzg. v. 14. 6. 1910: Stenograph. Bericht, S. 291 f.

<sup>61</sup> Bethm. Hollweg an Kopp, 10. 6. 1910 (Konz.): AA – päpstl. St. 12 secr. Bd. 3.

<sup>62</sup> Telegramm Mühlberg an Ausw. Amt, 10. 6. 1910: ebd.



mann Hollweg, der jetzt offensichtlich bereit war, energischere Töne anzuschlagen. Noch in derselben Nacht telegraphierte er nach Rom, daß die Bekanntgabe der Enzyklika in deutschen Diözesen eine Wiederholung der Beleidigungen darstelle. Ihre notwendige Folge sei deshalb, selbst wenn die Antwortnote alle übrigen Forderungen erfülle, Abberufung, zum mindesten Beurlaubung des Gesandten bis auf weiteres. „Wir müssen deshalb auf Zusicherung bestehen, daß Bekanntgabe nicht erfolgt und ebenso muß Tatsache der nicht erfolgenden Bekanntgabe der Öffentlichkeit nicht vorenthalten bleiben.“

Trotz aller Härte läßt die Handlungsweise Bethmann Hollwegs keine blinde Sturheit erkennen; im Gegenteil, denn er wies dem Vatikan bereits einen Weg, dem Dilemma zu entfliehen: Wenn die Kurie nicht in der Lage zu sein glaube, diese Zusicherung in einer von Berlin zu veröffentlichenden Antwortnote auszusprechen, so wird sie selbst nach einer anderen Form zu suchen haben, die nicht nur die Staatsregierung, sondern auch die deutsche Öffentlichkeit über das Unterbleiben der Bekanntgabe vergewissere.<sup>63</sup> An den Rand des Telegramms aus Rom hatte er in abgeschwächter Form, aber dasselbe meinend, geschrieben: „Wir können wohl auf ‚Zusicherung‘ verzichten, müssen aber in der Lage sein, die Nichtverkündigung der Enzyklika als Tatsache zu betrachten.“ Die Kurie hatte diesen Fingerzeig offensichtlich sehr schnell begriffen. Bereits am folgenden Tag, wenige Stunden nachdem von Mühlberg im Vatikan vorstellig geworden, suchte ihn der Unterstaatssekretär Canali auf, um ihm amtlich mitzuteilen, daß der Papst ihm sagen ließe, daß er „avec prudence“ bereits vor Stellung der Berliner Forderung den Befehl an die deutschen Bischöfe gegeben habe, die Enzyklika weder in den Kirchen noch in den Diözesan-Blättern zu veröffentlichen. Damit sei, wie der Prälat hinzufügte, die Forderung nach Unterlassung der Veröffentlichung gegenstandslos geworden. Trotz des glücklichen und klugen Einfalls der Kurie bestand von Mühlberg jedoch darauf, daß dieser Akt des Papstes in irgendeiner Weise in der Antwortnote Ausdruck finden müsse. Und wiederum wies von Mühlberg dem Vatikanvertreter einen Weg: man könne dies vielleicht in der Form bringen, daß man sage, was die Forderung der Nicht-Veröffentlichung betreffe, so habe dies durch Anordnung des Papstes bereits Berücksichtigung gefunden.<sup>64</sup> Es war dies voll und ganz im Sinne der königlichen Staatsregierung, wie die Antwort deutlich macht.<sup>65</sup>

Gerade zu dem Zeitpunkt, als für den Konflikt auf höchster Ebene erste Anzeichen einer friedlichen Lösung sichtbar wurden, schien in der Öffentlichkeit die Erregung sich dem Siedepunkt zu nähern. In Berlin fand am 12. Juni im Zirkus Busch eine Protestversammlung statt, an welcher mehr als 6 000 Personen teilnahmen. Der Großherzog von Oldenburg hatte einen Tag zuvor dem preußischen Gesandten Bülow erklärt, daß die Enzyklika „einen genügenden und guten Anlaß biete, um unsererseits wieder kultur-

<sup>63</sup> Telegramm Bethm. Hollweg an Ges. Rom, 10. 6. 1910: ebd.

<sup>64</sup> Telegramm Mühlberg an Ausw. Amt, 11. 6. 1910: ebd.

<sup>65</sup> Telegramm Ausw. Amt an Ges. Rom, 12. 6. 1910: ebd.



kämpferisch gegen die Kurie vorzugehen, etwa im Wege der Sperrung der Gehälter der katholischen Geistlichen“. Jedenfalls würde er, falls im Bundesrat oder bei der preußischen Regierung derartiges erwogen werden sollte, mit Freuden bereit sein, den Schritten sich anzuschließen.<sup>66</sup>

Fünf Tage nach Abgabe der preußischen Protestnote wurde dem Gesandten von Mühlberg am 13. Juni die Antwort in italienischer Sprache übergeben. Ihre wichtigsten Abschnitte in der vom Gesandten gegebenen Übersetzung lauteten:

„Der Heilige Stuhl glaubt (*ritiene*), daß der Ursprung dieser Erregung zurückzuführen ist auf den Umstand, daß der Zweck, auf den die Enzyklika gerichtet war, nicht richtig erkannt worden ist (*debitamente compreso*) und daß folglich einige ihrer Sätze in einem Sinne ausgelegt worden sind, der den Absichten (*propositi*) des Heiligen Vaters absolut fremd ist. Darum liegt es dem unterzeichneten Kardinal daran, zu erklären, daß Seine Heiligkeit mit aufrichtigem Bedauern (*dispiacere*) die Nachricht von einer solchen Erregung vernommen hat, da – wie dies schon in öffentlicher und formeller Form erklärt worden ist – seiner Seele irgendwelche Absicht, die Nichtkatholiken Deutschlands oder dessen Fürsten zu kränken (*arrecare offesa*), ganz und gar fern lag (*fù ben lungi*). Der Heilige Vater hat übrigens niemals eine Gelegenheit vorbeigehen lassen, um seiner aufrichtigen Achtung und Sympathie für die deutsche Nation und ihre Fürsten Ausdruck zu geben und ist noch bei einer kürzlichen Gelegenheit erfreut gewesen, diese seine Gefühle zu wiederholen“.

Obwohl von Mühlberg glaubte, daß die Note den ihm gegebenen Vorschriften entspreche, hatte er sie dennoch nicht definitiv, sondern nur „unter Reserve“ der Genehmigung Bethmann Hollwegs entgegengenommen und sich die Fortsetzung der Verhandlungen vorbehalten. Diesmal war es Canali, der dem Gesandten einen Weg zur beiderseitigen Zufriedenheit wies, indem er erklärte, daß, wenn Preußen die ihm, dem Gesandten, gemachte amtliche Mitteilung von dem an die Bischöfe ergangenen päpstlichen Befehl der Nichtpublikation zugleich mit der Antwortnote veröffentliche, es die verlangte Satisfaktion in vollem Umfang erreicht hätte. Eine Änderung der von einer Kardinalskommission festgesetzt und vom Papst gebilligten Antwortnote erschien Canali mehr als fraglich, da, wie er sagte, „in der modernen Papstgeschichte ein ähnliches Nachgeben des Heiligen Stuhles nicht zu finden sei“.<sup>67</sup>

Die Schmeichelei des Prälaten verfehlte nicht ihre Wirkung. Bethmann Hollweg telegraphierte am folgenden Tag dem Kaiser nach Potsdam den wichtigsten Inhalt der Note und fügte nicht ohne Stolz hinzu:

„Wir haben damit mehr erreicht, als es jemals einer Regierung gelungen ist, bei der Kurie durchzusetzen, und dürfen wohl die uns gegebene Genugtuung als ausreichend betrachten.“<sup>68</sup>

<sup>66</sup> Preuß. Gesandter in Oldenburg, Bülow, an Bethm. Hollweg, 12. 6. 1910: ebd.

<sup>67</sup> Telegramm Mühlberg an Ausw. Amt, 13. 6. 1910 mit Übers. d. Antwortnote d. Vatikans: ebd. (hier auch Original d. Note).

<sup>68</sup> Telegramm Bethmann Hollweg an Kaiser Wilhelm II., 14. 6. 1910: ebd.



Die Ausgabe der „Norddeutschen Allgemeinen Zeitung“ vom 15. Juni brachte denn auch die halbamtliche Mitteilung über den Verlauf der ganzen Angelegenheit, indem sie die Protest- und Antwortnote im Wortlaut, die Worte des Gesandten bei Überreichung der Note und die Erklärung Canalis vom 11. Juni paraphrasiert wiedergab.<sup>69</sup>

Die Euphorie des preußischen Ministerpräsidenten und Ministers der auswärtigen Angelegenheiten drückt sich auch in dem Antworttelegramm an den Gesandten von Mühlberg aus:

„Die Königliche Staatsregierung hat mit Befriedigung von den in der Antwortnote der Kurie enthaltenen Erklärungen Kenntnis genommen. Ich bitte dies dem Kardinalstaatssekretär sofort mündlich, jedenfalls aber noch heute, mit meinem aufrichtigen Danke für die von dem Heiligen Vater in der Frage beobachteten Haltung auszusprechen, die ich als ein wertvolles Unterpfand für die Fortdauer unserer freundschaftlichen Beziehungen zum Heiligen Stuhle betrachte. Ganz besonders begrüße ich die Empfindungen für das deutsche Volk und seine Fürsten, denen der Heilige Vater Ausdruck verliehen habe, da ich glaubte aus diesen Worten eine Anerkennung für die vollkommene Freiheit und das Wohlwollen entnehmen zu dürfen, deren sich die katholische Kirche unter dem Schutze Seiner Majestät des Kaisers, der deutschen Landesfürsten und ihrer Regierungen in Deutschland erfreut.“<sup>70</sup>

Volle Zufriedenheit herrschte aber auch bei der Kurie. Der Kardinalstaatssekretär dankte, wie von Mühlberg den Reichskanzler wissen ließ, „warm“. Er bedauerte nur, daß der Gesandte ihm die Dankesworte nicht schriftlich geben konnte und machte sich deshalb über die Hauptpunkte Aufzeichnungen, um, wie er sagte, sie getreu dem Heiligen Vater, den die Angelegenheit sehr erregt habe, mitteilen zu können. Dem Wesen des Kardinals und dem Umstand, daß er sich persönlich bei ihm für die Art bedankte, in der die Verhandlungen geführt worden seien, wollte von Mühlberg entnehmen, daß „das Zurückbleiben einer Dissonanz vermieden“ sei.<sup>71</sup>

Angesichts dieses Erfolges war es dem Kaiser ein „Bedürfnis“ dem sächsischen König Friedrich August, der dem Papst einen Brief schreiben wollte, zu bekunden, wie sehr er des Königs „mannhaftes Eintreten für den konfessionellen Frieden“ anerkenne. In einem zu diesem Zweck von Bethmann Hollweg für den Kaiser entworfenen Brief heißt es:

„Ich kann mir denken, daß Dir, als treuem Sohn der katholischen Kirche, der Entschluß nicht leicht geworden ist, den Papst auf die bedauerlichen Folgen der Borromäus-Enzyklika aufmerksam zu machen. Dadurch daß Du es doch getan hast, hast Du Dir ein bleibendes Verdienst um das friedliche Zusammenleben der beiden Konfessionen und einen Anspruch auf den Dank nicht nur Deiner sächsischen Untertanen, sondern des ganzen deutschen Volkes erworben.“<sup>72</sup>

<sup>69</sup> „Norddeutsche Allg. Zeitung“ v. 15. 6. 1910; gedr. u. a.: Bachem VII, S. 341; H. Winter, S. 69; Schneider (Hrsg.), Kirchh. Jb., S. 119 f.; M. Hage, S. 29 f.

<sup>70</sup> Telegramm Bethm. Hollweg an Ges. Rom, 14. 6. 1910: AA – Preuß. Ges. 469.

<sup>71</sup> Telegramm Mühlberg an Ausw. Amt, 14. 6. 1910 (Konz.): ebd.

<sup>72</sup> Entwurf eines vom Reichskanzler für den Kaiser gefertigten Briefes an den sächs. König (mit Begleitschreiben) v. 15. 6. 1910: AA – päpstl. St. 12 secr. Bd. 3.



Friedrich August erklärte in der mit „Lieber Wilhelm“ überschriebenen Antwort vom 18. Juni die Problematik seiner Stellung bei dieser Angelegenheit:

„Auf der einen Seite war für mich maßgebend die für mich als Katholik maßgebende Rücksicht auf den Hl. Vater, auf der anderen Seite aber auch das schon gekränkte Bewußtsein meines Volkes. Da muß man als Monarch die Sache reiflich überlegen und endlich selber handeln. Nach Rücksprache mit den geistlichen Oberen und vor meinem Gewissen glaube ich das richtige getroffen zu haben und hoffe vor allem, schlimme Folgen abgewendet zu haben. Ich habe dem Hl. Vater brieflich alles auseinandergesetzt und glaube damit alles in Ordnung gebracht zu haben.“<sup>73</sup>

Allzusehr scheint indes die Angelegenheit den König nicht belastet zu haben, denn der größere Teil seines Briefes wird mit einem Bericht über den Besuch bei den Ulanen in Zeithain und der geplanten Besichtigung seiner im Reichsland stehenden Regimenter in Wahn und Bitsch bestritten.

Der erfreuliche Zustand der Entspannung währte allerdings nur Stunden. Schon am 15. Juni meldete von Mühlberg nach Berlin, sowohl im Vatikan wie in der deutschen Prälatur Roms beginne die Stimme der Scharfmacher Terrain zu gewinnen.<sup>74</sup> Noch an demselben Tag, dem 16. Juni, als beispielsweise in der „Münchener Zeitung“ zu lesen war, daß das Verbot der Veröffentlichung und Verlesung der Enzyklika in Deutschland gleichbedeutend sei mit deren gänzlicher Aufhebung für das Deutsche Reich, mit ihrer Desavouierung,<sup>75</sup> begann in Rom die Rückzugspolitik. Die Kurie konnte es offen-

<sup>73</sup> König Friedrich August an Kaiser Wilhelm II., Wachwitz, 18. 6. 1910 (Abschr.): ebd. – Der Brief an den Papst kann nach einem Bericht d. preuß. Ges. in Dresden, Riepenhausen v. 15. 6. frühestens an diesem Tag abgegangen sein. Die „eigenste Initiative“ des Königs interpretiert d. Ges. als Rat des Beichtvaters oder des „durchaus kirchlich-tolerant und national denkenden Bischofs Schäfer“. Der König habe sein Vorhaben zunächst aufgeschoben, nachdem ihm zu Ohren gekommen war, daß die Enzyklika-Angelegenheit von Protestanten gegen seine Person ausgenutzt worden sei und „man sogar soweit gegangen sei davon zu sprechen, er müsse jetzt protestantisch werden“. Das Vorhaben des Papstbriefes brachte dem König zahlreiche Danktelegramme ein, und auch die Pressekommentare waren in den „begeistertsten Worten“ gehalten: Ges. Dresden an Bethm. Hollweg, 15. 6. 1910: ebd. – Auch die „in Evangelicis beauftragten Staatsminister“ sprachen dem König „für diese gnädige Entschließung ihren wärmsten Dank aus“: „Dresdner Journal“ Nr. 133 v. 13. 6. 1910; vgl. auch den Artikel „Friedrich August der Bekenner“: „Leipziger Tageblatt“ v. 14. 6. 1910. – Über das Antwortschreiben des Papstes: Telegr. Mühlberg an Ausw. Amt, 6. 7. 1910: AA – päpstl. St. 12 secr. Bd. 4. – Großes Aufsehen erregte in diesem Zusammenhang der wenig geistvolle Satz des Msgr. Dr. Paul Baron de Mathies (Ansgar Albing) in seiner Broschüre „Wir Katholiken und die – andern“, Freiburg 1910, S. 81: „Für die Geschichtschreiber (!) zur Zeit Pius' XX. oder Leos XXIII. muß es dereinst einmal zum Totlachen sein, daß ein Duodezkönig, der noch nicht 15 000 Kilometerquadrate Kulturboden ‚regiert‘, dem Papst einen Protestbrief schreibt, dem Papste, welcher Gläubige in fast zweitausend Bistümern, Vikariaten, Präfekturen und Delegaturen leitet“. – Vgl. hierzu: Kgl. Ges. in Dresden, Hohenlohe, an Bethm. Hollweg v. 18. 11. 1910 und 9. 1. 1911: AA – päpstl. St. 12 secr. Bd. 5. – Schmidlin III, S. 100 f.

<sup>74</sup> Telegramm Mühlberg an Ausw. Amt, 15. 6. 1910: AA – päpstl. St. 12 secr. Bd. 3.

<sup>75</sup> „Münchener Zeitung“ v. 16. 6. zit. in: Bericht d. Kgl. Ges. in München an Ausw. Amt, 16. 6. 1910: ebd.



sichtlich nicht dulden, daß ihr Schritt zurück auf der anderen Seite über Gebühr ausgeschlachtet wurde.

Der „Osservatore Romano“ fügte dem Wortlaut der päpstlichen Antwortnote in bewußt beschwichtigender Form an, das es kaum nötig sei, zu sagen, wie unbegründet die Behauptung derjenigen Zeitungen sei, die da von einer angeblichen „Rückziehung der Enzyklika“ durch den Heiligen Vater sprechen würden, weil die Enzyklika selbst von dem Heiligen Stuhl für die ganze Welt promulgiert sei mit der Tatsache der Veröffentlichung im „Bollettino ufficiale acta apostolicae sedis“ gemäß der „Constitutio pontificia promulgandi“ vom 29. September 1908.<sup>76</sup> Jedoch habe der Heilige Vater, angesichts der infolge dieser Veröffentlichung entstandenen Erregung, „aus eigener Initiative aus Gründen der Prudenza“ zur geeigneten Zeit die nötigen Maßnahmen getroffen, daß die Enzyklika nicht weiter in den Kirchen und Diözesanblättern Deutschlands veröffentlicht würde.<sup>77</sup>

Derartige Versuche, den Rückzug der Kurie und namentlich das päpstliche Verbot der Veröffentlichung zu bemänteln, erfuhren durch die, wie von Mühlberg sich ausdrückte, „vom Vatikan eingespritzten Blätter wie ‚Corriere d'Italia‘ und ‚Giornale d'Italia‘“ eine weitere Ausdehnung, indem sie die entsprechende Stelle des Osservatore-Artikels ausspinnend die Publikation in den „acta apostolicae sedis“ in den Vordergrund rückten und betonten, daß der Erlaß des Verbotes aus *eigener Initiative* des Papstes ergangen sei.<sup>78</sup>

Für die Preußische Staatsregierung bedeuteten diese römischen Interpretationen eine herbe Enttäuschung; Bethmann Hollweg sowie von Mühlberg hatten alle Mühe, ihr Gesicht in der Öffentlichkeit zu wahren, eine Öffentlichkeit, die den Gegner auf den Knien liegend wissen wollte und konkrete diplomatische Erfolge verlangte. Schmerzlich für sie war – und das dürfte ihnen spätestens zu diesem Zeitpunkt klar geworden sein –, daß formalrechtlich der Papst mit der Dispensation der Verkündigung die Enzyklika tatsächlich weder aufgehoben noch zurückgezogen hatte – auch nicht für Deutschland.<sup>79</sup> Die „eigene Initiative aus Gründen der Prudenza“ ist als ein *topos* vatikanischer Diplomatie zu werten; schwerlich konnte die Kurie aller Welt verkünden, daß die Drohung Preußens sie zu diesem Schritt veranlaßt hatte.

„Das Spiel ist durchsichtig“, schrieb Mühlberg dem Minister für auswärtige Angelegenheiten. Die Tatsache, daß ihm die Mitteilung des Befehls der

<sup>76</sup> Richtig: „Constitutio apostolica de promulgatione legum et evulgatione actorum S. Sedis“ v. 29. 9. 1908: Acta Apostolicae Sedis I, 1909, S. 5 f.

<sup>77</sup> „Osservatore Romano“ v. 16. 6. 1910: dtische Übers. in Telegramm Mühlberg an Ausw. Amt, 16. 6. 1910: AA – päpstl. St. 12 secr. Bd. 3; gedr.: „Tägl. Rundschau“ v. 18. 6. 1910; H. Winter, S. 70 f.

<sup>78</sup> Mühlberg an Bethmann Hollweg, Rom 16. 6. 1910: AA – päpstl. St. 12 secr. Bd. 3.

<sup>79</sup> Über die Verbindlichkeit der in den AAS veröffentlichten päpstl. Regierungshandlungen vgl. die Erklärung d. Staatssekretariats v. 13. 12. 1908: Innenseite d. Umschlags d. Nr. 9 d. AAS, in der auch die Borromäus-Enzyklika veröffentlicht wurde. Hierzu auch: H. Winter, S. 72; Schneider, Kirchl. Jb. S. 120 f.



Nichtveröffentlichung drei Tage nach Stellung der preußischen Forderung gemacht worden sei sowie ferner die Tatsache, daß kurz vor der Mitteilung am 11. nachmittags die Kardinalssitzung über die Behandlung und Beantwortung der Protestnote stattgefunden, machten die Wahrheit von dem bereits aus eigenem Antrieb ergangenen Verbot doch recht zweifelhaft.<sup>80</sup>

Wichtige Erkenntnisse in dieser Sache bringt auch ein Brief Kardinal Kopp an Kultusminister von Trott zu Solz vom 15. Juni. Der Kardinal hielt sich für verpflichtet, den Minister vertraulich zu benachrichtigen, daß Pius X. den „Bischöfen Deutschlands“ untersagt habe, die Borromäus-Enzyklika in den Amtsblättern und den Kirchen ihrer Diözesen zu veröffentlichen. An jeden Ordinarius sei diese Weisung „sub secreto Sancti Officii“ ergangen (was den Kardinal trotz der scharfen Kirchenstrafen im Falle der Verletzung nicht hinderte, sie umgehend der Regierung mitzuteilen!):

„Ich hatte in meinem Schreiben vom 5. d. M. die Notwendigkeit dieser Maßnahme ganz besonders betont; weiter kann die Kurie ihre Willfähigkeit zur Sanierung dieser Unbedachtsamkeit nicht ausdehnen.“

Der Kardinal hatte, wie er auch schon dem Zentrumsabgeordneten Herold mitteilte, bereits vorher vorsorglich sämtlichen deutschen Erzbischöfen und Bischöfen – ausgenommen den der Fuldaer Konferenz nicht beigetretenen bayerischen – empfohlen, einstweilen von der Veröffentlichung abzusehen. Infolgedessen nahmen einige Ordinariate die schon angeordnete Drucklegung schleunigst zurück.<sup>81</sup>

Angesichts solcher Zeilen konnten auch für Bethmann Hollweg keine Zweifel mehr an der Tatsache der Nichtveröffentlichung und deren Initiator bestehen. Es war ihm deshalb ein Bedürfnis, dem Kardinal und Fürstbischof von Breslau seinen „Dank für diesen erneuten Beweis patriotischer Hingabe“ auszusprechen.<sup>82</sup> Die Antwort des Kardinalstaatssekretärs Merry del Val auf die vom Reichskanzler dem Gesandten befohlenen Vorhaltungen geben ein klares Bild von der schwierigen Lage, in der sich die Kurie befand. Die fortdauernden gehässigen und maßlosen Angriffe in gewissen evangelischen Organen reizten die katholische Presse, den Faden weiterzuspinnen. Zum anderen seien ihm von allen Seiten der katholischen Welt zahlreiche Vorwürfe zugegangen, welche in dem Entgegenkommen des Papstes eine Erniedrigung und Demütigung der Kirche erblickten. Ihm sei es schwer, diese Stimmen zu beruhigen. Mühlberg gab darauf dem Kardinal zu verstehen, daß auch ihm nicht entgangen sein dürfte, daß die Angriffe gegen Rom und den Papst nur in gewissen Kreisen fortgesetzt würden, die konservative Partei sich aber keineswegs mit den weiteren Ausfällen identifiziere. Seine Regierung habe loyal und offen gehandelt und sei deshalb berechtigt,

<sup>80</sup> Mühlberg an Bethm. Hollweg: Anm. 78.

<sup>81</sup> Kopp an Trott zu Solz, Breslau 15. 6. 1910 (Abschr.): AA – päpstl. St. 12 secr. Bd. 3.

<sup>82</sup> Bethm. Hollweg an Kopp, 17. 6. 1910 (Konz.): ebd.



gleiche Loyalität vom Vatikan zu verlangen, um das bisher erreichte nicht in Frage zu stellen.<sup>83</sup>

Das unwohle Gefühl, das beide Seiten empfanden, machte sie in dem Verlangen einig, die Frage allmählich aus den Zeitungen verschwinden zu lassen.

Einen offiziellen Schlußstrich zog die Preußische Regierung am 22. Juni; in der „Norddeutschen Allgemeinen Zeitung“ ließ sie halbamtlich feststellen, daß der Päpstliche Stuhl den von ihr gestellten Forderungen entsprochen habe. „Daß der Abschluß des Konfliktes das evangelische Empfinden befriedigen dürfte, ist nach unserer Veröffentlichung vielfältig zum Ausdruck gekommen. Zu einer Änderung liegt nicht der mindeste Grund vor.“

Als Schlußpunkt der theoretischen, in einer Vielzahl von Zeitungsartikeln und sogenannten Flugschriften geführten Erörterungen kann ein Aufsatz des bereits erwähnten Adolf Harnack in der Wiener „Neuen Freien Presse“ vom 31. Juli gelten. Nach der eingangs getroffenen Feststellung, daß die Enzyklika sich nach Inhalt und Ton der Sprache nicht wesentlich von den päpstlichen Rundschreiben früherer Generationen unterscheide, aber auch „manches Gute“ enthalte, gibt Harnack eine genaue Übersetzung der entsprechenden Stellen. Daran anschließend wird das historische Bild der Reformation zurechtgerückt, wobei hier ausschließlich der Historiker Harnack schreibt:

„... Der Papst möge herumfragen, ob es auch nur *einen* namhaften katholischen Historiker in Deutschland gibt, der ihm zustimmt. Auch sie werden an Luther, an Zwingli, an Calvin viel auszusetzen finden und sie mit dem Papste für Empörer halten; aber nicht ein einziger wird behaupten, sie seien dadurch richtig charakterisiert, daß „der Bauch ihr Gott“ gewesen sei und daß sie das Kreuz Christi angegriffen haben. Und nun die verderbten Fürsten und Völker! Waren die sächsischen Kurfürsten verderbt? Ich denke, sie konnten es mit den geistlichen Fürsten des Zeitalters wohl aufnehmen! Man vergleiche doch einmal Friedrich den Weisen und den Kardinalerzbischof von Mainz! Oder war Philipp von Hessen ein korrupter Mann? Er hatte trotz seiner Bigamie in geschlechtlichen Fragen ein zarteres Gewissen als die große Anzahl von Geistlichen, die ohne Skrupel mit ihren Mätressen wechselten. Aber mit den Fürsten soll es noch nicht genug sein. Was sagt der Sitten- und Kulturhistoriker zu dieser Behauptung? Waren die Deutschen im Zeitalter Albrecht Dürers verderbter als Spanier und Italiener? Waren die Reformierten in den Niederlanden, die Hugenotten in Frankreich, die Calvinisten in Schottland ein verdorbenes Gesindel? Die wirkliche Geschichte, wie sie heute Gemeingut aller Gebildeten ist, lehrt genau das Gegenteil, ja sie lehrt noch viel mehr, und zwar in leuchtender Flammenschrift. Sie lehrt, daß die Reformation in Westeuropa ein neues Zeitalter sittlichen Geistes heraufgeführt hat; sie lehrt, daß überall die bürgerlichen Tugenden der Pflichttreue, der Tatkraft und des schlichten Gottvertrauens durch sie hervorgelockt und gestärkt worden sind, und sie lehrt endlich, daß die katholische Kirche durch sie den mächtigsten Anstoß einer inneren Kräftigung, ja zu einer wirklichen Erneuerung erhalten hat. Man vergleiche die katholische Kirche im Zeitalter Alexanders VI. und Julius' II. mit der im Zeitalter Kaiser Maximilians II. und man wird ein ganz anderes Bild finden. Die Lebensführung der Geistlichen und

<sup>83</sup> Telegramm Mühlberg an Ausw. Amt, 20. 6. 1910: ebd.



der Mönche hat eine Erneuerung erlebt; der ernste religiöse Glaube ist wieder eine Macht geworden, und im Tridentinum faßte sich die Kirche aufs kräftigste zusammen. Völlig verkehrt wäre es, zu behaupten, diese Erneuerung des Katholizismus wäre lediglich im Gegensatz zum schlimmen Protestantismus erfolgt, nein, man kann es in der Geschichte Italiens sowohl wie in der Deutschlands mit Händen greifen: die Reformation und Kontrareformation, sofern diese eine Versittlichung herbeiführte, stammen aus einer und derselben Wurzel, aber die Reformation ging voran und die Kontrareformation folgte. Wenn man die Reformation schmäht, so schmäht man den Mutterschoß, aus welchem im 16. Jahrhundert neben der Reformation auch all das Gute hervorgegangen ist, was eine Erneuerung der katholischen Kirche bewirkt hat.“<sup>84</sup>

Für die Staatsspitze, d. h. den Reichskanzler, scheint die ganze Angelegenheit bereits am 18. Juni als erledigt und „ad acta“ angesehen worden zu sein, denn von diesem Tage datiert ein mit „Lieber Herr von Mühlberg“ überschriebener Brief Bethmann Hollwegs, in dem er dem Gesandten den „aufrichtigsten Dank für das große Geschick und die Arbeit“, womit er den Erfolg beim Vatikan errungen habe, ausspricht. Die jetzt noch stattfindenden Protestkundgebungen seien, wie er abschließend bemerkt, das Nachgefecht, das niemals ausbleibe, wenn die feindliche Armee nicht völlig aufs Haupt geschlagen sei.“<sup>85</sup>

Für von Mühlberg schien damit das Startzeichen gegeben, um in einem ausführlichen Bericht Hintergründe, vermeintliche Verfasser und Begleitumstände der Enzyklika aufzuzeichnen und mit persönlichen Beobachtungen und Eindrücken anzureichern. Der Gesandte stellte sich hiermit das Zeugnis eines klugen, taktvollen, wohl orientierten, mit der katholischen Kirche, ihrer Geschichte, ihren Institutionen und Persönlichkeiten bestens vertrauten Diplomaten aus. Der außerordentlich dokumentarische Wert des Mühlbergischen Berichts läßt es gerechtfertigt erscheinen, ihn als Ganzes im folgenden wiederzugeben:

Königlich Preussische Gesandtschaft  
beim Päpstlichen Stuhl

Rom, den 23. 6. 1910

Sehr verehrter Herr Reichskanzler!

Eurer Exzellenz möchte ich zuerst meinen aufrichtigen und warmen Dank für die freundlichen Worte aussprechen, mit denen Sie meiner letzten Arbeit hier gedenken. Welchen Wert solche Worte haben und wie anregend sie wirken, das erfährt wohl nur der, den das Geschick einmal fern von der Zentralstelle in einer schweren Frage allein auf den Kampfplatz wirft.“<sup>86</sup>

Aus Besorgnis, in dem Augenblick mißverstanden zu werden, wo die Wogen der Erregung noch hoch gehen, hätte ich einen Bericht über die Entstehung der Enzyklika, über die Strömungen und die Männer in der Kurie auf spätere Zeit ver-

<sup>84</sup> A. Harnack „Die Borromäus-Enzyklika“: „Neue Freie Presse“ v. 31. 7. 1910.

<sup>85</sup> Bethm. Hollweg an Mühlberg, Berlin 18. 6. 1910 (Abschr.): AA – Preuß. Ges. 469.

<sup>86</sup> Nach einem eigenh. Lebenslauf d. bayer. Ges. Frhrn. von Ritter hatte von Mühlberg die Koffer gepackt und mit dem Rücktritt gedroht; sein Kollege vermochte ihn jedoch zu beeinflussen, von dem angedrohten Rücktritt Abstand zu nehmen: G. Franz Willing, Bayr. Ges. S. 101; vgl. auch: F. Hanus, S. 401.



schoben. Da aber in der gütigen Mitteilung Eurer Exzellenz die Situation sich schon jetzt so klar und bestimmt abzeichnet, so entfällt meine Befürchtung, und ich möchte mit einem Rückblick über die letzten Ereignisse nicht länger zögern.

Zuerst glaube ich feststellen zu müssen, daß in der Tat dem Vatikan die bewußte Absicht, die Protestanten zu verletzen, Kaiser und Reich zu kränken, ferngelegen hat. Man war in der Kurie wie aus den Wolken gefallen und wollte absolut an eine ehrliche Entrüstung des deutschen Volkes nicht glauben und sie nicht zugeben. Die Erklärung dafür fällt nicht schwer, wenn man sich die Welt vergegenwärtigt, in der der Vatikan lebt und webt, und wenn man die Charaktere kennt, die der heutigen Kirchenpolitik ihr Gepräge aufdrücken. Es fällt beim Lesen der Enzyklika sofort deren rohe, um nicht zu sagen unflätige Redeweise auf. Leider ist dies die Sprache, in der der katholische Geistliche im Seminar, insbesondere in den römischen Kollegien aufgezogen wird. Von Jugend auf wird sie ihm gang und gäbe, und die Empfindung für die Tragweite und den Sinn dieser üblen Worte wird vollständig bei ihm abgestumpft. Der Fremde ist erstaunt und entrüstet in den Predigten der römischen Geistlichen Ausdrücke zu hören, die sonst nur aus dem Schmutz der Gasse zu ihm heraufklingen. Die Kurie, abgeschlossen in ihren Mauern, in die kein Widerspruch dringt, fühlt das nicht und sieht in der häßlichen Ausdrucksweise vergangener Jahrhunderte die richtige Umgangssprache für das Volk. Was sieht denn der Vatikan überhaupt? Nichts als Ergebenheit, Verehrung und Anbetung. Tag für Tag strömen Tausende aus allen Erdteilen in die Peterskirche, in die Säle des Papstschlosses, um vor den Augen der versammelten Geistlichkeit dem Heiligen Vater das Gelübde der unerschütterlichen Treue zu erneuern, sich ihm, wie der Führer der Berliner Pilgerschar neulich ausrief, auf Tod und Leben zu weihen; Hunderte von Bischöfen defilieren Jahr aus Jahr ein vor dem Stellvertreter Christi und seinem Hofe, bringen reiche Spenden aus allen Welten und Ländern und erzählen Märchen von der Größe, dem Wachstum und der Folgsamkeit der kath. Herde. In dieser Luft, ewig erfüllt von Weihrauch und dem Rauschen leerer Gebetsformeln, leben die herrschenden Männer der Kirche, atmet der Mann, aus dessen Feder die Enzyklika geflossen ist, der spanische Kapuziner Vives y Tuto.<sup>87</sup> Trotz der ausgesprengten Gerüchte und der Bemühungen, die Spur zu verwischen und auf andere Fährten zu lenken, gilt es jetzt als sicher und wird mir durch diskrete Andeutungen von Kardinälen bestätigt, daß dieser finstere Mönch der Urheber des unglücklichen Schriftstückes ist. Dadurch erklären sich die mannigfachen Fatalitäten, die beim Erlaß der Enzyklika mitgespielt haben. Während sonst Enzykliken vor ihrem Erscheinen einer Vereinigung von Kardinälen zur Prüfung unterbreitet werden, ist dies dieses Mal nicht geschehen. Die Kardinäle, das sagte mir der deutschfreundliche Kardinal Gasparri,<sup>88</sup> haben von der Enzyklika nichts gewußt. Ferner hat man es unterlassen, dem Kardinal-Staatssekretär, wie dies üblich, vor der Publikation

<sup>87</sup> José Calasanz Vives y Tutó, geb. 15. 2. 1854 zu St. Andrea di Lleaneras (Katalonien), gest. 7. 9. 1913; 1869 Eintr. in Kapuzinerorden; 1887 Konsultor d. Hl. Offiziums; Konsultor d. Propaganda fide; 1896 Generaldefinitor des Kapuzinerordens; 19. 6. 1899 Erhebung zum Kardinal; 1908 Präfekt d. Kongregation d. Ordensleute; veröffentlichte zahlreiche, Theologie und Frömmigkeit betr. Werke mehr kompulatorischen Charakters: *Bonaventura v. Mehr*: LThK X, 1965, Sp. 830 f.

<sup>88</sup> Pietro Gasparri, geb. 1852, gest. 1934; 1880 Prof. f. KR. am Institut catholique in Paris; 1898 Apost. Delegat für Perú, Bolivien u. Ecuador; 1901 Sekr. d. Kardinalskongregation für außerordentl. Angel.; 1907 Kardinal; 1914–1930 Kardinalstaatssekretär. – Lebensbild: *H. Tüchle*, Pietro Gasparri: Die Außenminister der Päpste, hrsg. W. Sandfuchs, 1962, S. 94–108.



einen Auszug vorzulegen, damit er für die Presse die Absichten und Zielpunkte hervorhebe und bezeichne, auf die der Sinn und Zweck der Enzyklika gerichtet sei. Diese Versäumnisse waren nur möglich durch die Stellung, die der Autor der Enzyklika einnimmt. Vives y Tuto ist der Beichtvater des Papstes, hat ungehindert Zutritt zu Ihm, besitzt Sein Vertrauen. Fanatischer Religionseifer kennzeichnet ihn. Nicht so sehr von Herrschsucht beseelt, durchdringt ihn vielmehr die blinde mittelalterliche Vorstellung, daß jeder Akatholik der Verdammnis verfallen und daß Gott ihn berufen habe, verlorene Seelen zu retten und die Gläubigen vor Verführung und Abfall zu hüten. So schrieb Vives y Tuto aus alten Büchern und Schriften die Enzyklika zusammen, in erster Linie mit der Absicht, die Modernisten zu treffen, sodann wohl aber auch mit dem Zweck, die gläubigen Katholiken vor allzu großer Annäherung an die Protestanten zu warnen. Dazu sollte wirksam die abschreckende von Rom stets gepflegte Schilderung der Reformatoren, ihrer Zeit und ihrer Sitten dienen. Die Voraussicht, daß er mit derartiger Geschichtsklitterung dem Protestantismus den Fehdehandschuh hinwarf, ging über seinen engen Gesichtskreis. Übrigens steht Vives y Tuto mit seiner Furcht vor einem allzunahen Zusammenleben von Katholiken und Protestanten nicht allein. Sagte mir doch einmal einer der intelligentesten römischen Prälaten, man müsse stets besorgen, daß die reine katholische Lehre in Deutschland nicht „verprotestantisiert“ werde. Den Papst zur Unterschrift der Enzyklika zu bringen war ein Leichtes. Für Pius X., der den größten Teil Seines Lebens in Norditalien verbrachte, übte die Figur des heiligen Borromäus stets besondere Anziehungskraft aus. Er soll eine Lebensbeschreibung über ihn verfaßt haben und von Ihm soll der Gedanke ausgegangen sein, die Erinnerung an den Schutzheiligen bei der diesjährigen Centenarfeier der Heiligsprechung durch eine Enzyklika neu zu beleben. Pius X., dessen Wahlspruch ist „omnia restaurare in Christo“, <sup>89</sup> gelten die „Modernisten“ als die gefährlichsten Feinde der Kirche, – jedes Schriftstück, das sich gegen die Modernisten wendet und sie verdammt, ist, glaube ich, Seiner Unterschrift sicher. Seine Unkenntnis in politischen Dingen, Seine engherzige Auffassung der großen Strömungen unseres Jahrhunderts trübten das Verständnis des sonst so liebenswürdigen und konzilianten Greises, und mit Seiner Unterschrift billigt Er Satzungen, von deren Tragweite und Konsequenzen Er keine Ahnung hat. Deshalb fiel es so schwer, dem Papst überhaupt einen Begriff von dem Schaden beizubringen, den Seine Enzyklika angerichtet hat. Noch heute hält Er fest an dem Glauben, daß die Bewegung in Deutschland eine künstlich angefachte und von dem entlaufenen Dominikanermönch Müller, dem Korrespondenten der Täglichen Rundschau und des evangelischen Bundes, durch falsche Interpretation der Enzyklika hervorgerufen sei. Dem Großmeister des Malteserordens, dem Grafen Thun, klagte der Papst bei einem Empfange Sein Leid und brach in heftiges Weinen aus über das Unheil, das in so ganz von Ihm unbeabsichtigter Weise seine Enzyklika in Deutschland angestiftet habe. Es läßt sich nicht wegleugnen, daß der Papst diesmal vollständig versagt hat. Sowohl bei der Entstehung der Enzyklika als bei den uns abgegebenen Erklärungen hat Er keine selbständigen Regungen gezeigt, sondern ist dem Einfluß seiner Umgebung gefolgt. Trotzdem wäre es ungerechtfertigt, hieraus den Schluß zu ziehen, daß Pius X. Deutschland feindlich gesinnt sei. Im Gegenteil. Er ist ein Freund Deutschlands und ein aufrichtiger Bewunderer und Verehrer Seiner Majestät des Kaisers, und seinem ganzen Wesen nach liegt Ihm eine gewollte Kränkung des Protestantismus fern – allein das Gebiet seines ganzen Gedanken- und Seelenlebens ist der „Glaube“, und dieser Glaube macht Ihn blind

<sup>89</sup> Richtig: *instaurare omnia in Christo*, in: *Antrittsenzyklika Pius' X.*, 4. 10. 1903: *Acta Sanctae Sedis* 36 (1903), S. 125 ff.



für die verhängnisvolle Wirkung Seiner in den alten Kirchengeleisen sich bewegend und die gewohnte Kirchensprache sprechenden Enzyklika.

Schwierig ist es, die Anteilnahme Merry del Vals an dem Rundschreiben zu präzisieren. Er selbst läßt durch einen ergebenden Korrespondenten im „Temps“ verbreiten, daß auch er von der Enzyklika überrascht worden sei. So ganz trifft das nicht zu. Aber es ist richtig, daß er der Enzyklika keine besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat und daß deren Publikation übereilt geschehen ist, ohne ihm Gelegenheit zu einer diplomatischen Interpretation ihrer Kraftstellen zu geben. Sein Fehler war das Geschehenlassen – schwerwiegend genug für einen verantwortlichen Staatsmann. Wenn aber in der Presse vielfach behauptet wird, daß seine Stellung erschüttert sei, so ist dies ein Irrtum. Wohl gibt es unter den Kardinälen Einsichtige, die die Entfernung des Spaniers dringend begehren, dem der römische Witz den Namen Merry del Mal beilegt. Allein die Zeiten des Schismas sind vorbei, die Disziplin der Kirche ist zu straff, als daß diese Minorität es wagte, ihren Wunsch bis zu einer förmlichen Vorstellung bei dem Papste zu kondensieren. Und der Papst selbst hält unerschüttert an seinem Kardinal-Staatssekretär fest. Seine Vorliebe für den wenig talentierten Prälaten geht so weit, daß Er ihn neulich laut bedauerte, wegen der unglücklichen Ereignisse mit Roosevelt, mit Deutschland, mit Spanien, mit Portugal. Bei dieser Gesinnung des Kirchenchefs ist von einer Trennung und dem Ersatz durch eine geeignete Kraft, die vorhanden wäre, schwer zu denken. Dem Laufe der Dinge sollte am Schluß das Satyrspiel nicht fehlen. Die Kurie müßte nicht die Kurie sein, und das skrupellos von Monsignore Benigni geleitete vatikanische Pressebüro müßte die uralten Schliche und Machenschaften der römischen Diplomatie verleugnen, wenn es nicht versucht hätte, den Rückzug des Papstes in den Augen der erstaunten Gläubigen zu verdrehen und wegzudeuteln. Wie mir jetzt zugetragen wird, soll an demselben Abend, an dem der Oss. Romano seinen Bericht über den Gang der Verhandlungen und Erklärungen des Papstes veröffentlichte, der übelbelemdete aber einflußreiche Journalist de Fiori den versammelten Journalisten Roms auseinandergesetzt haben, daß ein Verbot der Veröffentlichung der Enzyklika an die deutschen Bischöfe eigentlich nicht ergangen, sondern daß den Letzteren nur ein Dispens oder ein Rat dazu erteilt worden sei. Hier ist also die Quelle jenes in die Welt geschleuderten Gerüchts zu suchen. Unsere Bischöfe werden die Frage zu beantworten wissen, ob die Kurie in der Tat ein Doppelspiel getrieben hat, oder ob es sich um einen journalistischen Vorstoß zur Verschleierung einer Niederlage handelt. Der Geschichte wird es zufallen, einstmals hierüber zu richten. So beklagenswert der Zwischenfall ist und so nahe wir an einem völligen Bruche mit dem Vatikan waren – der würdige Benediktiner Abtprimas de Hemptinne<sup>90</sup> versicherte mir, daß die Entscheidung hier auf des Messers Schneide stand – so heilsam wird wenigstens für das jetzige Kirchenregiment die gegebene Lehre. Man wird sich bedenken, ehe man wiederum unvorsichtig und gedankenlos den deutschen Protestantismus in öffentlichen Kundgebungen durch Hervorkramen einseitig gehässiger geschichtlicher Gelehrsamkeit zum Heile der allein seligmachenden Kirche provoziert. Wenn sich die Herzen auch nicht wandeln, so wird doch die Erfahrung der bessere Ratgeber sein. Auf der anderen Seite haben wir unverhofft einen tiefen Einblick in die innere Gedankenwelt des Vatikans getan. Daß ein als deutschfreundlich sich bekennendes Regime eine derartige Enzyklika in die Welt setzen konnte, ohne auch nur der darin für den Protestantismus liegenden Beleidigung sich

<sup>90</sup> Über de Hemptinne vgl.: *Hadelin de Moreau*, Hildebrand de Hemptinne, Mönch von Beuron, Abt von Maredsous, erster Primas des Benediktinerordens 1849 bis 1913, aus dem Französischen übersetzt von Hieronymus Kiene, Beuron 1938.



bewußt zu sein, beweist, daß mit der römisch-katholischen Weltanschauung die Feindschaft gegen den Protestantismus wie ein Naturempfinden verbunden ist. Bei seinem Ausbruch kommt man in Rom nicht einmal auf den Gedanken, daß der konfessionelle Frieden dadurch eine Störung erleiden könnte. Diesen Faktor werden wir stets in unserem Verhältnis zur Kurie einzustellen haben, eine Belastung, die die Leitung eines paritätischen Staatswesens nicht leichter werden läßt.

Mit der Wiederholung meines Dankes für die wohlwollende Beurteilung meiner Tätigkeit und in Verehrung

Euerer Exzellenz  
gehorsamster  
Mühlberg<sup>91</sup>

Der Nachlaß Karl Bachems enthält die Abschrift eines in diesem Zusammenhang aufschlußreichen und den Bericht Mühlbergs ergänzenden Briefes vom 24. Juni; als Absender und Empfänger stehen, wie auch in diesen Kreisen üblich, Pseudonyme: Wallens (vermutlich Johannes Mumbauer,<sup>92</sup> 1907–1911 Vertreter der „Kölnischen Volkszeitung“ in Rom) an Waldemar (Franz Xaver Bachem, Verleger der K.V.<sup>93</sup>). Beide Schriftstücke zusammen lassen, obwohl aus verschiedenen Perspektiven geschrieben, für Urheber und Zweck der Enzyklika gewisse gemeinsame Vermutungen deutlich werden, die noch im einzelnen darzulegen sein werden. Die die Enzyklika betreffenden Abschnitte des Briefes lauten:

„Mir kommt es sehr unwahrscheinlich vor, daß die „Berliner“ bzw. Mons. Frühwirth<sup>94</sup> dem Vatikan dieses Kuckucksei ins Nest gelegt haben sollten mit der ausgesprochenen Absicht, das Zusammengehen des Zentrums mit den Konservativen zu stören. Denn einmal halte ich jene Herrschaften gar nicht für so weitblickend, und dann hat Cumulus (Msgr. Benigni, Unterstaatssekretär), als wir ihm vor einiger Zeit ähnliche Behauptungen der Täglichen Rundschau bzw. eines Königsberger Blattes vorhielten, jene Hypothese so entschieden abgelehnt und römischen Ursprung durchblicken lassen, daß man den bezüglichlichen Verdacht wohl fallen lassen muß. Etwas anderes ist es, daß die Enzyklika jenen Ultras nachträglich sehr in ihren Kram paßt . . . Es ist auch sicher (und mir z. B. hier aus Breslauer Quelle mitgeteilt worden), daß die „Berliner“ lange vorher vom Erscheinen der Enzyklika wußten; aber den Passus gegen die Protestanten haben sie schwerlich verfaßt: das ist *echte-*

<sup>91</sup> Bericht Mühlbergs an Reichskanzler Bethm. Hollweg, Rom 23. 6. 1910: AA – päpstl. St. 12 secr. Bd. 4.

<sup>92</sup> Johannes Mumbauer, geb. 1867 – gest. 1930; 1891 Priesterweihe; 1907–11 Vertreter d. „Kölnischen Volkszeitung“ in Rom, seither Pfarrer in Piesport, zuletzt in Sinzig; W. Kosch, Das Katholische Deutschland, Sp. 3151.

<sup>93</sup> Franz Xaver Bachem (1857–1936), Buchdrucker, Verlagsbuchhändler und Zeitungsverleger; sein Vater: Josef B. (1821–1893), Gründer und Verleger d. „Kölner Blätter“, d. späteren „Kölnischen Volkszeitung“: R. Steimel, Kölner Köpfe, Köln o. J. [1958] Sp. 36. – Biographie: K. Hoeber, Franz Xaver Bachem. Ein dtsches. Verlegerleben, Köln 1939.

<sup>94</sup> Andreas Frühwirth, OP, geb. 1845 – gest. 1933; 1880–84 u. 1891 Provinzial d. österr.-ungar. Ordensprov.; 1891–1904 Ordensgeneral; seit 1904 im Dienst d. Kurie; 1907 Nuntius in München; 1915 Kardinal u. Internuntius; Dez. 1916 Kurienkardinal; 1925 Großpönitentiar; 1927–33 Kanzler d. röm. Kirche. – Biographie: P. Angelus Walz, Andreas Kardinal Frühwirth (1845–1933). Ein Zeit- und Lebensbild, Wien 1950.



*ster stilus curiae*; und ich könnte aus allen Zeiten, auch aus den Kundgebungen des „milden“ und „diplomatischen“ Leo XIII. die schönste Blütenlese noch viel saftigerer Ausdrücke zusammenstellen. Wenn der italienische Katholik auf das Wort „Reformation“ stößt, dann geht ihm die Besinnung durch wie dem Stier vor dem roten Tuch; man muß es nur einmal gehört haben, in welchem Stile hier zu Lande von den Kanzeln gegen die Reformation gepredigt wird – auch da, wo es gar keine Protestanten gibt . . . Viel wahrscheinlicher ist mir aber, daß man in dieser Hinsicht [Kampf gegen den Interkonfessionalismus] zunächst gar nichts gedacht, sondern sozusagen schematisch den kurialen Stil in Anwendung gebracht hat. Merry del Val soll tatsächlich die Enzyklika nicht gelesen haben; und ich weiß vom Redakteur der *Acta Apostolicae Sedis*, dem Benediktiner Dom Bastica, der zur Zeit der Veröffentlichung in Belgien war, daß der von der Staatssekretarie zur Entschuldigung des Kardinals erhobene Vorwurf gegen dieses offizielle Verordnungsblatt der Kurie nicht ganz unbegründet ist, daß es nämlich dort versäumt worden war, wie sonst üblich, vor der Ausgabe einen Abzug an die Staatssekretarie zu schicken.“<sup>95</sup>

Über den Urheber, insbesondere den Verfasser der kritisierten Stellen ist viel gerätselt worden. Nach den Quellen und der Literatur kristallisieren sich hierfür vier Persönlichkeiten heraus: Der Kardinalstaatssekretär Merry del Val, Kardinal Vives y Tuto, Msgr. Benigni und Nuntius Frühwirth.

Eine Urheberchaft Merry del Vals schien schon kraft seines Amtes auf der Hand zu liegen. Bereits durch frühere Äußerungen hatte er bekundet, daß er Deutschland nicht liebte und dem Protestantismus kompromißlos ablehnend gegenüberstand. Der Gesandte von Mühlberg berichtete über eine Begegnung mit Merry del Val am 9. November 1909, sieben Monate vor Erscheinen der Enzyklika, daß der Kardinal Deutschland nicht direkt feindlich gesinnt sei:

„Allein Merry del Val ist Katholik des Mittelalters; er sieht für die Welt und den Menschen kein anderes Heil als den strengen dogmatischen katholischen Glauben. Für die Überbrückung von Glaubenssätzen fehlt ihm das Verständnis . . . wie könnte dies auch anders bei einem Manne sein, der in streng jesuitischer Erziehung aufgewachsen ist und dessen Mutter die eigene Tochter in das Irrenhaus trieb, weil sie deren Verlangen sich widersetzte und sich weigerte den Schleier zu nehmen.“<sup>96</sup>

Trotz der erklärten Abneigung des Kardinalstaatssekretärs gegen den Interkonfessionalismus in Deutschland, wird er doch nirgends, wie auch die beiden zuvor zitierten Briefe zeigen, ernstlich als Verfasser des päpstlichen Rundschreibens angesehen. Man ist geneigt, ihm Glauben zu schenken, daß er die Enzyklika zuerst im „*Osservatore Romano*“ gelesen habe.

Bereits vier Tage nach Bekanntwerden der Enzyklika ließ von Mühlberg seinen Vorgesetzten wissen, daß der finstere spanische Kardinal Vives y Tuto die Feder bei der Enzyklika geführt und dabei gezeigt habe, wie wildfremd ihm die jetzige Welt sei.<sup>97</sup> Bis heute sind keine stichhaltigen Merkmale deutlich geworden, die den Kapuzinermönch als Inspirator der Enzyklika aus-

<sup>95</sup> Wallens (verm. J. Mumbauer) an Waldemar (F. X. Bachem), Rom 24. 2. 1910 (Abschr.): HASTk 1006, 293a.

<sup>96</sup> Mühlberg an Bethm. Hollweg, Rom 9. 11. 1909: AA – Preuß. Ges. 424.

<sup>97</sup> Telegramm Mühlberg an Ausw. Amt, 3. 6. 1910: AA – päpstl. St. 12 secr. Bd. 1.



schließen würden. Im Gegenteil, der ständige Kontakt mit Pius X., seine Stellung als Konsultor des Heiligen Offiziums und der Propaganda fide ebenso wie die Verfasserschaft einer Anzahl moraltheologischer, kanonistischer und dogmatischer Schriften machen dies eher wahrscheinlich.

Karl Bachem bringt in seiner Zentrumsgeschichte als erster eine Beteiligung Msgr. Umberto Benigni, speziell an der Abfassung des besonders angefochtenen Satzes über die deutschen Reformatoren, in die Diskussion.<sup>98</sup> Hierbei stützte sich Bachem vermutlich auf eine in seinem Nachlaß erhaltene Notiz vom Januar 1912, die mit „Romanus“ (vermutlich Kappenberg, röm. Vertreter d. Köln. Volkszeitung neben Mumbauer) unterzeichnet ist, und wo es u. a. heißt:

„Das Allerneueste aber ist, daß er, als Lehrer der Kirchenhistorik, mit der Abfassung der berühmten Borromäus-Enzyklika betraut worden ist. Er hat auch den famosen Satz eingefügt, worüber sich die Protestanten so beschwerten. Als nun der Mißerfolg zutage trat, waren seine Stunden im Amte gezählt.“<sup>99</sup>

Damit wird Benigni unterstellt, daß er bewußt provozieren wollte und das päpstliche Rundschreiben dafür als Werkzeug benutzte. Bachem spinnt den Faden noch etwas weiter und äußert die Ansicht, daß Benigni das Ganze inszeniert habe, „wohl in der Meinung, dadurch das ‚protestantische‘ Deutschland innerlich zu schwächen und bei anderen katholischen Völkern verhaßt machen zu können“.<sup>100</sup>

Zweifelloos ist Msgr. Benigni eine der umstrittensten Persönlichkeiten aus der Umgebung Pius' X., der als Seele der gesamten integralistischen Bewegung und Chef einer mit allerhöchster Billigung betriebenen Geheimorganisation „Sodalitium Pianum“, und Begründer der „Corrispondenza Romana“ zur Versorgung der katholischen Presse mit vatikanischen Nachrichten und Informationen<sup>101</sup> großes Unheil angerichtet hat. Allein, Bachem und auch Schmidlin scheinen, wie die neuere Forschung deutlich macht, das gegen Ende des Ersten Weltkrieges aufgefundene, die Machenschaften Benignis enthüllende Material überbewertet zu haben. Schmidlin nennt die antimodernistische Organisation „eine Art hyperkatholischer und überkirchlicher Freimauerei“, die ihre „unterirdische Macht hinter den Kulissen zu betätigen und ihre Zweige über den gesamten Erdkreis auszustrecken suchte, um in systematischer Wühlarbeit Papst, Vatikan und Kurie selbst immer stärker in ihre Netze einzufangen und mit ihrer Autorität eine verhängnisvolle Nebenregierung der Kirche einzurichten“.<sup>102</sup>

Demgegenüber ist É. Poulat zu dem Ergebnis gekommen, daß die Wirklichkeit sich doch viel bescheidener und zugleich offizieller darstellte, als

<sup>98</sup> Bachem VII, S. 331.

<sup>99</sup> Bericht von „Romanus“, Jan. 1912 (Abschr.): HASStK 1006, 293a.

<sup>100</sup> Bachem VII, S. 181.

<sup>101</sup> Vita Benigni und Vorstellung der „Corrispondenza Romana“: La Corrispondenza Romana. Bulletin d'Information et des Notes La Correspondance de Rome. Informations, documents, notes. Présentations de Émil Poulat, Roma 1907-1912, Reprint Mailand 1971.

<sup>102</sup> Schmidlin III, S. 162.



man bislang angenommen hatte. Die von Benigni verbreiteten vertraulichen Bulletins waren lediglich eine „Kaskade von mißglückten Versuchen“ und das S. P. soll in ganz Europa nie mehr als 50 Mitglieder gehabt haben.<sup>103</sup> Der Behauptung Bachems, Benigni sei an der Abfassung der Enzyklika beteiligt gewesen, steht die Aussage eines Mannes gegenüber, der 15 Jahre lang in enger Verbindung mit Benigni stand, seines Nachfolgers als Geschichtsprofessor an der Propaganda in Rom, Gottfried Brunner, der versichert, Benigni habe von der Enzyklika und ihrem ‚Inhalt‘ zuerst aus den Morgenblättern erfahren. Auch wenn er weniger in der Geschichte bewandert und in den Gepflogenheiten des Journalismus erfahren gewesen wäre, als er es war, hätte er, nach Meinung Brunners, sofort erkannt, daß durch diese Auslassung der gesamten der Kirche nicht freundlichen Presse ein willkommener Anlaß zu Angriffen gegeben war, durch die die Aufmerksamkeit vom wesentlichen Inhalt des päpstlichen Schreibens abgelenkt und dieses um seine Wirkung gebracht sein würde. Und da er nie mit seiner Ansicht hinter dem Berge gehalten, so habe er seine Mißbilligung über diese Stelle vor seinen Untergebenen und vor ihm, Brunner, unverhohlen zum Ausdruck gebracht, was ihm einen ersten Verweis des Kardinalstaatssekretärs eingebracht habe.<sup>104</sup>

Für die Richtigkeit der Aussage Brunners spricht, daß Benigni als ehemaliger Professor für Kirchengeschichte und Leiter der Pressestelle des Staatssekretariats mit Sicherheit die Folgen jener ungeschickten Äußerung vorausgesehen hätte; im übrigen galt sein ganzes Denken und Handeln dem Kampf gegen den vermeintlichen Modernismus, nicht gegen den deutschen Protestantismus.

Erneut wurde Öl ins Feuer gegossen durch den mit „Die Borromäusenzyklika ein Werk der ‚deutschen‘ Ultramontanen!“ überschriebenen Artikel der „Täglichen Rundschau“ vom 16. Juni. Das Blatt übernahm hierin eine Meldung der „Königsberger Allgemeinen Zeitung“, nach der man im Abgeordnetenhaus „gerüchtweise“ erzählte, daß die Grundtendenz der Borromäusenzyklika ihren Ursprung in München und in der Mitwirkung der sogenannten Berliner Richtung habe, und ihr Inhalt bereits vier Wochen vor Erlass der Enzyklika Anhängern dieser Richtung bekannt war. Die „Tägliche Rundschau“ will dazu noch erfahren haben, daß der Nuntius Frühwirth in der Angelegenheit der Mittelsmann zwischen dem Vatikan und der kampfbefähigten Richtung im Zentrum gewesen sei.<sup>105</sup>

Die Erklärung dieses Gerüchtes liegt mit größter Wahrscheinlichkeit in einer mit der Bemerkung „Zur Information der Redaktion“ versehenen auch im Nachlaß Bachem in Abschrift vorhandenen Notiz vom 11. Juni: Danach soll der Inhaber der Walterschen Verlagsbuchhandlung, Dr. Dietzsch, der

<sup>103</sup> É. Poulat, *Intégrisme*, S. 61–70; vgl. auch: Aubert, S. 490 f. – Bachem (VII, S. 218) spricht von 100, Schmidlin (III, S. 163) und im Anschluß an ihn Schroeder (S. 365) sprechen von 1000 Mitgliedern d. Sodalitium Pianum.

<sup>104</sup> G. Brunner, Monsignore Benigni – ein Vielverleumdeter: „Der Fels“ 29, 1934/1935, Nr. 1, S. 29 f. (freundl. Hinweis von Dr. N. Trippen, Köln).

<sup>105</sup> „Tägl. Rundschau“ v. 16. 6. 1910.



das wider Erwarten schlecht abzusetzende Schopensesche Buch „Köln, eine innere Gefahr für den Katholizismus“ herausgebracht hatte, Dr. Eisele, dem Berliner Korrespondenten der „Kölnischen Volkszeitung“, gegenüber geäußert haben, daß er „schon vor Wochen“ die Enzyklika gekannt und von ihrem Erscheinen gewußt habe. Ebenso muß auch Dr. Reimeringer von der „Germania“ und Dr. Heinrich Garthaus, dem langjährigen Leiter der „Centrums-Parlaments-Correspondenz“ sowie den beiden bayrischen Zentrumsabgeordneten Dr. Franz Schädler und Dr. Franz Seraph Pichler das Vorhaben bekannt gewesen sein. Die beiden letzteren sollen der Auffassung gewesen sein, daß die Enzyklika von den Berlinern und dem Nuntius inauguriert worden sei, bewußt und in der Absicht, um dem Zentrum bei seinem Zusammengehen mit den Konservativen Schwierigkeiten zu bereiten. Man mutmaßte, daß der Vatikan dieses Zusammengehen nicht wollte, weil dadurch eine Stärkung des Interkonfessionalismusgedankens, nicht bloß auf wirtschaftlichem, sondern auch auf politischem Boden zu befürchten sei.<sup>106</sup>

Im „Bayerischen Kurier und Münchner-Fremdenblatt“ vom 18. Juni erklärte der Nuntius, daß es sich bei den gegen ihn erhobenen Vorwürfen um ein Märchen handle, das von Anfang bis Ende erfunden sei. Der Hl. Stuhl pflege die Nuntien nicht zu befragen oder ihr Gutachten einzuholen, ob eine Enzyklika erscheinen solle oder ob sie opportun sei. Die Nuntien seien nicht Berater des Papstes, sondern Vollzugsorgane für seine Anordnungen:

„Was auch behauptet werden mag, sicher ist, daß im gegenwärtigen Falle der Nuntius weder direkt noch indirekt einen Rat gegeben oder etwas gewußt hat von einer Enzyklika, bevor sie erschienen war. Und so gut dies für mich zutrifft, ebenso fest bin ich auch überzeugt, daß niemandem in Deutschland, weder Geistlichen noch Laien, etwas von dem Rundschreiben bekannt war, und ebenso ist es ausgeschlossen, daß irgendwer in Deutschland dessen Erscheinen veranlaßt hat.“<sup>107</sup>

Karl Bachem und seine Umgebung hatten die Worte des Nuntius überzeugt. Was man allerdings kritisch anmerkte, war, daß der Nuntius in so aufgeregter Weise viel mehr dementiert habe, als er zu dementieren hatte. Daß die Hintermänner des Buches „Köln, eine innere Gefahr“ vorher von der Enzyklika wußten, schien für Bachem allerdings außer jedem Zweifel zu stehen. Damit wäre nach seiner Meinung auch die merkwürdige Hast erklärlich, mit der die „Germania“ fast a tempo mit dem „Osservatore“ die Enzyklika abdruckte.<sup>108</sup>

Im übrigen war Bachem – ganz im Gegensatz zu seinen späteren Aussagen in der Zentrumsgeschichte – der Ansicht, daß man in Rom die Enzyklika für einen Akt der üblichen Erbauungsliteratur ohne politisches Interesse gehalten und daher dem Dezernenten für solche Enzykliken blind vertraut habe. „Zudem ist“, wie er am 21. Juni schrieb, „der Gedanke, durch die Enzyklika das politische Zusammengehen von Zentrum und Konserva-

<sup>106</sup> „Zur Information der Redaktion“ (wohl der K. V.), 11. 6. 1910 (Abschr.); vgl. auch: K. Bachem an Graf Praschma, Steglitz 21. 6. 1910: HASTK 1006, 293a.

<sup>107</sup> „Bayerischer Kurier und Münchner-Fremdenblatt“ Nr. 169 v. 18. 6. 1910.

<sup>108</sup> Karl Bachem an Graf Praschma: vgl. Anm. 103.



tiven zu stören, so verflucht gescheit, daß ein Mann wie der Kardinalsstaatssekretär ihn doch wohl für herzlich dumm gehalten hätte, wenn er ihn vorher erfahren hätte.“<sup>109</sup>

Aus den Äußerungen des Vatikans, schriftlicher oder mündlicher Art, geht deutlich hervor, daß der ganze Vorfall auch in seinem Verlauf als höchst peinlich empfunden wurde. Das ehrliche Erstaunen spricht weniger für etwas Geplantes als vielmehr für etwas Unvorhergesehenes, Ungewolltes. Die Schuld trifft allein denjenigen oder diejenigen, die die verletzenden Stellen in die Enzyklika hineinbrachten, ohne die Stellung des Papstes als Souverän zu bedenken. In Unkenntnis deutscher kirchlicher und politischer Verhältnisse, in dem Bestreben, lediglich vom Modernismus infizierte Kreise zu ermahnen – worunter auch interkonfessionalistische Bestrebungen fielen –, traf man die, die man nicht gemeint hatte.

In vielen Bereichen unterscheidet sich das Kirchenregiment eben nicht von der weltlichen Staatskunst, deren Spielregeln auch der Vatikan beherrschen sollte. Der stürmische Aufruhr, den die Enzyklika in den deutschen Ländern heraufbeschwor, wäre Anlaß genug zu einer zeitgemäßen Korrektur des nachgerade etwas aus der Mode geratenen Kurialstils gewesen. Der Zweck des päpstlichen Rundschreibens ist allein in der Bekämpfung des Modernismus zu suchen; wie sich in Karl Borromäus die Gegenreformation verkörpert, so sollte mit dem Namen Pius' X. der Sieg über den Modernismus verbunden sein.

---

<sup>109</sup> Aktennotiz Karl Bachems v. 21. 6.: HASTK 1006, 293a.



# KRITISCHE MISCELLEN

## Wider „Barbarei“ und wahre „Hottentoderei“ oder der Nutzen der Mönche für die Allgemeinheit

Bemerkungen zu Band V der GERMANIA BENEDICTINA:  
Baden-Württemberg

Von Joachim Köhler

J. G. Schlosser, Goethes Schwager, rühmte in einem Schreiben an den Fürstabt Martin Gerbert in St. Blasien u. a. die großen Kulturleistungen des mittelalterlichen Mönchtums. Nach Meinung des Geheimen Rates in badi-schen Diensten wäre Europa „in die entsetzlichste, ich will nicht sagen, Bar-barei, sondern wahre Hottentoderei gefallen“ (88),<sup>1</sup> wenn nicht das Kloster-wesen immer wieder einen Rest von Religion und Menschenleben erhalten hätte. Jenseits aller Kontroversfragen, hervorgerufen von humanistischen, aufklärerischen oder liberalen Mentalitäten, versucht das Unternehmen „GERMANIA BENEDICTINA“, „Strukturen, Umrisse und Entwicklungslinien eines historisch folgenreichen Phänomens kenntlich zu machen, das religiösen Antrieben, politischen Interessen und sozialen Bedürfnissen seine Existenz und Wirkung verdankt“ (24). Das Motto, welches die Herausgeber des Bandes V dem Abt *Gunther von Nordhausen* (1481) entlehnt haben: *sine historia homo non est homo*, ist ohne Zweifel (auch heute immer noch) unpopulär und signalisiert (unpopuläre) Intentionen derartiger historischer Anstrengungen in ihrer lautersten Form. Im Schatten einer fast nutzlosen Diskussion um Voraussetzungen und Legitimität einer Beschäftigung mit Geschichte wuchs (und wächst) ein Jahrhundertwerk. Die Gesamtgeschichte, das wissenschaftliche und kulturelle Wirken der Benediktiner im gesamten deutschen Sprachraum darzustellen, war schon im 17. und 18. Jahrhundert ein Anliegen der Forschung (vgl. Magnoald Ziegelbauer, Oliver Legipont und Martin Gerbert). Die Zeitverhältnisse, vor allem aber die Säkularisa-tion, ließen beste Ansätze nie zur Verwirklichung gelangen. Als „GERMA-NIA BENEDICTINA“ wurde dieses Desiderat auf der Tagung der Histo-rischen Sektion der Bayerischen Benediktiner-Akademie am 21. April 1965 in München St. Bonifaz artikuliert: ein umfassender Überblick über alle

<sup>1</sup> Die in Klammer gesetzte Seitenzahl bezieht sich auf Band V der GERMANIA BENEDICTINA s. u. Anm. 3.



(bestehenden, aufgehobenen, zerstörten) Klöster des Benediktinerordens im deutschsprachigen Raum. Die wissenschaftliche Reihe wird herausgegeben von der Bayerischen Benediktiner-Akademie, München, in Verbindung mit dem Abt-Herwegen-Institut, Maria Laach. Die Hauptredaktion liegt in Händen von P. Aegidius Kolb OSB, Ottobeuren. Die einzelnen Bände sind nach den heutigen Landesgrenzen eingeteilt und derzeit auf elf projektiert. Der erste Band dieser Reihe (= Band II: Bayern) konnte 1970 erscheinen.<sup>2</sup> Die Bearbeitung des Bayern-Bandes wurde ausschließlich dem Staatsarchivrat Josef Hemmerle, München, übertragen, der auf seine gleichlautende Publikation in der Schriftenreihe der „Bayerischen Heimatforschung“ aus dem Jahre 1951 zurückgreifen konnte. Durch eine Erweiterung des dort angewandten Schemas hat J. Hemmerle weitgehend die Anlage der Gesamtpublikation bestimmt.

Es ist naheliegend, den nun vorliegenden zweiten Band der Reihe (= Band V: Baden-Württemberg<sup>3</sup>) mit dem Bayern-Band zu vergleichen. Der Abstand zu diesem Band ist nicht nur ein zeitlicher, vielmehr markiert Band V einen deutlichen Fortschritt und setzt Maßstäbe, hinter die nachfolgende Bearbeiter nicht mehr zurückgehen können. Mit dieser Wertung, die noch begründet werden soll, wird keineswegs die Leistung des Bearbeiters des Bayern-Bandes in Abrede gestellt. Es soll lediglich festgestellt werden, daß die Zukunft des Unternehmens bei einem Team von Fachleuten liegt. Nicht, weil ein einzelner das Material nicht zusammentragen könnte, ist ein Alleingang nicht mehr möglich (mechanische Arbeit wurde auch im Bayern-Band von „wissenschaftlichen Zubringern“ geleistet), sondern weil die zunehmende Differenzierung der Darstellung höhere Anforderungen an den Bearbeiter stellt.

Während der Bayern-Band nach folgendem Schema aufgebaut wurde: Hauptartikel (geschichtlicher Überblick im Sinne äußerer und innerer Entwicklung, einschließlich der Bautätigkeit der einzelnen Klöster), Abtliste, Literatur, Archivalien, historische Handschriften, Numismatik, Wappen – die historischen Namen, Patrone des Klosters und topographische Angaben nur aus der neuesten Zeit, sind als Kopfleiste dem Artikel vorangestellt –, ist in Band V auf die einleitenden Formalien bereits mehr Aufmerksamkeit gelenkt: historische Namensformen mit Jahreszahl (dafür werden z. B. bei dem Artikel Reichenau 16 Druckzeilen verwandt), politische und kirchliche Topographie in ihrer historischen Differenziertheit und auf den neuesten Stand (1. August 1974) gebracht und Kloster- (Haupt- und Neben-)Patrone, auch

<sup>2</sup> Josef Hemmerle, Die Benediktinerklöster in Bayern (GERMANIA BENEDICTINA, hrsg. von der Academia Benedictina [Ottobeuren] in Verbindung mit dem Abt-Herwegen-Institut [Maria Laach], Bd. II), Augsburg: Kommissionsverlag Winfried-Werk [Druck: MZ-Verlagsdruckerei GmbH, Memmingen] 1970, 415 S., 1 Farbtafel, 6 Karten, Ln.

<sup>3</sup> Die Benediktinerklöster in Baden-Württemberg, bearb. von Franz Quarthal in Zusammenarbeit mit Hansmartin Decker-Hauff, Klaus Schreiner und dem Institut für geschichtliche Landeskunde und historische Hilfswissenschaften an der Universität Tübingen (GERMANIA BENEDICTINA, Bd. V), Augsburg: Kommissionsverlag Winfried-Werk 1975, 832 S., 1 Farbtafel, 6 Karten, Ln.



hier werden historische Variationen festgehalten. Eine Differenzierung des Hauptartikels bedeutet, daß aus dem „Geschichtlichen Überblick“ die Komplexe „Grundherrschaft und Vogtei“, „Priorate, Patronate und Inkorporationen“, wenn nötig: „Bibliothek“, „Daten zur Bau- und Kunstgeschichte“ herausgenommen wurden. Es zeigt sich, daß auf diese Weise nicht nur materialmäßig eine Anreicherung erzielt wurde, sondern daß ganz bestimmte und neue Akzente gesetzt werden konnten (auf die inhaltlich weiter unten zurückzukommen ist). Die hier skizzierte Konzeption wurde natürlich nicht von einem einzelnen verwirklicht. Die Bearbeiter von Band V waren bestrebt, für die Darstellung der jeweiligen Klöster Autoren zu gewinnen, die durch eigene Forschung mit der Geschichte der Niederlassung bestens vertraut waren. Als Bearbeiter zeichnet *Franz Quarthal* in Zusammenarbeit mit *Hansmartin Decker-Hauff*, *Klaus Schreiner* und dem *Institut für geschichtliche Landeskunde und historische Hilfswissenschaften* an der Universität Tübingen.

Die Leistung der Bearbeiter vermag derjenige zu würdigen, der die Ausgangsposition zu einer umfassenden Dokumentation des benediktinischen Mönchtums in Südwestdeutschland kennt. Die Geschichte des Benediktinerordens im südwestdeutschen Raum hatte bisher keine Gesamtdarstellung erfahren. Einzelne größere Abteien sind durch neuere Monographien ausgewiesen. Für den gegenwärtigen Stand der Forschung zur Geschichte der Abtei Reichenau ist es beispielsweise charakteristisch, daß sich kein einzelner Verfasser gefunden hat, so daß der Artikel unter mehrere Mitarbeiter aufgeteilt werden mußte. Es fällt auf, daß einzelne Propsteien und Priorate im Verhältnis zu den Abteien eine relativ eingehende Darstellung erfahren haben. Dies ist um so verdienstvoller und als Leistung der Bearbeiter anzusprechen, weil Vorarbeiten zu diesem Komplex kaum vorhanden waren. Auch wenn der Charakter als monastischer Niederlassung mit einer *Vita communis* nicht eindeutig zu erweisen war, wurden Propsteien und Priorate aufgenommen, nicht zuletzt deshalb, weil einzelne (Nellingen, Krotzingen) historisch bedeutsamer waren als Plätze, die sich ordensrechtlich eindeutig als Priorate bestimmen lassen. Die Bearbeiter machen in diesem Zusammenhang aufmerksam, „daß feste Abgrenzungskriterien, die eine klösterliche Niederlassung als Propstei oder Priorat ausweisen, erst noch durch eingehende ordensrechtliche Forschungen erarbeitet werden müßten“ (12). Die Hauptlast der Koordination, die verschiedenen Voraussetzungen bei Beginn der Bearbeitung eines Klosters oder Priorats, die unterschiedlichen Forschungsschwerpunkte auf seiten der Mitarbeiter zu einer Einheit zusammen zu komponieren, ohne „die von den Autoren gesetzten Akzente durch übertriebene Uniformierung zu beseitigen“ (13), ist das Verdienst von Franz Quarthal, wissenschaftlicher Assistent am oben genannten Tübinger Institut. Klaus Schreiner, stellvertretender Direktor eben dieses Instituts, hat versucht, diese formal komponierte Einheit zu artikulieren. Seine einleitende und zusammenfassende Studie „Benediktinisches Mönchtum in der Geschichte Südwestdeutschlands“ (23–114) zeichnet sich aus durch differenzierte und



ausgewogene Beurteilung heikler oder gar kontroverser Probleme. Schreiner beläßt die vorkarolingischen Niederlassungen im „Halbschatten der Legende“ und sieht die Entstehung der großen Zentren mittelalterlicher Klosterkultur, „die Schwaben zu einer Klosterregion von weitreichenden geistes- und gesellschaftsgeschichtlichen Wirkungen machten“ (24), im Kontext der „Stabilisierung der fränkischen Herrschaft“ (26) und in ihrer „religiösen und strategischen Doppelfunktion“ (26). Wenn auch Schreiner die Verklammerung von religiösen Diensten und politischen Zwecken als nicht den Vorstellungen des hl. Benedikt entsprechend charakterisiert (27), so muß er doch ein wenig später feststellen, daß die Aachener Reformgesetzgebung vom Jahre 816 erst „Benediktinerklöster“ im strengen Sinn schuf (29). Diese religiös-profane Symbiose oder Bipolarität bestimmt die Geschichte der Benediktinerklöster und ist Voraussetzung für deren Wirkungen im politischen, kulturellen und wissenschaftlichen Bereich. Nur wenn man dieses Spannungsverhältnis im Blickfeld hat, gelingt es, die Wirkungen in den verschiedenen Bereichen auch zu würdigen, so z. B. monastisches Reformstreben und adeliger Herrschaftswille (33), Fürstenopposition gegen die Alleinherrschaft des traditionellen Reichsmönchtums (35), Vogteirechte und Landeshoheit (65) und das Hirsauer Konverseninstitut (41). Behutsam spricht Schreiner von „Dekadenz“ und „Blüte“. In der Geschichte des spätmittelalterlichen Mönchtums muß mit „disparaten Entwicklungsrhythmen“ gerechnet werden, „mit der Gleichzeitigkeit von armen und wohlhabenden, geistig regen und geistig desinteressierten, sozial exklusiven und sozial offenen, reformwilligen und reformfreundlichen Konventen“ (49). Auf diese Weise werden einseitige Folgerungen aus der Assoziation sittlicher Verfall – wirtschaftlicher Niedergang vermieden und es wird die Kontinuität der „Reformation“ mit der Reformpraxis des 15. Jahrhunderts unterstrichen. Mit Recht weist Schreiner in diesem Zusammenhang auf die Parallelität des Handelns hin: „Die Auflösung der Reichenau betrieb kein machtgieriger Potentat des Protestantismus, sondern der Bischof von Konstanz“ (66).

In einer Ausführlichkeit, die man zunächst in dem geschichtlichen Überblick nicht erwartet, schildert Schreiner die Reformations- und Territorialisierungsbestrebungen der württembergischen Herzöge. Überhaupt wird die Darstellung für die Neuzeit immer ausführlicher und die Präzision der ersten Abschnitte geht gelegentlich verloren. Manche Ausführungen könnten gestrafft werden, z. B. die Auffassungen Hontheims (88 f.) oder Werkmeisters (89 f.) über die Orden. Manchmal hat man den Eindruck, als wolle Schreiner Autoren der einzelnen Ortsartikel ergänzen, z. B. „Neresheimer Erziehungsmethoden“ (93), St. Blasien's Wissenschaftsgeschichte (95–98). Manches sprengt den Rahmen einer Einführung, z. B. die Lebensgeschichte Magnoald Ziegelbauers (94 f.) oder die Bewertung der Säkularisation (104). Der letzte Abschnitt „Liberalismus, Verfassungsstaat, monastischer Neubeginn im 19. und 20. Jahrhundert“ rechnet nicht damit, daß der Neubeginn klösterlicher Niederlassungen nach der Säkularisation in Baden, Württemberg und dem preußischen Hohenzollern in eigenen Artikeln behandelt wird. Der Schluß-



abschnitt, Versuch einer Sinndeutung benediktinischer Gemeinschaften heute, mit benediktinischen und theologischen Autoren belegt (u. a. J. B. Metz) ist zu wenig abgeklärt, als daß er einen Historiker befrieden könnte, auch einen Kirchenhistoriker nicht, der, wie es Schreiner einmal andeutet (48), andere Erkenntnismöglichkeiten als der Profanhistoriker besitzt.

Die Vielfalt und das Einzelne, von Schreiner in eine Ordnung gebracht, präsentiert sich in 88 Einzelartikeln über benediktinische Niederlassungen in Baden-Württemberg. Nicht das Einzelne, das Lokale soll in folgendem gewürdigt werden, sondern der Kontext, in dem das Einzelne gelesen werden kann. Selbstverständlich kann man sich rasch über das Lokale informieren. Man liest den geschichtlichen Überblick oder die Abtliste (hinter der jedoch außer dem Namen und der Jahreszahl, gelegentlich der Herkunftsort, nichts Individuelles in Erscheinung tritt; man vergleiche etwa die Kurzbiographien bei der *Helvetia Sacra*<sup>4</sup>). Auch die übrigen Abschnitte kann man zur Information über Lokales lesen, sie sind gleichzeitig landesgeschichtliche Querschnitte zu den Themen Bau- und Kunstgeschichte, klösterliche Numismatik (bearbeitet von *Elisabeth Neu* und *Friedrich Wieland*), Sphragistik und Heraldik, die zum Teil erstmals eingehende Darstellungen erfuhren. Der Abschnitt „Grundherrschaft und Vogtei“ in der jetzigen Gestalt stellt zwei Begriffe nebeneinander, wie sie in der durch die Überschrift suggerierten Form nicht in Relation stehen, da ja die Vogteirechte im Prozeß der landständischen Eingliederung immer mehr an Bedeutung einbüßten. Die Bearbeiter gestehen es: „Im Laufe der Bearbeitung zeigte sich jedoch, daß das Begriffspaar Grundherrschaft und Vogtei zu eng ist, um das komplexe Verfassungsgefüge mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Benediktinerklöster in sachlich angemessener Weise in den Blick zu bringen; für die folgenden Bände des Handbuchs dürfte es sich deshalb empfehlen, die Rubrik Grundherrschaft und Vogtei durch einen Abschnitt über Rechts-, Wirtschafts- und Sozialverfassung zu ersetzen“ (11 f.). Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß diese Anregung von R. Reinhardt, Tübingen, kommt, der in seinem Beitrag über Isny das starre Schema verlassen und „Grundherrschaft und wirtschaftliche Entwicklung“ und „Vogtei und Landesherrschaft“ behandelt hat. Gemessen an den hier zugrunde liegenden Archivstudien und den Ergebnissen gerade dieses letzterwähnten Abschnittes – gemeint ist das brisante Thema der Stellung eines Klosters zwischen der weltlichen Gewalt des Landesherren und der geistlichen Jurisdiktion des Bischofs bzw. die Bemühungen eines Klosters um den Reichsstand – zeigt es sich, welche Forschungsmöglichkeiten im Bereich der Klostergeschichte noch vorhanden sind.

Besonders reizvoll ist ein landesgeschichtlicher Querschnitt der Wissenschafts- und Bildungsgeschichte. Der Beitrag, den der Benediktinerorden im südwestdeutschen Raum geleistet hat, läßt sich eruieren aus den Abschnitten

<sup>4</sup> Als erster Band des sehr großzügig angelegten Werkes erscheint *HELVETIA SACRA*. Begründet von Rudolf Henggeler, hrsg. von Albert Bruckner. Abt. 1, Band 1: Schweizerische Kardinäle. Das Apostolische Gesandtschaftswesen in der Schweiz. Erzbistümer und Bistümer I (Annecy – Chur). Bern: Francke 1972.



„Bibliothek“, „Historische Handschriften“, aber auch aus jenen Passagen des geschichtlichen Überblicks, in denen von bekannten Klosterschulen (z. B. Reichenau, Zwiefalten) berichtet wird. Durch zwei Beiträge von *Wilfried Setzler* wird dieses Thema eigens artikuliert, allerdings in einer relativ späten Phase. Nach dem Abschluß des Westfälischen Friedens versuchte der Magistrat von Ehingen, das seit Jahrhunderten bekannte Schulwesen der Stadt zu restaurieren. Auf der Suche nach einem möglichen Träger traten die Benediktiner von Zwiefalten in den Umkreis dieses Projektes: Ausbau der Lateinschule zu einem Gymnasium oder sogar Gründung einer Akademie als Ableger der Benediktineruniversität Salzburg. Erste Verhandlungen (1552) der Stadt mit dem Kloster Zwiefalten zerschlugen sich. 1686 kam ein Vertrag zustande. Die Stadt Ehingen übertrug dem Kloster die volle Gewalt über das Gymnasium. Als Klosterschule außerhalb eines Klosters war Ehingen ein Unikum. Ab 1760 machte die österreichische Regierung dem Zwiefaltener Abt die Oberaufsicht streitig. Natürlich muß man sich fragen, ob der „Eingriff“ der österreichischen Regierung tatsächlich so abrupt gekommen ist, oder ob das nur daran liegt, daß Innsbrucker Archivalien für die Zeit zuvor nicht eingesehen wurden. 1802 wurde das Kollegium verstaatlicht.

Weniger erfolgreich waren die Bemühungen um eine gemeinsame Bildungsanstalt der süddeutschen Benediktiner, die auf eine Initiative des Zwiefaltener Abts Sebastian Müller (1533) zurückging. Jeweils einzelne Klöster realisierten den Plan: 1543 bis 1546 eine Akademie in Ottobeuren, 1623 bis 1628 eine „Hohe Schule“ im Schloß zu Ummendorf bei Biberach zur Vorbereitung der Klostersnovizen auf die Benediktineruniversität Salzburg. Erneuerungsversuche nach dem Dreißigjährigen Krieg blieben erfolglos.

Ein dritter Versuch ging von dem Stadtmagistrat in Rottweil aus. Die Tatsache, daß die Jesuiten als Schulträger in Rottweil Vorgänger (von 1652 bis 1671) und Nachfolger (seit 1691, nachdem die Stadt ein Jahr zuvor den Benediktinern gekündigt hatte) waren, läßt auf Rivalitäten schließen. Doch hier ist in der Darstellung der benediktinische Blickwinkel so eng, daß diesen Fragen keine Bedeutung zugemessen wird. Überhaupt ist die Rolle der österreichischen Regierung in Innsbruck nicht erwähnt, wie auch die Universität Freiburg den Entwicklungen in Rottweil größere Aufmerksamkeit geschenkt haben dürfte (vgl. *Universitätsarchiv Freiburg* X1c: Beziehungen zu anderen Universitäten, u. a. Gründung einer Universität Rottweil).

Neu gegenüber dem Bayern-Band ist der Anhang. *H. Jänichen* gibt in knapper Form nochmals einen landesgeschichtlichen Querschnitt eigener Art: „Zell- und Münster-Orte“ (713–717). Da im baden-württembergischen Raum – anders als in Bayern – die benediktinische Tradition im 19. Jahrhundert gänzlich abriß, ist es sinnvoll, kirchliche und benediktinische Bestrebungen, die während des 19. Jahrhunderts auf eine Neueinrichtung von Benediktinerklöstern abzielten, monographisch zu behandeln: *Virgil Fiala* stellt die Bemühungen um Wiederzulassung der Benediktiner in Baden und Hohenzollern dar (718–733), *Rudolf Reinhardt* die in Württemberg (734



bis 744). Eine Farbtafel: Der Deckel des Berthold-Missale aus Weingarten ist dem Band beigegeben und von *Hansmartin Decker-Hauff* im Anhang beschrieben (745–752). Sechs Karten, als Einzelblätter beigelegt, machen mit den topographischen Verhältnissen vertraut: 1. Die benediktinischen Niederlassungen in Baden-Württemberg. 2. Klostergründungen des frühen Mittelalters (700–1000). 3. Die Reform von St. Blasien und Hirsau. 4. Die Reform von Kastl, Melk und Bursfeld. 5. Klosteraufhebungen im Zeitalter der Reformation. 6. Klöster zur Zeit der Säkularisation; im 19. und 20. Jahrhundert wiedererrichtete und neugegründete Klöster.

Im Umgang mit diesem stattlichen und übersichtlich angeordneten Nachschlagewerk kann man aber auch einige Erfahrungen machen, die in keiner Weise bisherige Urteile über das Gesamtwerk aufheben, aber doch als kritische Anmerkungen artikuliert werden sollen.

1. Erwähnt wurde bereits die zu differenzierende Disposition des Hauptartikels, wodurch eine Akzentuierung der Verfassungs-, Rechts-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte erreicht werden soll.

2. Eine auch nur in knappester Form angereicherte Abtliste mit individuellen Daten, wie in der *Helvetia Sacra*, dürfte – so wünschenswert es auch immer sein würde – den Rahmen (und die finanziellen Mittel) der Publikation übersteigen.

3. Einleitung, die einzelnen Artikel und Anhang sind quellen- und literaturmäßig gut belegt. Der Leser muß aber dem Autor volles Vertrauen schenken. Bei Zitaten einzelner Autoren ist dieser nur in Klammer beigelegt. Mit ein bißchen Glück kann man unter der Rubrik „Literatur“ jenen Autor wenigstens finden. Bei dem Artikel Reichenau muß man immerhin zehn engbedruckte Seiten durchgehen, was wiederum den Vorteil hat, die ganze Geschichte der Erforschung des einzelnen Klosters so en passant kennenzulernen. Zeitgenössische Quellen, die zitiert werden, zu überprüfen, ist so gut wie unmöglich.

4. Bei dem Stellenwert, den die Klöster in der landesherrlichen Politik haben, ist es verwunderlich, daß – wenigstens für die vorderösterreichischen Klöster – die Archivbestände der Regierung in Innsbruck relativ selten konsultiert wurden. Am häufigsten ist das Putschrepertorium aus dem Jahre 1530 im Pestarchiv Innsbruck erwähnt, was aber nicht unbedingt auf eine Benützung dieser Archivalien schließen läßt (vgl. Blaubeuren, St. Georgen, Reichenau, Weingarten, Wiblingen). Sonst sind nur noch erwähnt die Bestände Ferdinanda, Leopoldina, Hofregistratur (Weingarten), Ambraser Akten (Mengen) und Sammelakten (Isny). So enthält – um nur ein Beispiel zu nennen – der Bestand Ferdinanda (Faszikel 195–198) umfangreiche (landesherrliche) Visitationsakten vorländischer Klöster. Fast unbegreiflich ist es, daß die reichhaltige (österreichische) kopiale Überlieferung in den sogenannten Schwabenbüchern im Hauptstaatsarchiv Stuttgart nur einmal (bei Isny) erwähnt ist.

Diese Anmerkungen mögen notwendig geworden sein, weil die Bearbeiter dieses Bandes einen Kompromiß schließen mußten zwischen Idealforderung-



gen und finanziellem und zeitlichem Aufwand. Der Kompromiß ist alles andere als ein fauler zu nennen: unter den geschichtsbildenden Kräften des deutschen Südwestens ist der Benediktinerorden sicher nur ein Faktor neben anderen, aber nicht der geringste. Der „Nutzen [der Mönche] für die Allgemeinheit“ (Hontheim) auf dem siedlungs-, verfassungs- und geistesgeschichtlichem Sektor, letztlich Grundlage unserer geschichtlichen Existenz, ist überzeugend dargestellt.



# Der erste Apostolikumstreit

Von Friedrich Wilhelm Kantzenbach

Die gängigen theologischen Nachschlagewerke verweisen für den „Apostolikumstreit“ auf das Jahr 1892, in dem der württembergische Pfarrer Christoph Schrempf sich weigerte, in seiner Gemeinde Leuzendorf bei der Taufe das Apostolikum zu verwenden. Agnes von Zahn-Harnack hat in einer 1950 an der Philipps-Universität Marburg gehaltenen Gastvorlesung zum Thema „Der Apostolikumstreit des Jahres 1892 und seine Bedeutung für die Gegenwart“<sup>1</sup> auf die Stellung ihres Vaters Adolf von Harnack zu den sachlich schon vor Schrempfs Fall aufgebrochenen Problemen und zu den anderen „Fällen“ (Jatho im Jahre 1911, Traub 1912) aufmerksam gemacht. Ihr ist aber offenbar entgangen, daß schon in den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts die Berliner Geistlichen A. Sydow und E. G. Lisco ihre kritische Einstellung zum Apostolikum, insbesondere zum Satz über die Jungfrauengeburt, offen ausgesprochen hatten. Ein scharfer Konflikt mit der Kirchenbehörde war die Folge, den W. Nigg als ein „Vorpostengefecht um das Apostolikum“ bezeichnet hat.<sup>2</sup> Geht man zeitlich noch weiter zurück, so stößt man 1844 auf die Predigt des Königsberger Divisions-Predigers Dr. Julius Rupp (1809–1884), die die christliche Kirche beschuldigte, „mit dem athanasianischen Bekenntnis gegen das Wort Gottes und damit gegen sich selbst ein Zeugnis abzulegen“. Rupp stieß sich an dem Stil des athanasianischen Symbols, seiner Tendenz, Andersgläubige auszuschließen. Rupp hatte die Predigt am 29. 12. 1844 in der Schloßkirche gehalten; er erhielt am 17. 9. 1845 seine Absetzungsverfügung „wegen wiederholter Verletzung seiner Amtspflichten aus grober Fahrlässigkeit“.<sup>3</sup> Nun gründete Rupp eine „freie, lichtfreundliche“ Gemeinde; auch versuchte er, den Gustav-Adolf-Verein als Rahmen einer „wahrhaft allgemeinen“ Kirche auszugeben. Auf der 5. Hauptversammlung des Vereins am 5. 9. 1846 wurde er jedoch ausgeschlossen. Eine intensiv und breit geführte Kontroverse in der Öffentlichkeit war die Folge.<sup>4</sup> Schließlich löste sich Rupp auch von den „Lichtfreunden“ und gründete eine eigene freie Gemeinde, über deren inneres Leben

<sup>1</sup> Erschienen Marburg, ohne Jahr.

<sup>2</sup> Geschichte des religiösen Liberalismus, 1937, S. 280.

<sup>3</sup> Vgl. *J. Rupp*: Der christliche Glaube ist der Glaube der Mündigen, Predigt, Königsberg 1845; Das Verfahren des Königsberger Consistoriums gegen den Divisionsprediger Dr. J. Rupp, Wolfenbüttel 1846; *J. Rupp*: Die Symbole oder Gottes Wort, Ein Sendschreiben an die Evangelische Kirche Deutschlands, Leipzig 1846.

<sup>4</sup> Vgl. *H. W. Beyer*: Die Geschichte des Gustav-Adolf-Vereins, Göttingen 1932, S. 120 ff.



Rupps Enkelin, die berühmte Malerin Käthe Kollwitz, anschaulich berichtet hat.<sup>5</sup>

Der Einspruch Rupps gegen das Athanasianum war wegen der Struktur dieses Bekenntnisses, das mit dem Satz beginnt „Wer da selig werden will, der muß . . .“, erfolgt. Vermutlich hatte er ebenso wie mancher Lichtfreund auch seine Bedenken gegen das Apostolikum, dem in Preußen seit 1829 eine immer stärkere Stellung im kirchlichen Leben eingeräumt worden war. Die Aufklärer hatten es, soweit bekannt ist, im Gottesdienst, wo es vorgeschrieben oder üblich war, ohne öffentlichen Einspruch benutzt.

Der erste Prediger, der das apostolische Glaubensbekenntnis im Gottesdienst durch ein anderes Bekenntnis ersetzte und der deshalb amtsentsetzt wurde, dürfte der Königsberger französisch-reformierte Pfarrer Wilhelm Daniel Ludwig Detroit, Pfarrer der französisch-reformierten Gemeinde von 1831 bis 1852,<sup>6</sup> gewesen sein. Aufgrund von Briefen und anderem handschriftlichem Material, ferner einer gedruckten Schrift „Meine Rechtfertigung nebst einigen einleitenden Worten von L. Detroit“,<sup>7</sup> läßt sich das einiger Dramatik nicht entbehrende Geschehen überblicken.<sup>8</sup> Pfarrer Detroit gibt über die Gründe, die ihn zur öffentlichen Ablehnung des apostolischen Glaubensbekenntnisses veranlaßt haben, keine Auskunft. Die Gemeinde nahm am 26. 11. 1846 ein „Glaubensbekenntnis der franz.-ref. Gemeinde“ mit folgendem Wortlaut an:

„Ich glaube an Gott, den in Kraft, Weisheit und Liebe allgegenwärtigen Schöpfer der Welt und Vater der Menschen. –

Ich glaube an Jesum Christum, den Erlöser und Heiland aller Menschen, welcher ihnen zum Vorbild in der Liebe gelebt hat und für die Wahrheit am Kreuze gestorben ist. –

Ich glaube an den Geist der Heiligung, in welchem der Mensch seine Gottesgemeinschaft, Vergebung der Sünden und ein ewiges Leben findet“.

Das Bekenntnis wurde von über 70 Mitgliedern der Gemeinde unterzeichnet. Detroit hatte zuvor am 1. Januar 1846, also fast genau ein Jahr nach Rupps Einspruch gegen das Athanasianum, in seiner Neujahrspredigt erklärt, er könne das apostolische Glaubensbekenntnis kirchlich ferner nicht gebrauchen. Darauf erließ das Königliche Konsistorium der Provinz Preußen am 6. 6. an Detroit den Befehl, am kirchlichen Gebrauch des Symbols nichts zu ändern. Detroits Gemeinde lehnte am 20. 6. diese Zumutung ab. Sie bittet die Behörde, den Nichtgebrauch des Apostolikums zu gestatten. Nach abschlägigem Bescheid durch das Konsistorium geht dasselbe Gesuch an den preußischen Minister Eichhorn. Detroit erklärt am 8. November

<sup>5</sup> Aus meinem Leben, München, 1957, S. 34 ff.

<sup>6</sup> F. Moeller: Altpreußisches evangelisches Pfarrerbuch von der Reformation bis zur Vertreibung im Jahre 1945, Hamburg 1968, I, S. 234.

<sup>7</sup> Königsberg 1852.

<sup>8</sup> Die genannten Materialien verdanke ich der Güte von Herrn Oberlandwirtschaftsrat Dr. Heinrich Jonas-Schleswig, der sie dem Depot Ludwig Jonas – Großvater von Herrn Dr. Jonas – bei der ehemaligen *Preußischen Staatsbibliothek* (Stiftung *Preußischer Kulturbesitz*) übergeben hat, Nr. 76–85.



1846 seiner Gemeinde, er stehe auch bei Ablehnung des apostolischen Symbols auf dem Grunde der Reformation. Die Gemeinde bleibt im Schreiben am 22. 11. an das Konsistorium bei ihrer Ablehnung des Symbols. Im Anschluß daran kommt es zur Unterzeichnung des schon wiedergegebenen neuen Bekenntnisses. Am 8. 12. verfügt das Konsistorium Detroits Suspension. Das Gesuch an den Minister Eichhorn wurde von diesem abgewiesen. Stattdessen erschien in seinem Auftrag der Berliner Prediger Dr. Henry als Vermittler in Königsberg. Detroit wird dennoch durch Verfügung des Konsistoriums vom 4. 8. 1847 abgesetzt. Der abgesetzte Pfarrer legt dagegen Recurs ein, die Gemeinde wendet sich am 13. 3. 1848 an den König mit der Bitte, „befehlen zu wollen, daß der so sehnlich erwartete Bescheid auf den schon vor 4 Monaten dem Minister der geistlichen Angelegenheiten übergebenen Recurs des Pred. Detroit erfolge“. In dem Immediatgesuch wird ferner um die Freiheit gebeten, „welche Ew. Majestät erlauchter Ahnherr, der große Kurfürst, unseren Vätern einst zusicherte.“ Die Gemeinde war 1687 gegründet worden. Man bittet ferner darum, den Gottesdienst nach der Väter Weise halten zu dürfen. Die alten französisch-reformierten Liturgien von 1704, 1717 und 1740 hatten aber das Ablesen des apostolischen Glaubensbekenntnisses in den Gottesdiensten nicht vorgeschrieben. Die politische Konstellation kam Detroit und seiner Gemeinde unerwartet zuhülfe. Der neue Minister der Geistlichen Angelegenheiten, Maximilian Graf von Schwerin (30. 12. 1804 bis 4. 5. 1872, verheiratet 1834 mit Hildegard Schleiermacher, geb. 12. 7. 1817 als dritte Tochter Schleiermachers) verfügte am 27. 5. 1848 die Wiedereinsetzung Detroits in sein Amt. Schwerin hatte sich als Jurist, Landrat und Direktor im Staatsdienst bewährt. Er hatte auch am politischen und kirchlichen Leben aktiv teilgenommen, z. B. war er Mitglied der Berliner Generalsynode von 1846 gewesen, wo er, ganz im Sinne seines Schwagers Ludwig Jonas, des treuen Schleiermacherschülers, gegen die orthodoxen Bindungen an Bekenntnisschriften als unevangelisch Stellung bezogen hatte. Er war kirchlich ein entschiedener Anwalt der Presbyterialverfassung, politisch schloß er sich der Freisinnigen Partei an. Im Ministerium Camphausen wurde er 1848 Kultusminister, aber nur für die kurze Zeit vom 19. 3. bis zum 13. 6. 1848. Dann wurde er von dem konservativen Minister von Raumer abgelöst. Das Königliche Konsistorium der Provinz Preußen mußte sich dem Entscheid des Ministers grollend fügen. Am 29. 6. 1850 wurde der Evangelische Oberkirchenrat eingesetzt, der in einem langen Schreiben vom 19. 9. 1850 an ein Mitglied der französischen Gemeinde zu Königsberg erklärt, daß das Konsistorium die Aufhebung der Bestimmung, daß die Ausübung staatsbürgerlicher Rechte fortan vom religiösen Glaubensbekenntnis unabhängig sei (erfolgt am 27. Mai 1848), nur als „einen Act der Staatsgewalt“ habe erkennen können. Diese Bemerkung überraschte die Gemeinde, aber sie wirft ein Licht auf die Taktik kirchenregimentlicher Maßnahmen gegen den mißliebigen Geistli-

<sup>9</sup> Über diesen vgl. meinen Beitrag: Ludwig Jonas, Schüler und Freund Schleiermachers, ein Kämpfer für die Selbständigkeit der Kirche, Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte, 44. Jg. 1969, S. 167–191.



chen, dem man ohne Grund bewußte Absonderung von den anderen französisch-reformierten Gemeinden vorwarf. 1852 holten Oberkirchenrat und Konsistorium, jetzt bei voller Deckung durch den Minister, zum vernichtenden Schlag gegen Detroit aus. Und zwar machte man es genau wie bei Rupp, daß man ihm Verletzung seiner Amtspflichten, besonders als Direktor der französischen höheren Töcherschule, an der er den Religionsunterricht erteilte, vorwarf. Sein Unterricht sollte eine Gefahr für die heranwachsende (weibliche) Jugend sein. Gestützt wurden derartige Vorwürfe durch schülerinnenhafte Nachschriften über Ausführungen, die Detroit zum Thema Schamgefühl gemacht haben sollte. Dieser verteidigte sich geschickt in einer dem versierten, langjährige Erfolge aufweisenden Pädagogen entsprechenden Form. „Das Leben gibt Beispiele zur Genüge, wo gerade falsche Begriffe von Sittlichkeit die höchste Unsittlichkeit hervorgerufen, so daß es Pflicht des gewissenhaften Lehrers ist, die Schule nicht allein als ein wissenschaftliches Institut zu betrachten, sondern in derselben auch den Grund zu allen Tugenden des Menschen zu legen.“ Die Verteidigung war offenbar umsonst. Am 20. 12. 1858 spricht nämlich Detroit in einem aus Livorno an Ludwig Jonas gerichteten Brief von seiner vor fünf Jahren erfolgten Amtsentsetzung. Näheres darüber ließ sich nicht feststellen.

Die Wahl des liberalen Predigers Ludwig Jonas-Berlin in die II. preussische Kammer als Berliner Abgeordneter weckte bei dem ebenfalls wohl mit wesentlicher Mithilfe von Jonas zunächst nach Zürich empfohlenen und dann in Livorno als Prediger der dortigen reformierten holländisch-deutschen Gemeinde untergekommenen Emigranten die Hoffnung, rehabilitiert zu werden. Graf Schwerin wurde zwar erst wieder von Juli 1859 bis März 1862 Minister (diesmal des Innern), aber die Hoffnung auf den Prinzregenten Wilhelm und die Ablösung des konservativen Kurses unter dem erkrankten Friedrich Wilhelm IV. durch eine freiheitlichere Entwicklung ließ Detroit bei Ludwig Jonas um Rat fragen. Dieser gab in einem sehr besonnenen Brief die Anregung, Detroit möge sich mit einem Immediatgesuch an den Prinzregenten wenden. Detroit folgte dem Rat und läßt in seinem letzten Brief vom 10. 8. 1859, der über den Erfolg der Eingabe leider noch nichts berichten kann, da er das Gesuch gerade erst dem Brief an Jonas zur geeigneten Übermittlung an den hohen Herrn beilegt, einen Blick auf seine politische Einstellung fallen, wenn es heißt: „Mit welcher Theilnahme u. mit welcher Freude wir Preußen hier die Ernennung des H. Grafen von Schwerin zum Minister des Innern aufgenommen haben, können Sie sich vorstellen. So ist denn ein edler Arbeiter am Heile der Menschheit mehr zu umfassender und segensverheißender Wirksamkeit gekommen, u. unser theures Vaterland durch ihn sicherer und fester in die Bahn hineingeführt, die zum Ausgange wie zum Ziele die von Gerechtigkeit und christlicher Freiheit getragene Wohlfahrt der Völker hat“. Am 19. 9. 1859 ist Ludwig Jonas gestorben, so daß der Ausgang dieses wohl ersten Apostolikumstreits im 19. Jahrhundert aus seinen Papieren leider nicht mehr erhellt werden kann.



# Literarische Berichte und Anzeigen

## Allgemeines

Werner Schütz: *Geschichte der christlichen Predigt* (= Sammlung Götschen 7201). Berlin-New York (W. de Gruyter) 1972. 233 S., kart. DM 14,80.

Der seit 1969 emeritierte Münsteraner praktische Theologe legt eine im Unterschied zu früheren Arbeiten (vor allem M. Schian, *Geschichte der christlichen Predigt*, in: RE<sup>3</sup> Bd. 15 u. 24, 1904 u. 1913; A. Niebergall, *Geschichte der christlichen Predigt*, in: *Leiturgia* Bd. II, 1, 1955) für Interessenten leicht erwerbbarer, umfassende ‚Geschichte‘ der christlichen Predigt vor. Sie gewährt über eine Vielzahl christlicher (vordringlich griechischer, lateinischer u. deutscher) Prediger eine erste Information, die durch ein Personenregister (S. 229–233) gut erreichbar ist und durch die Angabe wichtiger Literatur (S. 225 f.) sowie Predigteditionen (S. 227 f.) die ihr notwendige Ergänzung ermöglicht.

Die bei der Darstellung des immensen Stoffes auf so geringem Raum notwendig knappen Informationen betreffen im wesentlichen: Namen, Todesdatum, geistige Herkunft, Hinweise auf zur Debatte stehendes Predigtmaterial (Predigthäufigkeit, Editionen etc.), Bibelbezug, Stellung zur Rhetorik und Resonanz. Von kirchengeschichtlich bedeutenden Personen werden auch Predigttheorien dargeboten (z.B. Origenes S. 13 f.; Augustin S. 37 f.; Luther S. 92 ff.). Die Informationen werden mit kaum ausgewiesenen Zitaten belegt und illustriert.

Dies, der gefällige Stil wie die freilich nicht konsequent gehandhabte Übersetzung von fremdsprachlichen Zitaten und Fremdwörtern machen das Werk auch für nicht wissenschaftlich Interessierte gut lesbar.

Schütz veröffentlicht hier jedoch nicht eine selbständige Durchdringung des geschichtlichen Stoffes. Zwar gibt es Indizien für teilweise selbständige Lektüre der Quellen. Der Aufbau jedoch ist von Niebergall übernommen. Er wird lediglich aufgefüllt (S. 29 f.: Die Predigt der russischen Kirche; S. 111–115: Die katholische Predigt des 16. Jhds.; S. 129–145: Die reformierte Predigt des 17. Jhds.; Die klassizistische französische Predigt; Die katholische Barockpredigt). Dabei werden allerdings Niebergalls Subsumptionen häufig zerstört zugunsten einer Nebenordnung in 32 Abschnitte mit geringfügigen Umstellungen, die meist chronologisch motiviert sind. Auch in den Abschnitten selbst herrscht das Prinzip der Nebenordnung, wobei Wiederholungen in Kauf genommen werden.

Hier zeichnet sich ein wesentlicher Mangel der Arbeit ab. Der Verzicht auf eine Definition eines Predigtbegriffes (anders Niebergall), für den die Weigerung, sich ein Bild von der Predigt in nt-licher Zeit zu machen (S. 7), ein Symptom ist, sowie das Vorherrschen von Predigtkriterien wie: einfach, knapp, volkstümlich, volksverbunden, ernst, reich, tief, praktisch orientiert, biblisch, kraftvoll, modern . . . und deren Gegenteil – wobei nicht immer deutlich ist, ob hier die subjektive Wirkung auf den Autor oder auf die Hörer wiedergegeben wird – ermöglichen keine diachronische Darstellung der Predigt. Es wird im Grunde keine Geschichte der christlichen Predigt geboten, sondern in chronologischer Reihenfolge Hinweise auf christliche Prediger und deren Tätigkeit. Diese müssen bei der Fülle des Stoffes recht allgemein bleiben. Und das Vertrauen in ihre Präzision wird nicht gefördert, wenn man z.B. zu J. Andreae liest, daß er „Polemik und Kontroversfragen auf die Kanzel gebracht“ (S. 108) habe, obwohl er sich zumindest bis 1570 nachweislich darum bemühte, diese allenthalben auf den Kanzeln behandelten Fragen, was den Streit der Protestanten betrifft, geradezu zu verbieten und die zitierten Predig-



ten sämtlich die Aufhebung der Streitigkeiten in den Gemeinden intendierten. Die Darstellung der Predigtstätigkeit Luthers verwickelt sich bei den Angaben über die Relevanz der Hörer in sachlich nicht begründete Widersprüche (S. 94). Inwiefern diese „historische Rückbesinnung“ von der radikalen Krise unserer Predigt gefordert wird (S. 5) oder nicht vielmehr Symptom derselben ist, bleibt deswegen fraglich. Zumal die Darstellung erklärtermaßen nicht antworten kann auf die als Kennzeichen der Predigtkrise angegebenen Fragen nach der Relevanz des hist. Bibeltextes für die Predigt, der Demokratisierung des Kirchenlebens, der politischen Predigt, der legitimen Revolution der Verhältnisse durch die Predigt und der Kirchengleichgültigkeit (S. 222). Das Resümee der „Geschichte“ ist vielmehr: Predigt ist immer vielfältig gewesen und muß es bleiben. Sie ist unaufgebbare Lebensäußerung der Kirche, weil sie in jeder Phase ihrer Geschichte bestanden hat. Wie in jeder Geschichte besteht auch in dieser die Hoffnung auf unerwartete Erneuerung, zumal Ernst der Grundsatzdiskussion und die Statistik von Predigtstätigkeit und Predigtbesuchern immer noch imponierend sind (S. 223 f.).

Es ist die Frage, ob zu solchen Feststellungen die Darstellung all der Predigtstätigkeiten nötig gewesen wäre, ob nicht eine detailliertere Darstellung einiger exemplarischer Predigten mit eventuellen Subsumptionen anderer zur Bewältigung der Krise mehr geleistet hätte.

Bonn

Jobst Ebel

Ernst Bernleithner (Hrsg.): Kirchenhistorischer Atlas von Österreich (= Sonderband der Veröffentlichungen des Kirchenhistorischen Instituts der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien). Wien (Wiener Dom-Verlag), 1. Lieferung 1968, 2. Lieferung (1972). öS 320; DM 55,-.

Auf ein Geleitwort des Erzbischofs von Wien, Franz Kardinal König, und ein Vorwort des Vorstandes des Kirchenhistorischen Instituts der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien, Professors Dr. Franz Loidl, folgt der Arbeitsbericht des Herausgebers, Dr. Ernst Bernleithner. Das vorliegende Werk stützt sich auf das im Jahre 1960 beschlossene Göttinger Programm, das die Herausgabe eines Internationalen kirchengeschichtlichen Atlases vorsah. Der österreichische Atlas stellt einen Teil der Lösung dieser Aufgabe dar. Beide Lieferungen enthalten je zwölf Karten, auf deren Inhalt im folgenden hingewiesen werden soll. Jeder Karte sind ein erläuternder Text und Literaturangaben beigegeben. Dr. Bernleithner arbeitete mit einem Stab von Mitarbeitern.

Die 1. Karte zeigt die Diözesan- und Dekanatsgliederung der katholischen Kirche 1966.

Die 2. Karte entspricht der ersten; ihr Titel lautet: Die evangelische Kirche in Österreich 1966. An dieser Karte hat der Bischof der Evangelisch-lutherischen Kirche in Österreich, Oskar Sakrausky, mitgearbeitet. Ein Blick darauf läßt sofort das Erbe der Reformationszeit, bzw. des Geheimprotestantismus erkennen: die Dichte der evangelischen Gemeinden in Oberösterreich und Kärnten, vor allem aber im Burgenland. Auf dieses aus dem Bereich der ungarischen Krone durch die Friedensschlüsse von St. Germain und Trianon an Österreich gekommene Bundesland entfällt der größte Prozentsatz Evangelischer unter allen übrigen Bundesländern, nämlich über 14 Prozent. Von elf großen Gemeinden des Burgenlandes sind auch die Tochtergemeinden verzeichnet. Neben den sieben großen Diözesen der lutherischen Kirche (A. B.) umfaßt die kleine reformierte Kirche (H. B.) drei Gemeinden in Wien, eine in Linz, eine in Oberwart im Burgenland und das Land Vorarlberg mit drei Gemeinden, Bregenz, Dornbirn, Feldkirch, die von Reformierten gegründet wurden, heute aber größtenteils lutherisch sind. Sitz des Landessuperintendenten H. B. ist Wien; hier ist auch der Sitz des Bischofs der Evangelischen Kirche A. B., was aus der Karte nicht hervorgeht.

3. Karte: Die Kirchlichkeit der Katholiken in Österreich 1958/60. Dies ist eine sehr aufschlußreiche Darstellung. Verschiedene Tönungen der gelben Farbe zeigen die Dichte der Gottesdienstbesucher an, vom weißhellen Gelb bis zum fast braun-



getönt. Jenes findet sich in Linz, Allentsteig, Krems, Wien, in weiten Teilen der Steiermark (Industriegebiete), in Kärnten; die größte Dichte ist im westlichen Osttirol, um Sillian, festzustellen. Der Herausgeber weist auf die niedrigen Zahlen von Kirchenbesuchern in den Großstädten hin und begründet die geringe Dichte in Kärnten und Steiermark durch historische Ereignisse wie die Durchführung der Gegenreformation mit militärischen Mitteln, was sich noch heute im „heimlichen Groll“ gegen die Kirche auswirke.

Die 4. Karte zeigt die „Diözesan- und Dekanatsgliederung der katholischen Kirche in Österreich im Jahre 1782“ vor der durch Josef II. eingeleiteten Diözesanregulierung 1783. Aus ihr kann man u. a. den Anteil der Erzdiözese Salzburg mit den Bistümern Augsburg, Brixen, Chiemsee, Freising, Passau ablesen, ebenso den Anteil der Diözesen Gurk, Seckau, Lavant und der Erzdiözese Görz, was für den Historiker von großer Wichtigkeit ist.

Die 5. Karte zeigt: Konfessionelle Schulen in Österreich. Im Vergleich zu dem nach den beiden Weltkriegen mächtig aufstrebenden katholischen Schulwesen ist das evangelische schon in der liberalen Ära nach dem Reichsvolksschulgesetz 1867 sehr klein geworden. Trotzdem finden sich in der Aufzählung einige Fehler: die Lutherschule (Volksschule) liegt nicht im XVII., sondern im XVIII. Wiener Gemeindebezirk; es fehlen in Oberschützen (Burgenland) das Musisch-pädagogische Realgymnasium für Knaben und Mädchen, das an die Stelle der Lehrerbildungsanstalt getreten ist, und die Expositur Oberschützen d. Akademie für Musik u. bildende Kunst in Graz (Das Realgymnasium ist keine konfessionelle Schule, sondern eine Bundesanstalt). Es fehlen die evangelische Frauenschule für kirchlichen und sozialen Dienst in Wien XVIII und die Haushaltsschule in Waiern mit einem Ableger in Spittal a. d. Drau. Deutschfeistritz und Scharn hatten Volkshochschulen.

Es folgen drei Karten über das Ordenswesen. I. Alte Orden in Österreich: Mönche, Regularen, geistliche Ritterorden. II. Mendikantenorden, Regularkleriker und Kongregationen. III. Wachstum und Verbreitung der Gesellschaft Jesu in Österreich. In der Allonge zur jeweiligen Karte sind die Gründungsjahre der Orden angegeben. Außerordentlich zahlreich sind die Frauenorden in Österreich (Ordenswesen IV). Von ihnen folgen der Benediktinerregel 5, der Augustinerregel 20, der Franziskanerregel 15, der Jesuitenregel 6; daneben gibt es einige sonstige Frauenorden, 9 Schwesternschaften und Säkularinstitute neben einigen anderen Verbänden. Es wäre interessant zu wissen, ob alle diese Gründungen noch bestehen, und wie viele Mitglieder sie in der heutigen Zeit haben.

Anschließend folgt in der 1. Lieferung eine Karte über die Patrozinien: I. Frühchristliche und mittelalterliche Patrozinien in Österreich – etwa bis zum 10. Jahrhundert. Mit Recht betonte der Herausgeber die Wichtigkeit der Patrozinienforschung für die Kirchen- und Siedlungsgeschichte, für die Kunstgeschichte und die Volkskunde. Selten und unzulänglich sind bisher Versuche unternommen worden, Patrozinien kartographisch darzustellen; im Laufe der Arbeit stellte sich heraus, daß es unmöglich sei, alle Patrozinien auf einer Karte unterzubringen; es sind derer fünf geworden. Davon findet sich in der 1. Lieferung des Werkes nur eine. Auf sie folgen zwei damit zusammenhängende Karten: „Wallfahrtsorte in Österreich“ und „Volkstümliche Verehrung bestimmter Heiliger in Österreich“. Zu diesen gehören: St. Leonhard, St. Oswald, St. Patricius, St. Kümmeris, St. Corona, St. Notburga, St. Chrysant, St. Eusebius. Erläuternd sind die Geschichten dieser Heiligen beigelegt.

In der zweiten Lieferung werden zunächst die Patrozinienkarten weiter geführt; die Karten II und III stellen Musterwerke an Genauigkeit und Sauberkeit dar. Jeder Heilige trägt im Verzeichnis sein besonderes Zeichen, das auf die Karte übertragen wird. Die fünfte Karte zeigt josephinische und neuere Patrozinien. Es folgen drei Karten, die die Diözesan- und Dekanatsgliederung der katholischen Kirche um 1850 (Nr. 17), um 1600 (Nr. 18) und um 1850 (Nr. 19) zeigen.

Nun folgt die Karte Nr. 20 mit dem Titel, „Waldenser, Geißler, Täuferbewegung in Österreich“; die Geißler kommen nur ganz am Rande vor; alle Orte anzuzeichnen, in denen es Waldenser gegeben hat, dazu noch die Jahreszahlen und die



Zahl der Hinrichtungen, hat sich als äußerst schwierig erwiesen, umso mehr als sie sich vielfach mit den Täufern überschneiden, wie z. B. in einem der Hauptorte waldensischen Glaubens in Steyr, Oberösterreich. In der Legende ist auch keine Literatur über Waldenser angegeben, die doch vorhanden ist. Am betrüblichsten aber ist für den Täuferforscher die Darstellung der Täuferbewegung auf der Karte sowohl wie in der Legende.

Die Sätze, die sich auf das Luthertum beziehen, sind schon höchst anfechtbar. Wie kann aber von Einsetzen der „neuen Sektenbewegung der Wiedertäufer“ in Österreich 1520 die Rede sein, von starker Verbreitung 1521, von den 800 Wiedertäufern in Schwaz 1522, wenn die *erste* Wiedertaufe in Zürich – vermutlich – am 21. Januar 1525 stattgefunden hat und die 800 Wiedertäufer in Schwaz in den Akten im Jahre 1529 als ein Gerücht auftauchen, das keineswegs belegt werden kann? Vgl. Quellen zur Geschichte der Täufer XIII, Österreich 2. Teil, Gütersloh 1972. Dieses Buch lag den Bearbeitern nicht vor, wohl aber der 1. Teil österreich. Täuferakten 1964, der ebensowenig ausgewertet wurde. Die Arbeitsgrundlagen sind viel zu schmal; aus dem Jahre 1962 stammt als X. Band der Quellen zur Geschichte der Täufer eine Bibliographie des Täuferturns, in der Österreich ausgiebig vertreten ist; für Tirol waren vor dem Erscheinen meines 2. Bandes die beiden Aufsätze von Johann Loserth im 78. und 79. Band des Archives für Österreich. Geschichte maßgebend. Auch das Mennonitische Lexikon, das auf der Universitätsbibliothek in Wien vorhanden ist, gibt reichlich Auskunft. Dr. Mais fußt, wie die „erläuternden Ergänzungen“ beweisen, vor allem auf Liedern und Briefen der Täufer; gewiß sind diese wichtig, aber was er anführt, ist kümmerlich im Vergleich zum vorhandenen Schriftgut. Hier hätte wenigstens die Veröffentlichung von Lydia Müller, „Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter“ herangezogen werden müssen. Das Ergebnis des häufigen Vorkommens der Täufer in Tirol kann niemals auf einer so kleinen Karte dargestellt werden. Es gab ja hier in diesem vom Luthertum kaum berührten Lande an vielen Orten eine Erweckungsbewegung, wie in Rattenberg (über 70 Hinrichtungen) oder im Pustertal, wo die Herren von Wolkenstein dazu gehörten. Vieles ist unrichtig, so auch das Todesdatum Jakob Hutters, der am 25. Februar 1536 in Innsbruck verbrannt wurde; ganz falsch aber ist die Geschichte von den Kärntner Täufern, die nach Alwinz in Siebenbürgen zogen: die Kärntner waren umgesiedelte lutherische Geheimprotestanten, die, höchst unbefriedigt von den kirchlichen und religiösen Zuständen, die sie vorfanden, sich einer Täufergruppe in Alwinz anschlossen. Weit aus am besten gelungen ist die Verteilung des Täuferturns in Südmähren und der Slowakei, weil Dr. Mais diese Verhältnisse gut kennt.

Die größten Schwierigkeiten bereitete den Herausgebern die Karte 21 „Konfessionen in Österreich um 1580“. Das Problem lautete: Wie erfaßt man den Konfessionsstand der damals in Nieder- und Oberösterreich, Kärnten und Steiermark wohnenden Menschen? (Tirol kam nicht in Frage, es war fast ganz katholisch, nachdem die Täufer ausgerottet worden oder ausgewandert waren. Innviertel und Burgenland gehörten damals nicht zu Österreich, sind aber in die Karte einbezogen; die Salzburger Verhältnisse sind kaum darstellbar.) Bisher, heißt es einleitend in der Legende, hat es über die Zahl der Protestanten und ihr prozentuelles Verhältnis zu den Katholiken nur Schätzungen gegeben, meist zu hohe Schätzungen. Die Herausgeber schlugen nun einen anderen Weg ein: nach einer Punktmethode wurden katholische Pfarren durch Blaupunkte, evangelische Gemeinden, Schloßpfarren, Sitze von Prädikanten und Schloßpredigern durch rote Punkte, bzw. Zeichen, angedeutet. Die Voraussetzung ist zweifach falsch: denn 1. gab es kein organisiertes evangelisches Kirchenwesen, 2. war die Bevölkerung in den einzelnen Pfarren konfessionell gemischt. Es gab viele Orte mit katholischen Pfarrern, aber in der Stadt-, Markt- oder Schloßkirche amtierte der evangelische Pfarrer. Dies kann man etwa sehr schön in Freistadt im Mühlviertel verfolgen, dessen Stadtrat zur Gänze evangelisch war. Noch viel weniger ist es möglich, evangelische und katholische „Orte“ anzunehmen, wie dies am Schluß der Legende geschieht. Eines fehlt aber vollkommen: die Berücksichtigung der Dichte der Bevölkerung. Kann man etwa die Stadt Steyr, mit



6000–7000 Einwohnern, mit dem Dorfe Sierning vergleichen? Um Bevölkerungszahlen zu gewinnen, müßte man von der Grundherrschaft (Urbaren) ausgehen, in den Städten von Rats- und Bürger-, allenfalls von späteren Auswandererlisten. Sind die Forschungen so weit gediehen, wie dies im Waldviertel der Fall ist, so erscheint auf der Karte der überwiegende Teil der Bevölkerung evangelisch, was tatsächlich der Fall war, denn der Adel Niederösterreichs war zur „Hochzeit“ des Protestantismus um 1580 zu 90 Prozent evangelisch. Das Gleiche war in Oberösterreich der Fall, in der Obersteiermark, in der das ganze Ennstal evangelisch war, und in Kärnten. Der Herausgeber muß übrigens selbst zugeben, daß Pfarren und Orte vielfach von den Angehörigen beider Konfessionen bewohnt wurden. Die Berechnung des evangelischen Anteils der Bevölkerung aufgrund von Prozentzahlen von Pfarren oder Orten halte ich für irreführend. Es wird noch eingehender Forschungen bedürfen, ehe wir zu halbwegs gesicherten Ergebnissen gelangen.

Karte 22 „Konfessionen in Österreich 1961“ zeigt dem Beschauer, wie gründlich die Gegenreformation in Österreich gearbeitet hat, denn der Anteil der Evangelischen an der Bevölkerung war auf 6,7 Prozent gesunken. Auf der vorliegenden Karte, die eine Farbenskala nur für Prozente hat, die über 50 liegen, wird er durch Punktierung und Schraffierung bezeichnet, was sehr schwer lesbar ist. Als leuchtend roter Fleck mit über 90 Prozent Evangelischen ragt nur die Ramsau am Dachstein hervor, und im Burgenland gibt es einige rötliche Flecken. Nach der Volkszählung 1961 wies das Burgenland 14,3 Prozent Protestanten auf; es folgt Kärnten mit 10,6 Prozent, Wien mit 8,1; den niedrigsten Anteil von ehemals evangelischen Ländern hatte Niederösterreich mit 3,4 Prozent. Interessant ist auch der Rückgang der katholischen Bevölkerung in manchen Gebieten, was mit Karte 3 „Kirchlichkeit der Katholiken in Österreich“ übereinstimmt und auf die Entkirchlichung zurückzuführen sein dürfte.

Die vorletzte Karte ist der „Kirchlichen Sozialfürsorge“ gewidmet, an der auch die evangelische Kirche großen Anteil hat. Auf dieser Karte ist vielfach die Färbung falsch, denn das Spital in Schladming, das dem Evangelischen Diakoniewerk Gallneukirchen gehört, ist blau bezeichnet, ebenso die evangelischen Anstalten in Waiern, und in Oberschützen fehlen die evangelischen Schülerheime. Das evangelische Krankenhaus in der Hans Sachsgasse liegt nicht im XVII. sondern im XVIII. Bezirk; auf dieser Karte herrscht eine Verwirrung in den Farben; sie müßte überarbeitet werden.

Die letzte Karte Nr. 24 stellt „Religiöse Laienbewegung und Kirchliche Vereine in Österreich“ dar. Dem Evangelischen Bildungswerk wird ein bescheidener Platz eingeräumt.

Abschließend ist zu sagen, daß in dem Kartenwerk vielfach neue Wege beschritten wurden und zu seiner Herstellung ein gewaltiges Ausmaß an Forschung und Arbeit aufgeboten wurde, daß aber manchmal die nötigen Voraussetzungen zu den Schlußfolgerungen fehlen. Im Laufe der Jahre wird, da vielfach mit den Statistiken der Volkszählung gearbeitet wird, eine Neuauflage erforderlich werden, in der Versäumes nachgeholt werden könnte.

Wien

Grete Mecenseffy

Klaus Leder: Kirche und Jugend in Nürnberg und seinem Landgebiet 1400 bis 1800 (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 52). Neustadt a. d. Aisch (Kommission Degener & Co.) 1973. 337 S., geb. DM 16,-.

Wer hinter diesem ansprechenden Titel eine soziologisch-historische Abhandlung zum Problem Jugend und ihrer Religiosität bzw. Kirchlichkeit oder über die damit in enger Verbindung stehenden Autoritätsfragen vermutet, sieht sich in seinen Erwartungen getäuscht.

Spätestens nach zwanzig Seiten Lektüre wird dem Leser klar, daß der Titel besser „Geschichte des Katechismus und der Kinderpredigt in Nürnberg . . .“ lauten müßte.



Die Fragestellung, die der Verfasser angeht, ist auf einen engen, wenn auch nicht uninteressanten Bereich eingeeengt worden, nämlich die religiöse Jugendunterweisung.

Nach einer kurzen Würdigung der unterschiedlichen Arten von Jugendunterweisung (liturgischer Katechumenat, Hauskatechumenat, Anschauungskatechumenat und Schulkatechumenat) erfährt das Thema eine weitere, nicht besonders günstige Eingengung ausschließlich auf den Schulkatechumenat.

Meiner Meinung nach unterschätzt Leder die Wirkung des liturgischen wie des anschaulichen Katechumenats auf das Kind wie insgesamt auf den einfachen Menschen. Auch wenn direktes Quellenmaterial zur Erfassung dieser differenziert zu behandelnden Phänomene nicht zur Verfügung steht, so darf doch nicht auf die lohnende, wenn auch umständliche Analyse indirekten Materials hierzu verzichtet werden.

Es sei nur an die Bedeutung des Vornamens als religiös motiviertes, gesellschaftlich, sozial wie politisch gleich bedeutendes Verhaltensmuster erinnert, das den jeweiligen Namensträger im Mentalitätsbereich entscheidend prägte. Auf die Rolle der Bildvermittlung kann heutige Katechumenatspraxis nicht mehr verzichten.

Aus dem Nichtvorhandensein für ihn geeigneter Quellen hat der Verfasser den falschen Schluß gezogen, es habe praktische Bedeutung nur der Schulkatechumenat gehabt. Auf diese Art von falscher Schlußfolgerung hinsichtlich Quellenlage und Forschungsergebnis scheint Leder innerhalb seiner Untersuchung öfters hereingefallen zu sein (z. B. auf dem Land gab es keine Schulen, weil keine Quellen hierüber vorhanden sind).

In sauberer und fleißiger Kleinarbeit trägt der Verfasser ein umfängliches Material zusammen, wobei ihn die Stofffülle verleitet, häufig zu sehr ins Detail zu gehen. Ja er kann sich oft auf längere Abschnitte hin von der bei unbedeutenden Kleinigkeiten verweilenden Detailschilderung nicht mehr freimachen.

Das ermüdet den Leser unnötig; Parallelschilderungen und vielfache Wiederholungen zeigen, daß über der Liebe zum Detail die Sicht für wichtigere Fragestellungen verlorengegangen ist.

So kommen allmählich feste Klischeevorstellungen über die Praxis der Jugendunterweisung zustande, die in allen Kapiteln in derselben Reihenfolge nach demselben Muster durcheinandergeübt werden; einziges Unterscheidungsmerkmal ist die zeitliche Phasenverschiebung. Besonders die Visitationsbeschreibungen sind hierfür als abschreckendes Beispiel zu erwähnen.

Der Verfasser ist das Opfer eines methodischen Fehlers geworden. Anstatt anfallende Fragenkomplexe zum Thema Kirche und Jugend herauszugreifen und unter verschiedenen, zeitlich bedingten Aspekten zu deuten, beschreibt er streng chronologisch alles, was Kirche und Jugend in rein katechetischer Hinsicht betrifft. Die bereits angesprochenen Wiederholungen lassen sich somit kaum mehr vermeiden.

Der Nachteil dieser hier gewählten Methodik einer rein chronologischen Faktographie ist somit die Vernachlässigung interessanter übergreifender gesellschaftlicher, sozialer und religionssoziologischer Fragen.

Wenn beispielsweise häufig über die Gottlosigkeit und religiöse Verflachung der Nürnberger Jugend, besonders der Handwerker- und Bauernjugend des Umlandes geklagt oder der Vorwurf eines anonymen Aufklärers zitiert wird, in Nürnberg herrsche noch das mönchische Christentum, dann wäre es interessant, die näheren Gründe hierfür zu erfahren. Doch machen hierzu die Quellen keine direkten Aussagen; auf indirekte hin wurden sie nicht untersucht.

Geschichte, die nur beschrieben und nicht aus der jeweiligen Zeit heraus gedeutet wird, bleibt totes Fragment. Die Deutung zahlreicher ungeklärter Phänomene hat der Verfasser über ihrer umständlichen Beschreibung völlig vernachlässigt.

Es ist fast schon sträflich, wenn er eine von ihm neu entdeckte und erstmals verwendete Quelle (Protokolle des Nürnberger Kirchenkonventes) nur nach den „katechetisch relevanten Aussagen“ hin verwertet. Damit dient er weder seinem katechetischen Anliegen, das somit aller gesellschaftlichen Grundlagen entbehren muß, noch der Quelle selber. Seiner eigenen Aussage nach stellt sie einen vielschichtig verwert-



baren Aussagenkomplex zu einem ganzen Zeitabschnitt dar; Leder hat sie verstümmelt, wenn er sie nur auf ein isoliertes Zeitphänomen hin untersucht.

Als reichhaltige Quellensammlung zur Geschichte der kirchlichen Jugendunterweisung hat das Buch Leders wesentlich mehr Bedeutung denn als „kleine Kulturgeschichte Nürnbergs“, wie der Verlag es glaubhaft machen möchte. Denn Mühe, um seinem Thema von der stofflichen Grundlage her gerecht zu werden, hat der Verfasser dieses fleißigen Buches nicht gescheut. Die Einseitigkeit seiner Quellenauswahl schränkt die Verwertbarkeit der Arbeit als Dokumentation zwar ein, liefert aber andererseits dem Gesellschaftshistoriker eine Reihe von interessanten Ansätzen zur weiteren Erforschung des Themas Kirche und Jugend unter umfassender Berücksichtigung vieler dafür in Frage kommenden Aspekte.

Dem Verfasser gebührt für die Mühe Dank, diese zahlreichen Ansätze aufgedeckt zu haben; ihre Ausarbeitung zu einer befriedigenden Antwort auf die untersuchte Thematik ist ihm selber leider nicht gelungen.

Augsburg

Hermann Hörger

## Alte Kirche

Christian Gnilka: *Aetas Spiritualis*. Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens (= Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums 24). Köln-Bonn (Peter Hanstein) 1972. 271 S., kart. DM 65,-.

Der vorliegende Band – eine Bonner Habilitationsschrift – befaßt sich mit einem Gebiet, das vor Jahrzehnten von Franz Boll und seinen Schülern für das griechische Altertum untersucht worden ist. In den einleitenden Kapiteln gibt der Verfasser das Ziel seiner Arbeit an und bemüht sich um Klärung der Definitionen. Es folgt eine kritische Auseinandersetzung mit einigen früheren Veröffentlichungen, soweit sie auf das Thema Bezug nehmen, sowie eine kurze Betrachtung der hellenistischen und spätantiken Einflüsse auf die frühchristliche Konzeption der Altersstufen. Den Hauptteil der Untersuchung bildet eine äußerst gründliche Prüfung der frühchristlichen Zeugnisse. Eigene Kapitel sind dem Asketentum und dem religiösen Gemeinschaftsleben gewidmet und den Einflüssen, die sie auf die Entwicklung der Vorstellungen über die Lebensalter, besonders auf das Transzendenzideal, ausübten. Zwei Exkurse ergänzen die Darstellung: der erste behandelt die Vorbilder aus dem Alten und Neuen Testament, der zweite die Erneuerungs- und Verjüngungsvorstellung. Ein Register der zitierten Bibelstellen sowie ein Namen- und Sachverzeichnis beschließen den Band.

Die Arbeit zeugt von einer umfassenden Kenntnis des frühchristlichen Schrifttums und der einschlägigen Literatur. Wohlweislich hat der Verfasser es vermieden, das Thema chronologisch oder auf Topoi ausgerichtet zu behandeln. Damit hat er die Untersuchung von vornherein auf eine Basis gestellt, die es ihm ermöglichte, die Vielschichtigkeit der Probleme aufzuzeigen und zugleich der Gefahr eines verengenden Schematismus zu entgehen. Die Textinterpretation überzeugt (so läßt sich z. B. S. 198 das gegen *vacari* verteidigte *vagari* auch aus frühma. Zeugnissen stützen); sie führt zu trefflichen Einzelfeststellungen und darüber hinaus zu richtigen Einsichten. Der Einfluß der allegorischen Biblexegese des stoisch orientierten Philon wird auch auf diesem Sondergebiet einwandfrei nachgewiesen. Auf die nicht zu unterschätzende Einwirkung allgemein verbreiteter, volkstümlicher Vorstellungen über charakteristische Merkmale der einzelnen Altersstufen macht der Verfasser wenigstens hin und wieder aufmerksam. Von hypothetischen Quellennachweisen wird glücklicherweise abgesehen.

Die Darstellung leidet, namentlich in den Einleitungskapiteln, an Weitschweifigkeit durch die zahlreichen Wiederholungen und in lehrhaftem Stil gehaltenen Recht-



fertigungen und Begründungen; schließlich richtet sich die Arbeit doch an Fachinteressenten. Besonders eingehend behandelt wird das Transzendenzideal. Hier neigt der Verfasser dazu, inkommensurable Größen einander gegenüberzustellen und Probleme zu konstruieren, die keine echten Probleme sind. So heißt es, daß der Gegensatz zwischen der hohen Schätzung des Alters und der Belanglosigkeit der Zeit eigentlich niemals mit philosophischer Klarheit gelöst worden sei (S. 133. Die richtige Antwort gibt der Verf. im nächsten Satz.). Mehrmals ist von gänzlicher Ausschaltung der Zeit die Rede. Das stimmt nur bedingt: durch die Vorstellung, bzw. die versuchte Verwirklichung des Transzendenzideals wird die Zeit als solche nicht ausgeschaltet, sondern nur eine als unvollkommen oder sogar negativ bewertete Altersstufe (oder mehrere) geistig und seelisch übersprungen; im übrigen hat aber der früh gereifte Knabe die ihm zugemessene Zeit wie jeder andere zu durchlaufen. Das puer-senex-Ideal (von reifen Männern geschaffen!) unterstreicht im Grunde die hohe Wertschätzung des Greisenalters; die Vorstellung, daß dieses den anderen Altersstufen überlegen sei und seine Weisheit das erstrebte Ziel bilde, liegt auch hier zugrunde. Ferner kann man nicht von einem „rivalisierenden Nebeneinander“, von einer „Streitfrage“ zwischen der Forderung nach Überwindung des natürlichen Alters und den klösterlichen, bzw. kirchlichen Bestimmungen bezüglich der Aufnahme in eine Gemeinschaft und der Übernahme bestimmter Pflichten sprechen (S. 175). Die Transzendenz-Forderung war an keinen Glaubensartikel, an kein Gebot gebunden. Die darauf bezüglichen Ermahnungen bildeten nur einen recht bescheidenen Teil im christlichen Gesamterziehungsprogramm. Die Verwirklichung dieses Ideals erstrebten nur wenige; noch geringer war die Zahl der Berufenen, die ihm nahe kamen. Zu den letzten gehörten die wehrlosen jugendlichen Opfer der Christenverfolgung, die nach den erlittenen Martern in verklärtem Licht gezeigt wurden; ferner fromme Eremiten und bedeutende Klostergründer und -gründerinnen, hervorragende Äbte, Kirchenfürsten und -lehrer, denen auf Grund ihres heiligmäßigen Lebens und jahrzehntelangen segensreichen Wirkens Altersreife schon von Kindheit an von ihren späteren Biographen nachträglich nachgesagt wurde. Daß das christliche Volk in den folgenden Jahrhunderten in verstärktem Maß an diese Vollkommenheit (*a unanubilis*) und an ihre Erreichbarkeit glaubte, das beweisen die zahlreichen zwischen dem 6. bis 10. Jh. entstandenen, teilweise auf früheren Zeugnissen beruhenden Berichte über jugendliche Märtyrer und Heilige (Eulalia, Agnes, Julianus, Felicitas u.a.m. Lehrreich die übertriebene Verherrlichung des Ideals bei Prudentius, Peristeph. X 656 ff.) und die ihrem Andenken gewidmeten dichterischen Darstellungen eines Audradus Modicus (über den sel. Julianus), Milo (Vita S. Amandi), Walahfrid (Vita S. Mammae), Candidus (Vita Aegili), Hrotsvitha (Maria; Gongolf; Pelagius; Sapientia) u.a.m.

Daß bereits vom 3. Jh. an die Erreichung des Transzendenz-Ideals angestrebt wurde, ist – worauf der Verf. auch hinweist – bezeugt. Aber schon Hieronymus warnte vor Mißbrauch (ep. 107 und 130). Die großen frühchristlichen Erzieher, Pachomius, Benedikt und Leo d. Gr., lehnen eine frühzeitige Bindung an den geistlichen Beruf ab und beweisen damit indirekt ihre Skepsis gegenüber der Möglichkeit, die kindliche Altersstufe zu überspringen. Nach dem Leitsatz (*omnis aetas vel intellectus proprias debet habere mensuras*) bestimmte Benedikt, daß Jugendliche vor dem 15. Jahr im Kreis ihrer Altersgenossen verbleiben sollten (Reg. Ben. c. 30). Auch in der Folgezeit ist in den kirchlichen und klösterlichen Vorschriften niemals von der Überwindung der Altersstufen als eines der maßgebenden Ziele die Rede, obwohl sich die Kinder-Oblationen mehrten. Die Folge waren nicht selten Mißbräuche in Fällen, wo Jugendliche unter Druck gesetzt wurden oder auf Grund von Privilegien frühzeitig geweiht worden waren. Vom 7. Jh. an setzte sich jedoch die Bestimmung, nach der die freiwillige Entscheidung des Zöglings nicht vor dem 15. Jahr erfolgen solle, mehr und mehr durch. Karl d. Gr. machte in einem Kapitulard. J. 805 die freiwillige Entscheidung zur Bedingung. Alkuin betont in seinen Briefen ausnahmslos das Vorrecht der Älteren vor den Jüngeren (ep. 53; 56; 227 u. ö.). Wenn Hrabanus Maurus, der in seinen Lehrschriften stets für die Autorität



der Älteren eintritt, ausnahmsweise in *«De Universo»*, einem kompilatorischen Werk, bemerkt, daß Tugend, nicht Alter entscheide, so zitiert er, ohne Quellenangabe, des Hieronymus' Brief an Nepotianus (ep. 52), äußert sich jedoch nicht weiter dazu. Wie häufig im frühen Mittelalter trotz der geltenden Vorschriften die Kinder-Oblation nicht vom Transzendenzideal, sondern von eigensüchtigen Motiven bestimmt war, lehrt u. a. das Oblaten-Aufnahme-Verbot des Klosters Hirsau im 10. Jh.

Eine auf ein Spezialgebiet gerichtete Untersuchung verleitet leicht zu einer Verengung der Blickrichtung. Bei der Betrachtung der frühchristlichen und frühmittelalterlichen Vorstellungen über die Altersstufen darf nicht übersehen werden, daß das Transzendenzideal zwar als erreichbar hingestellt wurde, daß aber die Überzeugung, daß es vollkommen verwirklicht worden sei, in den Bereich des Glaubens gehörte. Die vorstehenden Ausführungen mögen zeigen, wie stark der lehrreiche und durch die Fülle des gebotenen Materials wertvolle Band zu weiteren Überlegungen anregt.

London

H. Homeyer

Dionysius von Alexandrien: Das erhaltene Werk. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Wolfgang A. Bienert (= Bibliothek der Griechischen Literatur, Bd. 2). Stuttgart (Anton Hiersemann) 1972. VIII, 136 S., geb. DM 52.-.

Ein zweiter Band der ansprechenden neuen Übersetzungsreihe griechischer Väter liegt hiermit vor. Es werden sämtliche erhaltenen Briefe, Abhandlungen und exegetischen Fragmente des Origenesschülers Dionysius in deutscher Sprache vorgestellt. Zwar ist schon ein Teil der Texte einem breiteren Leserkreis aus den Übersetzungen der Kirchengeschichte Eusebs bekannt, doch die meisten der in der Gesamtedition Ch. L. Feltoes (Cambridge 1904) aufbewahrten Texte waren noch unübersetzt. Hinzu kommen ein kurzes lateinisches Fragment (von De Bruyne in der ZNW 27, 1928 ediert), dessen Inhalt wahrscheinlich den Streit mit dem römischen Namensvetter auslöste und den späteren Vorwurf, Dionysius sei die *fons Arii*, besonders verstehbar machen kann, und drei armenische Fragmente (von Ter Mekerretschian und Ter Minassiantz 1908 ediert). Nach sachlichem Gesichtspunkt wurden diese vier Fragmente in die Gliederung und Reihenfolge, wie sie die Edition Feltoes vorgibt, eingeordnet. Der von Feltoe mitedierte Dionysius von Rom kommt ebenfalls zu Wort. Das Scholion zu Jak 1, 13, dessen Unechtheit M. Richard nachwies, wurde fortgelassen. Die Übersetzung der armenischen Fragmente besorgte Paul Jungmann (S. 43 bis 45). „Das Ziel der Übersetzung war eine möglichst wortgetreue Wiedergabe des Urtextes, in der etwas von der plastisch-bildhaften Ausdrucksweise des Autors spürbar werden sollte“ (25). Nach meinem Eindruck hat der Band dieses Ziel erreicht, mögen auch die armenischen Stücke die Hand eines anderen Übersetzers erkennen lassen und einige Fremdworte aus dem Rahmen fallen (*frumentarius* ist der „Geheimpolizist“, wie A. 29 bezeugt; *consistentes* ? 41). Der „Frührentner“ für *ὡμολόγων* (54) besticht.

Der alexandrinische Bischof bietet eine spannende Lektüre. Sein seelsorgerlicher und konkret zupackender Stil sind für jeden eine Fundgrube, der am kirchlichen Alltag Alexandriens im Zeitalter der decischen Verfolgungen interessiert ist. Es redet ein Cyprian des Ostens, der vielleicht sogar als „der größte Briefschreiber der alten Kirche“ gefeiert werden darf. Die exegetischen Stücke zeigen, daß Dionysius, bis 247/8 Leiter der origenistischen Katechetenschule, sowohl die allegorische als auch die historisch-kritische Exegese beherrscht. Instruktiv ist der synoptische Vergleich der Auferstehungsberichte im „Brief an Basilides“, ein die altkirchliche Fasten- und Osterpraxis erhellendes Dokument. Er bleibt in Lehr- und Bischofsamt ein Seelsorger, der nach der Maxime wirkt, daß Gott ein Barmherziger ist: „Sollen wir Gott die Grenzen unseres Urteils auferlegen?“ (46) S. auch die Briefe an „den verehrten Bruder“ Stephanus I. von Rom.

Die Frage der Echtheit einiger exegetischer Fragmente ist offen. Eine stilkritische Untersuchung wird notwendig; denn mit der Echtheitsfrage ist die Frage nach dem



Verhältnis zu Origenes verbunden. H.-G. Opitz hatte in Dionysius den glänzendsten Vertreter der origenistischen Theologie gesehen. Im Gegensatz dazu meldet Bienert Bedenken an (17). Dionysius soll sich vom Lehrer distanzieren haben und sogar ein Antiorigenist gewesen sein. In einem Aufsatz hat jetzt Bienert die These mit zwei bisher unbekannten Fragmenten einer Athoshandschrift zu untermauern versucht (Neue Fragmente des Dionysius und des Petrus von Alexandrien aus Cod. Vatop. 236, Kleronomia 5, 1973, 308–313). Demnach hätte Dionysius noch vor Methodius und Petrus v. Al. die origenistische Lehre von der Präexistenz der menschlichen Seele bekämpft. Eine diskutabile These. Aber diese gerade 8 Zeilen füllenden Stücke entstammen einem antiorigenistischen Florilegium des 9. Jhs. Man riecht die Absicht des Kompilators, so daß Skepsis bezüglich der Echtheit angeraten ist. Für die These könnte zwar auch die Verfluchung jenes Theologen sprechen der „das Wort von der Auferstehung des Fleisches verfälscht“ – wie Syrer (42) und Armenier (44) je einen Brief aus dem Ketzertaufstreit übersetzen. Merkwürdig aber ist, daß im antichilastischen Traktat nur die Rede von „unserer Auferstehung von den Toten“ ist (59). Es bleiben überhaupt eine Reihe von Argumenten zugunsten einer origenistischen Anhängerschaft unwiderlegt: 1. In den exegetischen Fragmenten ist die pneumatisch-allegorische Exegese vorherrschend, wobei die historische Kritik wie im „Brief an Basilides“ ja auch dem Meister geläufig war (dazu jetzt: F.-H. Kettler, Funktion und Tragweite der Historischen Kritik des Origenes an den Evangelien, Kairos 15, 1973, 36–49). – 2. Eine an Origenes selbst adressierte, in ihrer Gänze verlorene Schrift handelt vom Martyrium, ein nicht gerade antiorigenistisches Thema. Teile davon sind wahrscheinlich in der Auslegung zur Perikope über die Todesangst Jesu am Ölberg erhalten – voller Allegorie! (95–102 u. A. 266). – 3. Nirgends beruft sich Dionysius auf den Antiorigenisten Demetrios. Auch da, wo der Vorgänger im Bischofsamt hätte erwähnt werden müssen, spricht er von der Zeit „vor der Einsetzung des seligen Heraklas“ (41). – 4. Erst recht paßt die antichilastische Haltung des Dionysius sehr gut zu einem Origenisten. – 5. Wenn Origenisten wie Didymus und Gregor von Nyssa Kommentare zum Predigerbuch verfaßten, mag es kein Zufall sein, wenn auch dem Dionysius gerade dieses Buch so teuer war (87–95). – 6. Es waren im wesentlichen Origenesverehrer, die das Werk des Dionysius tradierten. Hätten sie einem Antiorigenisten den Beinamen „der Große“ verliehen? Vgl. Euseb. h. e. VII, praef. und Basilius ep. 188, 1. – 7. Schließlich sollte die Bemerkung bei Stephanus Gobarus nicht vergessen werden, daß Dionysius seinem Lehrer Origenes die Treue hielt, auch nach dessen Tod (Photius, Bibl. cod. 232).

Ich halte bislang für wahrscheinlicher, daß wohl die Überlieferung des Corpus Dionysii hier und da in den Strudel des Antiorigenismus geriet, nicht aber Dionysius selbst. Die dem Band mit auf den Weg gegebene These erhöht freilich den Reiz der Lektüre. Mit dem klar referierten „Stand der Forschung“ im Rücken wäre nun das Echtheitsproblem philologisch anzugehen, um dadurch vielleicht doch mehr Licht in das Dunkel der ältesten Auseinandersetzungen um Origenes tragen zu können.

Heidelberg

R. Staats

Bernard Lambert O.S.B.: Bibliotheca Hieronymiana Manuscripta. La tradition manuscrite des oeuvres de saint Jérôme, tome IV A & B (Instrumenta Patristica IV). Steenburg (Martinus Nijhoff) 1972. IX, 277 S. u. VIII, 357 S., kart. 700 u. 700 BF.

Avec ces deux volumes, Dom Lambert achève une oeuvre monumentale qui force l'admiration: quatre tomes répartis en sept volumes, soit plus de 3000 pages, parus en un temps record (1969–1972)! Ainsi tous les manuscrits de toutes les oeuvres de Jérôme et de celles qui lui sont attribuées que l'auteur a pu connaître sont ici répertoriés. C'est dire que nous avons sous la main un index général et quasi complet des *Codices Hieronymiani*. Le premier tome (I A & B) est consacré aux *Epistulae*; le second (II) aux autres ouvrages authentiques; le troisième (III A & B) à la littérature pseudohieronymienne (*spuria*) et à celle qui concerne Jérôme (*vitae, laudes, etc.*).



Ce tome IV nous apporte d'une part des compléments (IV A), d'autre part des *indices* qui rendent commodément utilisable l'ensemble de l'ouvrage (IV B). Parmi les compléments, tout d'abord, sous le n° 990, les *Opuscula necnon excerpta (dicta, sententiae, flores) ex operibus s. Hieronymi nondum identificata*; sous le n° 995, les *Imagines, effigies, picturae s. Hieronymi*: ce relevé des miniatures représentant le saint est suivi d'une notice iconographique (limitée à l'enluminure) et de vingt planches, techniquement remarquables, qui sont comme l'âme de ce monument d'érudition et de patience que sont ces quatre tomes. Particulièrement belle, la plus ancienne miniature représentant Jérôme: elle provient de Corbie et date du début du VIII<sup>e</sup> siècle. Enfin, dans ce même volume, 200 pages d'*Addenda et corrigenda*: retouches et repentirs de l'auteur, mais surtout compléments rendus possibles par la publication de catalogues de manuscrits pendant l'élaboration de l'ouvrage.

Le second volume (IV B) contient sept tables très bien faites. Table des auteurs anciens, qui mentionne les auteurs dont Jérôme a traduit un ou plusieurs ouvrages ou auxquels on attribue la paternité de textes hiéronymiens. Table des titres, sous-titres et pseudo-titres qui ont pu être repérés dans les sources. Table des manuscrits, classés d'après la ville et la bibliothèque où ils sont actuellement conservés. Table des provenances, qui fournit des renseignements nombreux et précieux. Table des *incipit* et des *explicit*. Enfin table des concordances entre la *Bibliotheca Hieronymiana Manuscripta*, qu'on désignera désormais par le sigle *B. H. M.*, et les grands usuels (*Bibliotheca hagiographica Latina, Clavis Patrum Latinorum, Patrologia Latina, Repertorium Biblicum Medii Aevi, Alphabetisches Verzeichnis der Versanfänge mittellateinischer Dichtungen*).

Bien sûr on pourra toujours relever, cà et là, quelques ambiguïtés ou quelques omissions. L'essentiel est que, désormais, les éditeurs de saint Jérôme disposeront avec la *B. H. M.* d'un instrument scientifique de grande valeur.

Toulouse

Jean-Claude Fredonille

Basil Studer: *Zur Theophanie-Exegese Augustins. Untersuchungen zu einem Ambrosius-Zitat in der Schrift De videndo Deo (ep. 147) (= Studia Anselmiana LIX)*. Rom (Herder) 1971. XXII, 106 S., kart.

In ep. 147, 7, 19 zitiert Augustin einen Ambrosiustext (Expos. Luc. 1, 24–27), in dem in Bezug auf die biblischen Theophanien das Wort vorkommt: *Ea specie videri (scil. Deus) quam voluntas elegerit, non natura formaverit*. Studer entfaltet die Aussagen dieses Textes und stellt sie in ihren geschichtlichen und theologischen Zusammenhang. In einem ersten Teil geht er der Rolle der Theophanie-Testimonia in der abendländischen Auseinandersetzung um die nicänische Orthodoxie nach; im zweiten Teil sucht er die theologischen Wurzeln des augustinischen Ambrosiuszitates aufzudecken.

Es geht um das Problem, ob die Theophanien, von denen das AT berichtet, nicht die Unsichtbarkeit Gottes (Joh. 1, 18) und seine Unveränderlichkeit in Frage stellen. Ambrosius antwortet darauf: wenn Gott niemand je gesehen hat, ist im AT nur der Sohn gesehen worden. Also ist es falsch, dessen Präexistenz zu bestreiten, wie das Photin tat. Oder die Trinität ist erschienen. Dann gilt die Unsichtbarkeit trotzdem von allen drei Personen und es muß gesagt werden, daß die Dreieinigkeit in der Gestalt erschien, die nicht die Natur gebildet, sondern der Wille sich erwählt hat. Das heißt, ihre Gestalt wurde gesehen, ihre Kraft hingegen nur verkündet und mit dem Verstande erfaßt. Während Ambrosius gegen Photin die Präexistenz des Sohnes betont, hebt er gegenüber den Arianern die Unsichtbarkeit von Vater, Sohn und Geist hervor.

Dieser häresologische Zusammenhang geht auf die Verurteilung Photins auf der Synode von Sirmium 351 und die nachfolgenden Diskussionen zurück. Die Eusebianer und Basilius von Ankyra suchten Photins Leugnung der Präexistenz Christi mit den Theophanien des AT zu widerlegen. Sie bezogen diese Theophanien jedoch auf den Sohn und verstanden sie im Sinne der Subordination des Sohnes, d. h. „arianisch“. Die illyrischen „Arianer“ Valens, Ursacius, Germinius stellen nach Sir-



mium die Unsichtbarkeit des Vaters und die Sichtbarkeit des Sohnes einander gegenüber. So entsteht eine Diskussion um die Theophanien, welche die abendländischen Verteidiger des Nicänum vor die Frage stellt, wie die alttestamentlichen Theophanien zu verstehen seien. Der Vf. erhebt die Ansichten des Phoebadius, Gregors von Elvira, des Hilarius von Poitiers und des Ambrosius hierzu und verfolgt die allmähliche Herauskristallisierung des Kernproblems, nämlich des Unterschieds zwischen Theophanien und der Menschwerdung Gottes in Christus Jesus. Das erste Glied des von Augustin zitierten ambrosianischen Satzes: daß der Wille Gottes seine Erscheinung bewirkt, hat Ambrosius von Origenes. Aber im Lukaskommentar des Origenes findet sich nicht die Anschauung, daß die Erscheinungsformen aus dem Willen Gottes stammten. Das zweite Prinzip der ambrosianischen Theophanieexegese, der Unterschied zwischen einer natürlichen und einer angenommenen Erscheinungsform müsse aus anderen Quellen als Origenes stammen. Aber hätte der Vf. hier nicht bei der Christologie des Origenes anfragen müssen, in welcher der Logos seinem Leibe jeweils die Gestalt zu geben vermag, die er will (Origenes C. Cels. 2, 64; 6, 77)? Mir scheint das ein deutlicherer Anknüpfungspunkt für Ambrosius zu sein, als die Spuren, denen der Vf. im zweiten Teil seines Buches folgt. Doch der Gesamtzusammenhang, in dem die Theophanieexegese der lateinischen Autoren des 4. Jahrhunderts steht, wird hier sehr schön herausgearbeitet, wobei der Vf. der soeben angedeuteten Verknüpfung mit Origenes auf der Spur ist (S. 91 f.), jedoch ohne auf die christologische Parallele zu kommen. Dabei weist sein Ergebnis in diese Richtung: Ambrosius folgt einer Tradition, welche in die Ausbildung der Christologie gehört. Aber die Feststellung, daß Ambrosius seine Unterscheidung zwischen der vom Willen bestimmten Gestalt und der natürlichen Gestalt nicht aus der vornicänischen Überlieferung, das heißt nicht von Origenes, übernommen habe, sondern sie einer späteren Tradition verdankt, in welcher die Lehre von der zweifachen Natur und der doppelten Homousie des Sohnes (mit Gott und mit den Menschen) aufkam – diese Feststellung ist mir in dieser Allgemeinheit zweifelhaft. Dagegen kann man den Nachweis einer Reihe vornicänischer Elemente, welche die Unterscheidung des Ambrosius vorbereiten (typologische Exegese, welche die Sichtbarkeit Gottes in den Theophanien abschwächt; Unterscheidung zwischen unsichtbarem Wesen und sichtbarer Gestalt; Trennung zwischen Schöpfer und Geschöpfen unter dem Einfluß der hellenistischen und biblischen Transzendenzidee) im Ganzen zustimmend zur Kenntnis nehmen. Augustin übernimmt die ambrosianische Lösung des Theophanieproblems in klarer Erfassung der Fragen, um die es geht. Auf das Problem, wie die Menschwerdung sich zu den Theophanien verhalte, geht er in ep. 147 nicht ein, wohl aber in *De trinitate*.

Durch die klare Zeichnung der abendländischen Diskussion um das von der 1. sirmischen Synode aufgeworfene Theophanieproblem stellt die Monographie Studers einen begrüßenswerten Beitrag zur Theologiegeschichte des lateinischen Westens dar.

Mainz

R. Lorenz

Adalbert de Vogüé/Jean Neufville (Hrsg.): *La Règle de Saint Benoît*, Bde. 1–6 (= *Sources Chrétiennes*, Nr. 181–186). Paris (Les éditions du cerf) 1971/1972. Bde. 1–2: 928 S.; Bd. 3: XXII, 422 S.; Bde. 4–6: 1477 S. Preis zus. 439 FF.

Diesem opus grande gingen voraus ein Kommentar zu 18 Kapiteln der RB (= *Benedictus, Regula monachorum*): *La communauté et l'abbé dans la règle de saint Benoît*, Brügge 1961, 559 S., und die in den *Sources Chrétiennes* 105–107 edierte, übersetzte und kommentierte Ausgabe der RM (= *Regula Magistri*), Paris 1964/1965. Was man im allgemeinen unter idealer Mönchsarbeit versteht, nämlich jahrelanges stilles Forschen und Niederschreiben, mag hier bei diesen Mönchen von Pierre-qui-vire wirklich einmal zutreffen. Nur ganz behutsam können wir Fragen ansetzen, und das kompetente Urteil von Basilius Steidle, Beuron (in: *Erbe und Auftrag* 50 (1974) S. 139), stehen lassen: „Es gibt keinen RB-Kommentar, der eine solche (fast erdrückende) Gelehrsamkeit, eine solche Fülle von mönchsgeschichtlichem



Wissen aufweist . . . Man wird sagen dürfen, daß kaum ein wissenschaftlicher Beitrag zum alten lateinischen Mönchtum unerwähnt bleibt.“

Nun stehen die Herausgeber nicht nur auf dem Standpunkt, die RB sei abhängig von RM, sondern sie vertreten diesen Standpunkt unendlich oft, in jeder Argumentation, wo sich irgendwie ein Vergleich von RB und RM finden läßt. Trotzdem möchten wir am Lob Steidles festhalten, auch wenn hier das scharfe Urteil wiederholt würde, das Theresia Payr, die Schülerin von Rudolf Hanslik, dem Herausgeber der RB in CSEL, in dieser Zeitschrift über die lateinisch-italienische Ausgabe von Gregorio Penco, *S. Benedicti Regula*, Florenz 1958, fällt (72 (1961) S. 150): „ . . . nicht so sehr ein Beitrag zum tieferen Verständnis der RB als eine großangelegte Argumentation für ihre Abhängigkeit, und der Kommentar ist nicht eine von der RM her geförderte Interpretation zu einzelnen Stellen der RB, sondern ein detaillierter Nachweis des Wertes der Magisterregel. Dem Regeltext selbst kommt in diesem Rahmen lediglich die Bedeutung einer unentbehrlichen Grundlage zu.“ Und im letzten Satz ihrer Rezension heißt es: „ . . . eine ziemlich lückenlose und sehr instruktive Zusammenfassung alles dessen, was die Magisterdebatte so interessant und so aussichtslos macht: die Fülle und die Vielfalt der Probleme, die im einzelnen oft glückliche, im ganzen aber unzulängliche Argumentation, die Ressentiments und nicht zuletzt der philologische Dilettantismus“ (S. 154). De Vogüé steht auf dem Standpunkt Pencos. Wer mit Hanslik und Payr meint, Benedikt und der Magister hätten, unabhängig voneinander, gleiche und ähnliche Quellen benutzt, wird in der Interpretation jedem von beiden möglichst weitgehend die Selbständigkeit lassen, er wird möglichst wenig den einen aus dem andern erklären, ja er möchte am liebsten auf einen von beiden verzichten oder sie mit Gewalt integrieren. Nun liegt nicht hier die Lösung, vielmehr sollte man sich bescheiden und möglichst deutlich machen, wo die Grenzen der Forschung liegen. Bei allem Respekt vor formgeschichtlichen Methoden und aller Bereitschaft, ihre Ergebnisse unbefangen zu prüfen, muß doch dem Historiker bzw. Philologen das erste Wort gegeben werden. Und da bilden die textkritischen Bedenken, die Hanslik in den Prolegomena der CSEL-Ausgabe und Payr in ihrer Studie „Der Magistertext in der Überlieferungsgeschichte der Benediktinerregel“ (*Studia Anselmiana* 44, Rom 1959) zusammengefaßt haben, immer noch eine Mauer, die ungebrochen blieb und weiter unbesiegt bleibt, wenn man auch – wir haben fast den Eindruck – an ihr vorbeisehen möchte.

Weil De Vogüé, als er die CSEL-Ausgabe rezensierte (in: RHE 56 (1961) S. 910), den Sachverhalt nur streifte, hätte man jetzt ein näheres Eingehen auf die von Hanslik und Payr genannten *lectiones difficiliores* erwarten dürfen. Die Erwartungen haben sich nicht erfüllt. Wir erlauben uns, dies in einem Beispiel zu belegen. In den meisten anderen Fällen finden wir noch weniger Spuren von entsprechenden Antworten.

RB 2, 3 (Hanslik S. XLII, Payr S. 51, de Vogüé S. 442) dicente apostolo: (sed RM) *accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus (domino RM) abba pater*. Dazu Hanslik: „Neminem fugiet dativo „domino“ adposito verbum „clamamus“ explicari eoque prohiberi, ne false cogitare possimus. Quare Benedicti lectio difficilior habenda est, Magistri faciliior.“ Payr: „Sed ist höchst überflüssig aus dem Römerbrief (8, 15) ergänzt, hat aber nur dort seinen Sinn, da der vorhergehende Satz lautet: *non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed . . .*“

De Vogüé: „Sed supprimé, ce qui harmonise la citation avec le contexte (cf. Prol 8; 2, 14).“ Wenn wir Prol 8 nachsehen, finden wir: *iam enim hora est (RM); hora est iam (RB); quia hora est iam (Vulgata Rom. 13, 11)*. Dazu kommentiert De Vogüé: „Enim supprimé dans la citation, ce qui harmonise celle-ci avec le contexte. Cf. 2, 14 et note.“ Auf 2, 14 hatte de Vogüé schon oben bei 2, 3 verwiesen; wir finden: 2, 14 *quare (vero RM 2. 3) tu enarras (enarrasti RM 2) iustitias meas et adsumis (sumpsisti RM 2. 3) testamentum meum per os tuum? Tu vero odisti disciplinam et proiecisti sermones meos post te (et – te om. RM 2. 3) – (post te = Ps. 49, 16–17 iuxta Hebr., sonst: retrorsum).*



Dazu De Vogüé: „Citation complétée (cf. 2, 9) et normalisée (cf. 2, 3): voir note sur RM 2, 14.“

In 2, 9 ist Ps. 39, 11 zitiert: *Iustitiam tuam non abscondi* (RB), während RM *Iustitiam tuam* nicht hat, sondern mit *Non abscondi* beginnt. Dazu De Vogüé: „Citation complétée: voir note sur RM 2, 9.“ In seinem Kommentar zur RM steht ab dieser Stelle aber nur: „Le Ps. 39, 11 est tronqué de ses premiers mots, rétablis par RB 2, 9.“ Die Note zu RM 2, 14 lautet: „Vero, omis per RB, n'est attesté par aucun psautier ancien. De même pour le deux premiers verbes au passé, rétablis au présent par RB.“ Das von RM hinzugefügte *domino* macht nach Auffassung Hansliks die RM Lesart leichter und erweist die der RB als *difficilior*. Dazu De Vogüé: „Quant à l'absence de *domino*, elle normalise la citation (cf. prol 21. 37 et notes), en même temps qu'elle correspond à une tendance de Benoît (note sur Prol 16). Il est difficile de dire si Benoît lisait le mot dans sa source, car il manque dans le florilège E\*.“ (= Cod. Paris BN lat 12634 S. 6/7). Auch wenn die Excerptensammlung ausscheidet, bleibt das Problem für die Haupthandschrift der RM: *lectio facilior*.

Der Leser dessen wird genau so unbefriedigt sein, wie der Rezensent es war. Aber man sollte schon zufrieden sein, wenn es nur gelingt, auf die schwere Problematik aufmerksam zu machen, – nach Umfang und Qualität schwer. Trotz all dem dürfte die Möglichkeit, den bereitgestellten Stoff auszuschöpfen und zu einer modernen Biographie der Verfasser der RB und RM zu gestalten angesichts des stets wachsenden Interesses an „l'immense musée philologique“ (de Vogüé in der oben genannten Rezension), nähergerückt sein.

Siegburg

Rhaban Haacke

## Mittelalter

C. Damen O.S.B.: *Geschiedenis van de Benediktijnenkloosters in de provincie Groningen* (= Historische Bibliotheek, no 89). Assen (van Gorcum) 1972. 256 S., geb. f 40.–.

Weder die Geschichte der Provinz Groningen noch die Geschichte der Benediktiner in den Niederlanden lagen geschrieben vor, meint der Verfasser in der Einleitung, indem er bescheiden seine im Literaturverzeichnis genannten Vorarbeiten verschweigt. Er hat diese so umfassend ergänzt, daß nunmehr ein gut Stück der Geschichte Groningens und der Ommelande und ebenso der Benediktinerklöster der Niederlande geschrieben vorliegt. Mustergültig sind alle Quellen aus allen möglichen Bibliotheken und Archiven aufgespürt und ausgewertet worden. Viele Mühe um dieses *verwaarloosde uithoek van de wereld* (62), dieses *afgelegen hoek van het rijk* (96)! Hat die Mühe gelohnt? In diesen sieben sonst fast unbekannten Klöstern ist in den 4 Jahrhunderten seit der Stiftung durch St. Hathebrand (um 1183) bis zur Unterdrückung (um 1594) sozusagen fast nichts geschehen, was Geschichte gewesen wäre. Aus einer gewissen Blütezeit im 15. Jahrhundert ist nur wenig übrig geblieben: ein Gebetbuch, das mystischen Eifer bezeugt (Dresden, Sächsische Landesbibliothek M 291; 3 Drucke aus der gleichen Zeit: Robert von Köln, Abt von Selwerd (1504–1522), *Die costelike scat der gheestelijken rijckedoem*, Zuften 1518; ein anonymes Gebetbuch 1528 in Amsterdam gedruckt, in welchem Einfluß von den Werken des Thomas von Kempen und des Wessel Gansfort festzustellen ist; ein *Hortulus orationum*, gesammelt von Gerhard Synellius, Abt von Rottum 1512, später in Marienthal (Ostfriesland), gedruckt 1525 in Deventer. Sodann ein schön geschriebenes Lektionar aus den Jahren 1469–1488 (Groningen UB Hs. 26). Der Verfasser ließ es sich nicht verdrießen; aus dem geringen Material ist eine Darstellung geworden, die überzeugt, daß diese im Vergleich zu gleichzeitigen Zisterzienser- oder Norbertinerklöstern unbedeutenden Abteien jahrhundertelange kirchlich, kulturell und wirt-



schaftlich tragende Säulen der Provinz Groningen gewesen sind. Anlaß zur Gründung habe die Armutsbewegung unter den Mönchen des 12. Jahrhunderts gegeben; zu dieser *vita apostolica* hätten wir uns eine größere Ausführlichkeit gewünscht. Auch die beigegebenen Karten kämen mit einer Einzeichnung der übrigen oder benachbarten Klöster erst zur Geltung.

Das Erzdiakonat Friesland war kirchlich gesehen nicht unbedeutend: 319 Pfarreien in 13 Dekanaten, meist Propsteien genannt, davon 6 in Groningen, 7 östlich der Ems, also in Ostfriesland. Hier hatte sich das Eigenkirchenwesen, ungeachtet dessen, daß es seit dem Laterankonzil 1175 abgeschafft war, in gemilderter Form erhalten. Die Zahl der Klöster aus den Mönchs- und Ritterorden ist mit 45 nicht gering gewesen (S. 34). Zumeist stammten die Konventualen aus der Stadt und den Ommelanden (116); im allgemeinen waren die *kloosters redelijke bevolkt*. Neue Geistesströmungen wie die der Bursfelder Kongregation oder der Devotio moderna drangen kaum durch; aber ein normales und gesundes Klosterleben scheint immer wieder ein Durch- und Überstehen der wirren Zeiten ermöglicht zu haben. Die Mönche waren Spezialisten in Land- und Deich- und Schleusenbau sowie in der Viehzucht; die 4 Bücher entstanden in und trotz der bösen Zeit eines 40jährigen Krieges. Die Klöster waren ein stabilisierender oder wenigstens bremsender Faktor gegen die eingesessene Anarchie, gemeinhin „Friesische Freiheit“ genannt (S. 30. 180).

Schade nur, daß der Autor den guten Eindruck, den sein Werk auf Historiker machen wird, mit einer auf zwei Seiten ins Deutsche übersetzten Zusammenfassung gründlich verwischt. Er fragt da: „Wurden die Klöster geehrt; wurde ihre gesellschaftliche Rolle anerkannt? Oder wurden sie akzeptiert, weil sie nun einmal die stärkere Partei waren? . . . Man könnte sich vorstellen, daß die Ordensleute ihre Glaubwürdigkeit verloren haben durch die Rolle, die die Äbte in den schwierigen Anfangsjahren der allgemeinen Unruhen spielten.“ Auf solche ideologische Aufhänger verzichten wir gern; sie waren nicht die Leitsterne über der Forschungsarbeit des Verfassers; sie werden es auch nicht sein, wenn er, wie wir herzlich wünschen, seine gründliche Arbeit fortsetzt.

Siegburg

Rhaban Haacke

Wilhelm Kölmel: *Regimen Christianum. Weg und Ergebnisse des Gewaltenverhältnisses und des Gewaltenverständnisses* (8. bis 14. Jahrhundert). Berlin (de Gruyter) 1970. XII, 661 S., geb. DM 98.—

This massive volume represents the fruit of forty years' labour on the political theory of the fourteenth-century Church, and, whilst the book does in fact cover a much wider field, the long section dealing with the period between 1300 and 1350 remains its focal point and should perhaps be read first. Like others before him, Dr. Kölmel fully appreciates that one of the fundamental problems of interpretation involved when discussing the views of ecclesiastical writers of this period is the need to determine whether there was any inner consistency in the attitudes they adopted towards the secular power, and it is one of the merits of this book that it deliberately sets out to deal with this immensely difficult question. Should the attempt to accomodate inherently contradictory positions within a single framework of ideas be regarded as the ultimate triumph of the medieval synthesis, or does analysis merely serve to confirm that there was a confused welter of conflicting principles affording further evidence of the decline of the medieval Church? What part did Aristotelianism play in this process? Did it undermine and eventually destroy the traditional Augustinian conception of a divine world order, or did it do no more than reinforce an inevitable human tendency to react against the harsh extremes of early medieval theory – something which had already become apparent by 1200 and now required only to be confirmed and consolidated? Given that there was a secularisation of society and outlook in the later Middle Ages, does this represent an essentially new trend, or would it be more accurate to regard it as merely a shift of emphasis from one side to another of an always accepted *via*



*media*? In a sense it is almost necessary to determine the answers before the evidence can be examined, because the standpoint adopted may well predetermine the way in which the historian decides to treat the authors concerned. If there is a prior assumption of the existence of a generally recognised system of mutual co-operation and interdependence between the two powers, lay and papal, one has to do no more than consider each writer in turn to gauge the extent to which he accepted or deviated from this established mean. On the other hand, a modern critic will derive little benefit from a person by person account if he has a predisposition to view the political thought of the thirteenth and fourteenth centuries as a process which involved the grinding together of antagonistic schools of thought, and which took place within the minds of the thinkers themselves as much as between groups and institutions. Here perhaps only a strictly thematic treatment can serve to avoid excessive repetition. Kölmel has clearly had great difficulties in this respect, and has tried to cope with the problem by trying to combine both methods of presentation. This juxtaposition can be illuminating at times. But too frequently it allows the virtues of each method to cancel each other out, and suggests to the reader that there is a basic confusion in the interpretation of the material.

Kölmel begins, reasonably enough, with the proposition that there was general agreement during the medieval period on the need for society to be a *populus christianus* and, as such, to be governed by a *rex fidelis*. But, he argues, by the thirteenth century ecclesiastical writers were torn between the conflicting ideals of a monarchic one-power system, developed in favour of the pope as *rex-sacerdos*, and a double hierarchy of spiritual and temporal powers with their own distinctive spheres of operation. Following canonistic precedents, the former conception of an 'ekklesiarch-soliustistischen Doktrin' leading to 'monothetic monism' came to predominate with writers from the religious orders – a process which makes Bonaventure of greater significance than Aquinas – until a climax was reached in the period from the 1320s to the 1350s with the savagely anti-imperial polemics of the opponents of Marsilius and Ockham, echoed by popes like John XXII and Clement VI. In this there would be an almost complete spiritual takeover of the natural order of lay government, making temporal power into a mere appendage 'annexed' to spiritual power, and saved from total absolutism only by a continuing insistence that papal intervention into secular affairs should be for a just cause and a preference for spiritual authority to remain an indirect function rather than a direct and regular wielding of both swords. Even with a hierocratic high point like *Unam sanctam*, one must be careful not to overstate either its novelty or its significance. These hesitations do, moreover, indicate that an alternative solution was already available in the form of the *regimen christianum*, a composite term developed by James of Viterbo but perhaps best illustrated by Aegidius Romanus, which rejected the 'ecclesiarchal' or 'integralist' assumption that the natural order ought to be enveloped and blanketed by the divine order, and restored the temporal sphere as something existing in its own right as a gift of God. In short, there was not to be a single Christian government of the world, but a naturally-justified government plus a Christian or sacerdotal potency based on the superiority of grace over nature and requiring to be made actual only when necessary for the purposes of salvation. Thus the great achievement of the fourteenth century was rather that it solved the problem of sovereignty by producing a *doppelbewegung*, a dual means of actualising power in the Christian society by harnessing nature and supernature together into a system of interlocking rulerships, which rendered obsolete the mutually self-cancelling positions of papal and imperial extremists. From now on a king could be seen as a prince approved by God in that he was the representative of an earthly *civitas*, but who was also 'regenerated' by papal confirmation and could accordingly take pride in claiming to be a truer king as ruler over a Christian community, even if he remained subject to a degree of overriding papal supervision (to be elaborated at a later date by Bellarmine and Suarez). Somewhat oddly, Augustinus Triumphus makes a brief appearance as an exponent of this double-



sided solution, although Kölmel clearly regards the interminable contradictions of a writer like Alvarus Pelagius as a more authentic guide to the meaning of Christian rule. The reader may feel that an ability to contradict oneself should not be confused with the capacity to construct a clever synthesis.

Far more controversial however is the attempt to make Innocent III, as heir to the 'double polarisation' of the Decretists, into a precursor of the *regimen christianum* school. According to this interpretation Innocent accepted the principle of a dual relationship with the emperor in which at one level empire and papacy operated independently as separate entities, whilst on the higher level of divine justice the pope had a supreme competence *ratione peccati* in particular cases. But his *plenitudo potestatis* was something far short of total power, and the lay ruler generally had the actual exercise of the temporal sword – yet another in Kölmel's enormous collection of examples of the Bernardine distinction between a sword in use and in its sheath. As Anibaldus de Anibaldi put it later in the thirteenth century, inferiority does not involve total dependence: 'inferior non totaliter dependeat a superiore'. But the mere piling up of texts is not sufficient substitute for a more penetrating discussion of whether the lay power had the use of the sword as a matter of right or only by virtue of a *favor apostolice sedis*, just as there is a vast theoretical difference between Innocent's view of the papal exercise of casual jurisdiction in imperial matters as a convenient administrative arrangement and the much more restrictive notion of these 'certain cases' as the extreme limit of the pope's legal competence. Similarly, when Aristotelianism is only mentioned half a dozen times and Aquinas rates only a small part of a chapter, it is far from clear whether Kölmel really appreciates the difference between Augustinian and Aristotelian versions of the natural order. Writers in both traditions recognised that civil communities developed naturally: the crucial question was the value to be attached to this natural social capacity. A papalist struggling to express the hierocratic idea in terms of the Aristotelian formulae which he had learnt in the schools is not necessarily an exponent of a middle way between the competing claims of faith and reason. Kölmel is rightly concerned with the question of whether late medieval papalism should be seen as a logical, essentially simple system which was being undermined and eaten away by constant contact and conflict with antagonistic lay theories, or whether notions of dualism and Aristotelian naturalism made as much headway as they did precisely because the papal theory itself was more uncertain and partial than is sometimes thought – hence his distinction between the 'ecclesiarchal thesis' and the 'hierocratic doctrine', and laborious disquisitions on, for example, the difference between two swords and both swords, which leave one in little doubt as to which interpretation he himself prefers – but the number of its adherents is never the best way of testing the validity of a political principle in a medieval context.

But leaving the papacy aside, it is suggested here that an additional merit of the *regimen christianum* notion is that it was equally capable of dealing with the clash between 'monothematic and polythematic structures of power ordering' apparent in lay theory ever since Gelasian 'mundaneity' – the acceptance of spiritual authority as co-existent in the *mundus* with royal power – provoked an ideological confrontation during the earlier medieval period. On the one hand this would eventually produce the regal-imperial conception, proclaimed by Henry IV and Frederick Barbarossa, of a perverted Gelasianism in the form of a spiritual-temporal 'Dyokephalie' or double vicariate of Christ. On the other side, however, the lay writer, bedevilled by the old Decretist question 'A quo ergo habet, si a domno papa non habet imperium?', and denied the opportunity to return to a more traditional imperial priestly-kingship, could find an effective means of escape from this thoroughly unsatisfactory position only in the direction of complete secularism, a 'restaurative-instantaneous temporality' which would put lay government on an essentially natural, non-divine basis. Despite the appallingly cumbersome terminology which Kölmel has created to express his distaste for currently used expressions (a



subject discussed at some length), no one would seriously dispute his point that there was a fatal ambivalence in imperial propaganda, which became very marked by the early fourteenth century, and which the French publicists like John of Paris had already avoided by adopting a far more radical nationalistic attitude. Apart from the peculiarity of dealing with writers like Olivi, Peter de la Palu and Hervaeus Natalis under the heading of 'nicht-ekklesiarche Doktrin', this section, from the Ghibelline theory of empire through Dante and Marsilius to Ockham, is probably the best in the book. Kölmel again underlines the significance for lay government of the argument that power is 'a Deo sed per homines', and might have applied this also to the papacy, which one sometimes forgets was just as much an elective monarchy as the emperorship: there would have been scope for more consideration of the constitutional aspects of this, not least the growth of the paradox that sovereignty was an absolute power limited by its own purpose, which was to be of paramount influence in the early modern period. But no summary can adequately cover the whole range of issues raised here, such as the growth of the national sovereign state idea and its connection with the concept of the *corona* or *status regni*, the problem of the universality of the medieval empire, or the development of the related notions of tyranny and *epiekeia* (although neither of these feature in a very poor index). The most striking omission is the absence of any assessment of the contribution made by the Roman lawyers: we shall find nothing about Baldus, Bartolus, Cino or Lucas da Penna, and Kölmel appears to be unaware of the work of scholars like Maffei. Overall, this is at best little more than competent textbook stuff, and there are occasions when one wonders whether the purpose of the first part of the book was not just to revise Walter Ullmann's *Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter* (of which, significantly, the title is more often than not given wrongly) to bring it more into line with numerous publications during the last twenty years on the political theory of the canonists. The style is pedestrian, the tone didactic, and there is a lack of the feeling of excitement and exhilaration which ought to carry us from one elaborately numbered and cross-referenced sub-section to the next. No doubt it is true enough that this or that *was* said, but more selection and less familiarity might have provided the sparkle that is absent from the indigestible wastes of interminably reiterated points. At the end it is difficult not to ask where we have got to that we were not before. We have a new set of terms, but the material contents are no more than might have been gleaned from a diligent study of recent literature, listed in a huge but not very accurate bibliography.

London

Michael Wilks

Angelus Albert Häussling: *Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Meßhäufigkeit (= Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 58). Münster (Aschendorff) 1973. XIV, 380 S., kart. DM 74,-.*

„Ohne Absicht“, weil bereits vorgenommen als das Werk Otto Nußbaums erschien (Kloster, Priestermonch und Privatmesse, ihr Verhältnis im Westen von den Anfängen bis zum hohen Mittelalter – Theophaneia 14, Bonn 1961), stellt sich diese Studie ihm gegenüber (343). Als These Nußbaums wird angegeben: „Kloster, Priestermonch und Privatmesse stellen eine klare Stufenfolge dar: im ursprünglich laikalen Mönchkloster wächst die Zahl der Priestermonche aus inneren und äußeren Gründen an, und aus Frömmigkeit beginnen die Priestermonche „privat“, ohne Interesse an einer anwesenden Gemeinde, Messen zu zelebrieren; das führt dann zur Vermehrung der Altarzähl und einigen anderen Änderungen (Neuordnung des klösterlichen Tagesverlaufs u. ä.), mit denen den technischen Schwierigkeiten abgeholfen wird. Hauptmotiv ist die typisch germanisch-irische Heilsangst, die im häufigen Gebrauch der Heilsgabe Hilfe sucht“ (342).



Häußlings These: Die „Mönche“ des Abendlandes sind, vereinfachend gesprochen, in größerer Zahl Kleriker geworden, weil das Leitbild der in ihren (Groß-) Klöstern zu feiernden Liturgie eben viele Meßfeiern (freilich unterschiedlichen Ranges) verlangte.“ (ebd.) Näherhin expliziert: „In den monastischen Klöstern im Frankenreich des frühen Mittelalters wird die Feier der Eucharistie ein Teil der nach dem Muster einer autonomen Kirchenstadt, genau: der Stadtkirche Rom, autark verstandenen und konzipierten Klosterliturgie. Dem Leitbild entsprechend besteht diese indes nicht nur in der Feier der oder einer Hauptmesse, sondern sie wird in einem System zahlreicher Meßfeiern ausgebildet. Weil die Liturgie der Klosterstädte als vollgültige Liturgiefeier des autonomen Sozialgefüges, der Bischofsstadt, ja der Stadt schlechthin, nämlich Roms, verstanden wird, stellen die vielen Meßfeiern an den vielen Heiligtümern (Altären) im Klosterbereich die römische Normliturgie insofern dar, als im System von Hauptmesse (Konventamt) und Nebenmessen („Privat“messen) das Messensystem der römischen Kirche, die Hauptfeier des Stationsgottesdienstes und die nachgeordneten Feiern in den Titelnkirchen und Martyrermemorien, nachgebildet werden kann . . . In dieses Liturgiekonzept können auch die vielen Meßfeiern integriert werden, die schon traditionell aus vielfachen Anlässen in einfachen Formen und mit Klein- und Kleinstgemeinden (im kleinen Kreis oder der Priester allein) gefeiert zu werden pflegten. Unter den Anlässen sind im einzelnen von besonderer Bedeutung die kultische Verehrung der zahlreichen Heiligenreliquienaltäre, die Anliegen in den verschiedensten Votivmessen, das Totengedächtnis in Meßfeiern“ (346). Als schließliches Ergebnis dürfe gesagt werden: „Die Weise, in der die abendländischen Mönchskonvente die Liturgie der Eucharistiefeier, aufgeteilt in ein Konventamt und später sog. Privatmessen differenzierendes System, feierten, ist Ende des 8. Jahrhunderts als Idealform der Liturgie Roms bei den Franken maßgeblich von Alkuin konzipiert und am Hofe Karls des Großen zu Aachen zum Programm gemacht und realisiert worden“ (447).

Schon diese kurze Gegenüberstellung läßt erkennen, daß die Antithese die These nicht aufhebt, sondern sie eher ergänzt. Es wird nur der Titel „Privatmesse“ als gegenstandslos erwiesen, und dies auch gründlich. Die Darstellung des bisher unbekannten Systems verlangte weitausholende Studien, und diese sind mit Fleiß erbracht worden. Die Anregungen Nußbaums führten zu intensiven Untersuchungen zahlreicher Quellen zeitgeschichtlichen, monastischen, liturgie- und kultgeschichtlichen Inhalts. U. a. sind folgende Stichworte gründlich bearbeitet worden: Fränkische Staatskirche, Bonifatius, Iroschotten, Kirche als „Stadtkirche“, Rom als religiöses, wie kirchenpolitisches Programm, Basilikaklöster des Westens, Kanoniker, Klerikalisierung, Hofkapelle des fränkischen Königs als Basilikakloster, römische Sakramentare und Zereemoniale (ordines Romani), Titelnkirchen und Zömeterialbasiliken, Stationsgottesdienst, Kirchenfamilie, Reliquienaltäre. Zur Meßhäufigkeit werden die wichtigen Texte bei Gregor d. Gr., Walafrid Strabo, Amalar, Alkuin, Angilbert erläutert; besonders eingehend werden die im vollen Wortlaut abgedruckten Messendekrete Gregors III (731–741) befragt. Wie von einem Punkte aus ist die gesamte Liturgiegeschichte in den Blick genommen, ohne Zweifel ein Gewinn für den Leser, dem manche Sachverhalte vielleicht erstlich hier mitgeteilt und geschickt erklärt werden, zumal die Brillanz der Sprache auch bei langatmigen Kleinigkeiten nicht aussetzt.

Verf. wertet hauptsächlich die Ordensregeln, die Consuetudines, die Ordines und die Liturgieerklärungen aus; er meint, am Ergebnis würde sich nichts wesentlich ändern, wenn das Material um die Heiligenviten und die liturgischen Textbücher erweitert würde. Darin ist ihm zuzustimmen. Ein Heranziehen dieser Quellen und dazu noch der Werke der Kirchenväter und Theologen dürfte aber zur Vertiefung von großem Nutzen sein, ja sollte als Desiderat herausgestellt werden, standen sie doch in den Klosterbibliotheken, und ihre Lesung ergab auch wegweisende Direktiven.

Was als Arbeitshypothese legitim ist, nämlich auszugehen von Brüchen in der Entwicklung, Gegensätzen, Umwälzungen und diese Ereignisse auf Grund und Herkunft zu befragen, darf nicht vergessen lassen, daß alle Geschichte ihre innere Kon-



tinuität besitzt und sie im Besitz belassen werden muß, d. h. das Gegenteil muß erst bewiesen werden oder vielmehr, die scheinbare Bruchstelle muß vom Verdacht befreit und die einheitliche Grundströmung wiedererkennbar werden. Hier arbeitete Verf. u. E. zuviel mit Superlativen: „Offenkundige Änderung“ (1), „unleugbarer Wandel“ (251), „damals riß in Italien die erste, die, wenn man so sagen kann, ‚klassische‘ monastische Tradition, fast überall ab“ (123). „Akzentverschiebung“ (268), „radikale Umwertung“ (307), „zum drittenmal grundlegend neu verstanden, freilich, ohne daß die vorhergehenden Sinnbestimmungen aufgehoben waren“ (307 n. 31).

Entsprechend erwartet man mehr Maß im Urteil: „Der Klerus als kirchlicher Stand des in den Bereich des Numinosen Erhobenen kündigt sich nun auch im Abendland an“ (269). „Klerikal wird dann, wenn, um es schlagwortartig überspitzt zu sagen, statt des funktionellen ein ontischer Unterschied zwischen Klerus und übrigem Gottesvolk gesehen, statt der persönlichen Bitte um subjektive Würdigkeit ein differenzierender Sachverhalt konstatiert wird, wenn die Zelebration von Messen für den Klerus nicht mehr Erfüllung der Funktion innerhalb der Liturgie der ganzen Kirche ist, sondern die durch die Standesabsonderung gegebene Weise, (nur) derart seinem Gott nahezukommen. In dieser Weise ist „Klerikalismus“ theoretisch für den soziologischen Bereich der liturgischen Praxis offenbar erst durch Gregor VII. formuliert, im Bereich der liturgischen Praxis wahrscheinlich erst im 19. Jahrhundert in Geltung gesetzt worden“ (269 f.). Eine Beschäftigung mit den „Studi Gregoriani“ würde dies harte Urteil auf das rechte Maß reduzieren; auch das 19. Jahrhundert bietet eine Kirche ohne Klerikalismus an, d. h. die Auswüchse haben ihr Wesen nicht überwuchert. Das Urteil S. 352: „wenn die Liaison Gesellschaft – Kirche zerbricht, wie es spätestens im Investiturstreit geschah“, wünschen wir heute differenzierter.

Mehr Wunsch als Wirklichkeit steht hinter der Behauptung, die Liturgieinstruktion Pius' XII. „begründe den Gottesdienst nicht aus den der Liturgie selbst innewohnenden Geschehnissen, sondern stelle im Gefolge der Schultheologie ihn als Erfüllung der Tugend der religio dar (9), andererseits gehe das Konzil (= Vatikan II) von dem aus, was in der Liturgie selbst geschieht, nämlich dem durch die Feier der Gemeinde erneut zugänglich gewordenem Heil“ (10). Reichlich einseitig und übertrieben wird die heutige Privatmesse „defizienter Modus der Eucharistiefeier“ genannt (12 u. 254). Zum mindesten mißverständlich ist die Abqualifizierung: Privatmesse ein „seit der Reformation dogmatisch aufgeladenes Konfessionsmerkmal“, falls der Leser gewillt ist, über dieses Theologenchinesisch hinwegzusehen.

Dem Historiker ist es nicht aufgegeben, das theologische Vorverständnis der historischen Untersuchung zu beurteilen. Daß dies immerhin wichtig genug ist, wenn es um Konkretisierungen von „Eucharistie“ und „Kirche“ geht, ist evident. Falls es aber ungewöhnlich distant vom traditionellen ist, sollte es ausdrücklich, wenn nicht begründet, dann doch gesagt werden, weil diese Formulierung auf Schritt und Tritt begegnet. Dem Historiker und Nicht-Theologen wird oft die Kunst der Abstraktion zugemutet. Doch hierfür sind wie gesagt, die Dogmatiker bzw. Dogmenhistoriker anzusprechen.

S. 252: „Die eucharistischen Gestalten rücken an die Spitze der Reliquien“. Zum Beleg wird rückverwiesen auf S. 213 n. 190: „Wenn Thomas von Aquin die Sakramente quaedam divinae Incarnationis reliquiae nennt . . . : die eucharistische Spezies ist die rangälteste Reliquie.“ Der unvorbereitete Leser wird hier entnehmen, daß Thomas an der zitierten Stelle von Reliquien gehandelt habe. Zu seiner Beruhigung bringe ich das Zitat ungekürzt: *Commentum in libros IV sententiarum, De sacramentis lib. 4 prol.: „Medicina omnium in festinatione nebulae“ (Sir. 43, 24). Sacramenta novae legis per nebulam distinguuntur triplici ratione. Primo propter principium. Nam nebularum principium sunt pluviae. Sunt enim pluviarum reliquiae, ut Philosophus dicit. Ita et sacramenta novae legis sunt quaedam divinae incarnationis reliquiae, de quibus Ps. 20 dicitur (Ps. 20, 13: In reliquiis tuis praeparabis vultum eorum – wird bei Thomas nicht ad verbum zitiert). Sir. 43, 15:*



Aperti sunt thesauri et evolaverunt nebulae quasi (Vulg.: sicut) aves. Latere enim in cruce pendentis aperto in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi, ut dicitur Col. 2, 3, perfluxerunt sacramenta quibus ecclesia constituitur, et per quae in coelum evolat. Secundo . . . (ed. Vivès, 30, 605).

Thomas tradiert hier nur die Eucharistielehre der Kirchenväter, wie sie schon Leo formulierte: „Quod itaque redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transiit“ – (Tractatus LXXIV, 2, 42 – CC 138 A S. 457), was sich niemals auf konkrete Reliquien beziehen läßt.

S. 252 „Eucharistie ist hauptsächlich“ – so lautet die für das Mittelalter kanonische Übersetzung von Isidor von Sevilla († 633 oder 636) – „die gute Gabe, die größte Kostbarkeit, Gott selbst.“ Dazu in der Fußnote 362: „Mit dieser ‚Definition‘ beginnen noch die Hochscholastiker den Eucharistietraktat“. Isidor übersetzte schlicht und u. E. nicht schlecht Eucharistia mit „bona gratia“ und gab dem hier zum Beweis angeführten Albert d. Gr. das „Stichwort“ – so der hier angezeigte Aufsatz Adolf Kolpings (Eucharistie als bona gratia. Die Meßauffassung Alberts an Hand seiner Meßerklärung, in: Studia Albertina, Festschrift für B. Geyer (BGPhMA, Suppl. 4) – zu einer breit ausgeführten, also, wie Kolping betont, keineswegs engen Darlegung der Eucharistielehre. Nach der Interpretation der bona gratia (von Kolping übrigens mit „gute Gnade“ übersetzt) behandelt Albert die Begriffe donum, cibus, communio, sacrificium und sacramentum ähnlich breit, so daß eine Definierung auf bona gratia vielleicht sogar absichtlich vermieden wurde.

*Siegburg*

*Rhaban Haacke*

Laurentius Monachus Casinensis archiepiscopus Amalfitanus: Opera, hrsgg. von Francis Newton (= Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 7). Weimar (Herm. Böhlau) 1973. 97 S., brosch. DM 17,50.

Laurentius, Mönch von Montecassino, unter Abt Theobald (ab 1023) der glänzendste Schriftsteller des Klosters, Freund Odilos von Cluny, später Erzbischof von Amalfi, Lehrer des jungen Hildebrand, des späteren Papstes Gregor VII., fand treffliche Würdigung bei Walther Holtzmann (in: Studi Gregoriani 1 [1947] S. 207–236). Auf Grund dieser Studien und Entdeckungen fertigte der Herausgeber eine Edition der Opera an, wobei ihm ein von ihm im Kodex Venedig Marc. Z. L. 497 entdecktes Florilegium – Lese Früchte des Laurentius aus den Klassikern, den Kirchenvätern, Schriftstellern, insgesamt aus mehr als 50 Autoren – trefflich zustatten kam. Der Umfang der Opera ist gering: zwei kurze Viten, St. Wenzel für Montecassino, St. Zenobius für Florenz, zum liturgischen Gebrauch an den Festtagen eingerichtet, d. h. in zwölf bzw. neun Lesungen unterteilt. Sodann ein Sermo zum Fest des hl. Benedikt und eine Vita des hl. Maurus in 76 Versen. Eine Passio Castrensis episcopi ist anscheinend verloren. Sonst fanden sich nur wenige Versiculi und Bruchstücke exegetischen und arithmetischen Inhalts. Laurentius schrieb außergewöhnlich elegant und sorgfältig ausgewogen, inhaltlich aber wird nichts Besonderes geboten.

Die vorliegende Edition, sorgfältig eingeleitet und mit allen notwendigen und nützlichen Verzeichnissen versehen, wurde noch von Herbert Grundmann († 1970) für die Monumenta-Reihe „Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters“ angenommen. Entsprechend den besten Erfahrungen, die der Rezensent bei der Betreuung seiner in derselben Reihe veröffentlichten Edition machen durfte, hat sich das Mitarbeiterteam des Präsidenten der Monumenta wiederum großen Dank verdient. Der niedrige Preis verrät nicht, daß die Buchausstattung hervorragend gelungen ist: beste Tradition bei Böhlau in Weimar.

Eine Anzahl Ergänzungen seien gestattet, was m. E. im Apparat fehlt. 23, 14 proprium esse – fehlt auch im Index. 23, 15 angustari = Greg., Dial. 2, 35. 23, 16 praecipuus praedicator = Aposteltitel, hier Jakobus, dass. 26, 22 für Paulus = Greg., Dial. 2, 3; dass. 32, 21; 57, 16. 26, 10 humani generis hostis = Greg., Hom. in euang. 26, 9 (antiquus hostis passim in Greg., Dial. 2). 26, 19 Babel confusio = Hier., Lib. interpr. hebr. nom. 3, 18. 26, 25 Deo praesule fehlt im Index;



wird sonst nur für Bischof gebraucht, vgl. 28, 16; 45, 15; 54, 11. 27, 5 cluens nicht im Register; hätte normalisiert werden können. 27, 24 cathegita schon bei Hier., Ep. 50, 1. 28, 6 typice = Origenes, In Leuit. Hom. 7, 6. discretio als virtus bei Benedikt, Reg. monach. 64, 19 – fehlt im Index. 28, 10 iustificiones = Ps. 118, 141. 28, 11 capite = Christus, also Eph. 4, 15. 29, 4 uir Dei = Greg. Dial. 2, 3 (fehlt im Index; dass. 31, 18; 32, 19; 59, 19: uir Domini). 29, 20 auaritia = Greg., Moral. 15, 19, 23. 32, 3 not. 51a uiscera misericordiae aus Luc. 1, 78. 32, 10 perpetua oft bei Benedikt, Reg. monach. prol. (fehlt im Index). 32, 23 (u. 33, 2; 56, 8) magnates ist biblisch: Iudith 5, 26; Eccli. (neunmal); im Index überflüssig. 35, 6 in vanum stammt aus Ps. 126, 1b. 35, 23 Ps. 119, 7. 35, 20 perpetuum . . . cruciatum vgl. Apoc. 20, 10. 35, 29 loetifera venena vgl. Greg., Dial. 23: pestifer potus. 36, 10 (u. 40, 27) asylum vielleicht Vita Walburgis ASS. Febr. III 558c: fiat ecclesia asile et portus. 35, 7 sub ruina = Erbsünde; bei Hieronymus z. B. Ep. 51 passim – fehlt im Index. 37, 21 Ioh. 14, 6. 37, 26 almitas fehlt im Index. 39, 6 cum velle semper posse vgl. Aug., De civ. Dei 5, 9, 127: in eius voluntate summa potestas est; oder Aug., Enchiridion 95, 22: Nihil velit quod non possit. 39, 22 cui omnia vivunt = Invitatorium im Totenoffiz (Corpus Antiphonalium Officii 1, 146a, ed. R. J. Hesbert S. 413. 40, 11 praesumptio = Benedictus, Reg. monach. 70, 1. 45, 6 senili fartus sapientia = Greg., Dial. 2, 1: ab ipso suae pueritiae tempore cor gerens senile; das Zitat aus den Florilegien bezieht sich auf Is. 11, 2. 46, 6–9 = Greg., Dial. 2, 11. 31. 29. 7. 47, 4 Col. 3, 14. 47, 7 eher Bened., Reg. mon. 43, 1 als wie angegeben 7, 60. 47, 12 ebd. 49, 4. 47, 22 Dial. 2 passim. 48, 2 1 Cor. 12, 31. 48, 22 rex regum aus der Liturgie bzw. Apoc. 17, 14; 19, 16; 1 Tim. 6, 15. 49, 10 Mich. 2, 13 eher als das Aratorzitat in den Florilegien. 49, 14 aus Mt. 25. 52, 1 Einteilung in neun Lektionen besagt bischöfliche, nicht klösterliche Liturgie. 52, 5 (u. 52, 16) Christi miles vgl. Bened., Reg. mon. pr. 3 u. a. 52, 7–9 Ps. 83, 8 ganz zitiert. 53, 1 pudicitia in diesem Sinne weder bei Tertullian noch bei Augustin, wohl nur Phrase. 53, 7 1 Cor. 9, 27 col. 2 Cor. 6, 5. 54, 1 continentia hospitum vgl. betr. der unerträglichen Gäste vielleicht Bened., Reg. mon. 53. 55, 21 gladius materialis vgl. Greg., Moral. 19, 30, 36. 56, 7, 8 imperator aeternus fehlt im Index. 59, 20 Hebr. 4, 15. 61, 23 Greg., Dial. 2, 32. 62, 25 Act. 4, 32. 63, 5 Bened., Reg. mon. 64, 13. 63, 8 Greg., Dial. 2, 32: haec nostra non sunt sed sanctorum apostolorum. 64, 23 Der risus in articulo mortis ist konkret aufzufassen, wohl Topos der letzten Worte sterbender Wüstenväter z. B. Hilarion. 69, 8 Ps. 54, 23 in der Version der Liturgie: Antiphonale Missarum Sextuplex ed. R. J. Hesbert 38. 48a. 175 S. 50. 62. 175. 69, 24 prosperitas – adversitas ist Topos aus Gregor, letztlich Cicero, De clementia 2, 5, 4–5. 71, 3 Dum medium gemäß dem Introitus des Sonntags in der Weihnachtsoktav (Antiph. Miss. Sext. 17 S. 22). 72, 21 Septenarius vgl. Greg., Hom. in euang. 33, 1 und Beda, In Luc. 3, 272. (fehlt im Index). 74, 12 1 Tim. 4, 3. 4. 74, 19 tempore gratiae = Isidor, Etym. 6, 17, 16. (fehlt im Index).

*Siegburg*

*Rhaban Haacke*

Ernst Werner: Zwischen Canossa und Worms. Staat und Kirche 1077 bis 1122. Berlin (Akademie-Verlag) 1973. VIII, 203 S., geb. MDN 9,80.

Wie Titel und Untertitel andeuten, will der Vf. jenen Abschnitt der Geschichte darstellen, den man „gewöhnlich mit dem Begriff des Investiturstreites umschreibt“. Zugleich soll damit allerdings mehr als eine Epoche der Kirchengeschichte erfaßt werden, denn „letztlich handelte es sich um den Übergang der europäischen Staaten vom Früh- zum Hochfeudalismus“ (S. VII). Entgegen dieser anspruchsvollen Ankündigung wird dann im wesentlichen bloß deutsche Geschichte geboten, vermehrt um Seitenblicke auf Italien und den ersten Kreuzzug. Westeuropa kommt dagegen kaum zur Sprache. Höchst bezeichnend wird Wilhelm der Eroberer, unstreitig der bedeutendste Herrscher in der zweiten Hälfte des 11. Jhs., lediglich dreimal ganz kurz und beiläufig erwähnt. Seiner umfassenden Fragestellung glaubt Vf. wohl da-



durch gerecht zu werden, daß er in einigen Abschnitten die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse im Deutschen Reich (und Italien) beschreibt und bei der Schilderung der Ereignisse auf die Klassengegensätze abhebt. Die „herrschende Klasse“ wird fortwährend durch den „breiten Strom volkstümlicher Opposition gegen die feudale Kirche“ „in Atem gehalten“ (S. 149), und das Ergebnis des Investiturstreits ist denn auch, daß „der deutsche Feudalstaat Anschluß an die progressive Entwicklung in Frankreich, England und Spanien fand“ (S. 181). Das Fortschrittliche siegt immer, und deshalb wird der Sturz Heinrichs IV. nicht etwa, wie man nach des Vf.s vorausgehenden Ausführungen eigentlich annehmen müßte, aus des Kaisers Hinwendung zu Bürgern und Ministerialen erklärt – dafür wird er im Gegenteil gelobt –, sondern „verhängnisvoll erwies sich“ seine „antiquierte Herrscherideologie“, nämlich „sein Festhalten an kaiserlichen Prärogativen gegenüber dem Reformpapsttum sowie an Ansprüchen über italienische Bistümer“ (S. 135). Die radikalen Forderungen des Reformpapsttums werden recht simpel und höchst unmarxistisch auf den reinen Machttrieb der Hierokraten zurückgeführt. Denn daß es Gregor VII. nicht um „die Reinheit des Christentums“ gegangen sei, das zeigten ja seine Briefe, die „eine ganz andere Sprache sprechen“ (S. 62). Andererseits werden Äußerungen von Volkswut und ähnliche Massenaktionen, von denen die Quellen gelegentlich berichten, maßlos aufgebauscht und zum beherrschenden Charakteristikum der Zeit gemacht. Nun wäre es an sich sehr interessant, wenn die Geschichte Heinrichs IV. und Heinrichs V. einmal von den gesellschaftlichen Verhältnissen her geschrieben würde. Doch wer das versuchte, müßte mehr Scharfsinn und mehr Gelehrsamkeit mitbringen als der Vf. des vorliegenden Taschenbuchs (das auf Anmerkungen verzichtet). Es strotzt nämlich von haarsträubenden Fehlern und unbeweisbaren Behauptungen. Um nur wenig zu nennen: Herzogtum (statt Fürstentum) Benevent (S. 4); das Amarcusiat (III 290 ff.) auf S. 20 ist falsch übersetzt; die Rodungs-siedler des Bischofs Udo von Hildesheim sollen „keinem Meier, sondern einem Vogt unterstanden haben“ (S. 27) – die Urkunde nennt sowohl einen *advocatus* als auch einen *villicus episcopi* (Böhmer, Acta imp. sel. S. 816 f.); in Thüringen lebte in der zweiten Hälfte des 11. Jhs. „eine slawische Bevölkerung, die den deutschen Bauern ebenbürtig war“ (S. 37); hinter dem Kölner Aufstand von 1074 standen „die Adelsfamilien, deren Söhne der fetten Pfründen verlustig gegangen waren“ (S. 50) usw. usf. Das Ganze ist zudem in einem fürchterlichen Deutsch geschrieben und liest sich streckenweise wie ein historischer Schauerroman. Vf. hat in früheren Jahren nicht uninteressante Forschungen vorgelegt. Sein neues Buch, von marxistischer Subtilität wie von sorgsamer Quelleninterpretation gleich weit entfernt, ist schlechterdings indiskutabel.

Göttingen

Hartmut Hoffmann

Gunther Franz: Huberinus-Rhegius-Holbein. Bibliographische und druckgeschichtliche Untersuchung der verbreitetsten Trost- und Erbauungsschriften des 16. Jahrhunderts (= Bibliotheca Humanistica & Reformatorica VII). Nieuwkoop (de Graaf) 1973. VIII, 313 S., 39 Abb., geb. Hfl. 95,-.

Im Zentrum dieser Untersuchung stehen zwei Erbauungsschriften: Caspar Huberinus, „Wie man den sterbenden trösten und im zusprechen solle“ (1529), auch verbreitet unter dem Titel „Tröstung aus göttlicher Schrift . . .“, und Urbanus Rhegius, „Seelenärztney für die gesunden und kranken zu disen gefährlichen zeyten“ (1531). Huberinus (1500–1553) war von 1535–1544 lutherischer Pfarrer in Augsburg und seit 1544 Stiftsprediger im hohenlohischen Ohringen, wo er 1546 die Reformation einführte. Seine Tätigkeit als Interimsgeistlicher in Augsburg 1551/52 hat seinem Ruf schwer geschadet. Außer seiner Trostschrift hat der heute relativ unbekannte Huberinus noch ca. zwanzig weitere Schriften veröffentlicht, die auch eine erstaunlich große Verbreitung erfahren haben, wie die von Franz erstellte Bibliographie (S. 147–208) zeigt. Bekanntter als Huberinus ist Urbanus Rhegius (1489–1541), seit 1520 Prediger in Augsburg, 1530 Reformator in Braunschweig-Lüneburg.

Die beiden Trostschriften von Huberinus und Rhegius sind in dem Band abge-



druckt (S. 227–260), ihre umfangreiche Bibliographie ist beigegeben (S. 69–147). Heute sind sie nahezu unbekannt. Was den Reformationhistoriker aufmerksam machen muß, ist der Umstand, daß beide Schriften einzeln oder zusammen in je über 120 Drucken und zehn bis zwölf europäischen Sprachen verbreitet waren. Das sind Auflagenzahlen, an die selbst Luther nur mit wenigen Schriften herangekommen ist. Die reformatorischen Sterbebücher dürften zum Teil die spätmittelalterlichen ersetzt haben. Bei der ständigen Todesbedrohtheit der Menschen bestand nach derartiger Literatur sichtlich ein Bedarf. Beide Schriften behandeln ihr Thema in mehr oder weniger großer Nähe zum lutherischen Verheißungsglauben. Leider geht Franz auf ihren Inhalt kaum ein, obwohl sie theologie- und frömmigkeitsgeschichtlich einflußreich waren und nicht uninteressant sind hinsichtlich ihrer Anthropologie und Soteriologie (bis hin zu der Rede von der Taufe als dem „Gnadenbund“). Die Trostschrift des Huberinus wurde mit andern Schriften von ihm selbst und von andern Autoren kombiniert, vor allem mit der ursprünglich auch selbständig erschienenen Seelenarznei des Rhegius, beide zusammen dann wieder mit Holbeins Totentanz. Die niederländischen Drucke wurden immer wieder verfolgt und indiziert. Franz' Untersuchung zeigt einmal mehr, wie lückenhaft unsere Kenntnisse der Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte des 16. Jahrhunderts zum Teil noch sind und wie sich unter dem Aspekt der Buchgeschichte neue Aspekte ergeben können. Der Vf. stellt darum auch besondere Überlegungen über die unzureichende bibliographische Erschließung der deutschen Literatur des 16. Jahrhunderts an (S. 213 ff.). Das Buch ist typographisch anspruchsvoll gestaltet und gut ausgestattet mit Registern und Abbildungen. Es wird an der Kirchengeschichtsforschung sein, die hier entdeckten Schätze zu heben.

Tübingen

Martin Brecht

Hrabanus Haacke O.S.B. (Hrsg.): *Ruperti Tuitiensis. De sancta Trinitate et operibus eius* (= *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis XXI–XXIV*). Turnholti (Brepols) 1971–1972. LI, 2222 S., kart.

Die Edition der Werke Ruperts von Deutz, die der Siegburger Benediktiner Rhaban Haacke veranstaltet, schreitet erfreulich kontinuierlich voran. Nach dem *Liber de divinis officiis* (CCCM VII, 1967), dem Kommentar zum Johannesevangelium (CCCM IX, 1969) und der Schrift *De Victoria Verbi Dei* (MGH Q 5, 1970) wird nun die umfangreichste und sicher auch bedeutendste Arbeit des Oeuvres vorgelegt. Ermutigt durch seinen großen Gönner Cuno II. von Siegburg, hat Rupert sie nach wenig mehr als dreijähriger Arbeit 1117 abgeschlossen. Der weitläufig angelegte Versuch, die Bücher der Heiligen Schrift zu kommentieren, spiegelt wie kaum ein anderes Werk des nachmaligen Abtes von Deutz die meditative Gedankenfülle, über die er verfügt. Weithin unbeeinflusst von der Tagespolemik kann er sich dem geliebten *désir de Dieu* (J. Leclercq) hingeben, der kennzeichnend für die monastische Theologie ist. Die geschichtstheologische Gliederung, die *De sancta Trinitate* zugrundeliegt, zeugt jedoch auch von der spekulativen Kraft des Siegburgers. Dadurch wirkte er über seine unmittelbaren Schüler Honorius Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg hinaus auf Bonaventura und nicht zuletzt auf Joachim von Fiore, dessen Fehlschlüsse Rupert freilich geschickt vermieden hatte. — Haacke hat die Neuedition auf vier Bände verteilt. Der erste (CCCM XXI) enthält neben einer allgemeinen Einleitung (VII–IX) eine sehr hilfreiche Übersichtstabelle über Strukturen und Leitprinzipien des monumentalen Werkes (X–XVI) sowie die Rechenschaft über die editorische Arbeit (XVII–LI). Die *Capitula* werden 3–118 vorgestellt. Im Anschluß daran wird der Genesiskommentar abgedruckt, der die ersten neun Bücher des Gesamtwerks bildet (119–578). Der zweite Band (CCCM XXII) enthält die Bücher 10–26 und damit die meisten übrigen von Rupert ausgelegten alttestamentlichen Schriften (581–1452). Der Prophetenkommentar und die äußerst komprimierte Evangelienauslegung ist im dritten Band (CCCM XXIII) zusammengefaßt (1455–1822). Der letzte endlich (CCCM XXIV) enthält die neun Bücher *De operibus Spiritus Sancti* und somit den Abschluß der Dar-



legungen Ruperts (1823–1215). Ein Anhang gibt Indices zu den Schriftstellen, den zitierten Autoren und den liturgischen Texten sowie das Verzeichnis der *Loci non reperti*, das nur 18 Vermerke enthält. Ein Druckfehlerverzeichnis und ein Gesamtinhaltsverzeichnis vervollständigen den Anhang (2129–2222). – Haacke hat für die Edition neben der ersten Druckausgabe (Köln 1528) insgesamt 26 Handschriften herangezogen, die freilich nicht alle das Gesamtopus überliefern. Als Leitmanuskripte verwendet er Klosterneuburg 260 (für die Bücher 1–9), 255 (10–15), 253 (16–21), 258 (27–33) und Paris 16 729 a (*De operibus Spiritus Sancti*). Wie üblich bei CCCM, werden zwei Apparate geboten, deren erster die Fundstellen der Zitationen belegt, während der zweite die Varianten enthält. Im Text sind die Seitenanfänge von PL und der jeweiligen Leithandschrift gekennzeichnet. Kapitel und Verse der interpretierten Schriftperikopen erscheinen als Marginalien. Als Illustration ist Band XXII eine Seite aus der Handschrift Klosterneuburg 253 vorge setzt. – Die Herausgabe einer so umfangreichen Schrift ist, schon rein physisch, eine hervorragende Leistung, für die die Rupertforschung im besonderen, die Mediävistik im allgemeinen sehr dankbar sein muß. Wünsche werden freilich immer offen bleiben müssen. So zeigt ein kursorischer Vergleich mit PL, die sich weitgehend nach der Druckausgabe von 1528 richtet, daß in der neuen Edition nicht alle Varianten belegt sind. Man vergleiche z. B. 212, 1051 (*inhaerentes* statt *adhaerentes*); 430, 10 (veränderter Satzbau); 1436, 1058 (*qui* statt *quidem*), 1059 (*tectus* statt *vectus*). *Ligum* statt *librum* 1349 ist Druckfehler. Damit wird das Verdienst des Herausgebers in keiner Weise geschmälert. Ihm ist zu wünschen, daß er mit gleicher Schaffenskraft die noch ausstehenden Schriften seines Vorgängers im Siegburger Konvent baldmöglichst edieren kann.

Bochum

Wolfgang Beinert

R. H. Rodgers (Hrsg.): *Petri Diaconi: Ortus et Vita Iustorum Cenobii Casinensis*. Berkeley (University of California Press) 1972. LVII, 216 S., kart. \$ 8,50.

Es gehört Mut dazu, bei dem schwächsten Epigonen der großen Persönlichkeiten einer goldenen Zeit Montecassinos anzusetzen und die Geschichte der mit und nach Cluny und vor Clairvaux führenden Abtei gleichsam von rückwärts aufzurollen. Petrus Diaconus († nach 1159), Erzbibliothekar, wie er sich nennt, wird, seit Erich Caspar ihn als Fälscher entlarvte (1909), sonst nur negativ beurteilt, von Wilh. Smidt in „Papsttum und Kaisertum“, Festschrift für P. Kehr, 1926, S. 286: „Wundersucht und Verständnislosigkeit sowie ein dem Ruhm und den Rechtsansprüchen Monte Cassinos dienender Geschäftssinn“, über Georg Misch, Geschichte der Autobiographie 3, 2/2, 1962, S. 1127–1137, der kein Urteil finden kann, das hart genug wäre, bis zu Kassius Hallinger, in: *Studia Anselmiana* 42, 1957, S. 236: „Wieder einmal hat der berühmte Fälscher Petrus Diaconus die ganze Weltgeschichte für Monte Cassino in Dienst gestellt.“

Dies alles hat den Graduierten der Harvard University und Schüler Herbert Blochs nicht abgeschreckt. Schließlich bleibt dem Petrus als Verdienst, eine Menge Geschichtsmaterial allein tradiert zu haben. Dies aufzuarbeiten und die unzulängliche Edition des Kardinals Angelo Mai von 1832 (Migne PL 173, 1065–1116) zu korrigieren – dies sich gesetzte und voll erreichte Ziel verdient als wertvoller Beitrag zur Aufhellung der Geschichte des Benediktisklosters beachtet zu werden. Über dessen goldene Zeit ist die Edition der Chronik des Leo Marsicanus von Hartmut Hoffmann, Göttingen, angekündigt (DA 29, 1973, S. IV); auch von Herbert Bloch erwartet man entsprechende Beiträge.

Da vom Autograph abgelesen, ist die Edition fast ein Facsimile geworden. Das zeitgenössische, für den Latinisten sicher reizvolle Latein ist kaum normalisiert worden, unterm Strich sind nur wenige Infinitive erklärt, z. B. *adortare* scilicet *adhortari*, und so wird den Nichtphilologen allerlei Auflösung zugemutet: *aduc* = *adhuc*; *reuinxit*; *extinxit*; *spera* = *sphaera*; *adque* = *atque*; *iusta* = *iuxta*; *hobitum* = *obitum*; *aberetur* = *haberetur*; *set* = *sed*; *yulcos* = *hiulcos*; *oc* = *hoc*;



i = hi. Den 96 Seiten edierten Textes ist ein 74 Seiten starker Kommentar angehängt, der wohl viel historisch Nützliches bringt, besser aber und gestraffter auf den ersten Apparat hätte verteilt werden können.

Dem willkommen billigem Preis entsprechend ist umso unwillkommener die mit-leiderregende billige Ausstattung: Offsetdruck von Schreibmaschinenvorlage, also ohne Wort- und Randausgleich; die alphabetischen Ziffern des ersten Apparates sind von Hand zugesetzt. Ein Werk solch jahrelangen Fleißes und gescheiter Forschung sollte würdiger aufgemacht werden. Immerhin macht der günstige Preis es für Seminarstudien brauchbar und empfehlenswert. Vor dem endgültigen Druck sollte u. E. der Quellenapparat ergänzt werden, sowohl was die Zitate aus der Schrift als auch die aus Benedikt und Gregor und aus der Liturgie betrifft; ein Wortverzeichnis fehlt ganz, so daß der relativ reiche Inhalt verschlossen bleibt, zumal auch die fünf in die Chronik eingereihten längeren Viten der Äbte Placidus, Severus, Apollinaris, Guinizo und Gebizo auf ihre Eigenart hin nicht näher interpretiert sind.

Siegburg

Rhaban Haacke

Ferruccio Gastaldelli: *Ricerche su Goffredo d'Auxerre. Il Compendio anonimo del „Super Apocalypsim“*. Introduzione ed edizione critica (= Bibliotheca Veterum Sapientia Series A Volumen XII). Roma (Pontificium Institutum altioris Latinitatis) 1970. 190 S., kart.

Bei dem Interesse, das seit einigen Jahrzehnten die frühe Geschichte des Zisterziensertums findet, wendet sich die Aufmerksamkeit der Forschung allmählich immer mehr auch Sternen zweiter und dritter Größe zu. Tatsächlich gewinnt die literarische und theologische Eigenart des großen Abtes von Clairvaux erst auf dem Hintergrund seiner Umgebung, seiner Mitarbeiter und der Nachfolger in der Leitung seiner Mönchsgemeinde, Profil. Zu den Autoren, die im Zuge der Ausweitung des Blickfeldes in neues Licht rücken, zählt neben Guerricus von Igny, Isaak von Stella, Aelfred von Rievaulx, Gilbert von Hoyland, Johannes von Ford nicht zuletzt Bernhards Biograph Gottfried von Auxerre (J. Leclercq, *Les écrits de Geoffroy d'Auxerre*, *Revue bénédictine* 62, 1952, 274–291; dazu derselbe, *Etudes sur s. Bernard et le texte de ses écrits* [Analecta s. Ordinis Cisterciensis 9/1], Roma 1953, 151–170; und: *Analecta monastica* 2 [Studia Anselmiana 31], Roma 1953, 176–201). Er ist um 1140 in Clairvaux eingetreten, dort 1162–1165, aber auch in anderen Klöstern (Igny 1157–1162, Fossanova 1170–1176, Hautecombe 1176–1188) Abt gewesen und hat sich zuletzt auf sicher 6 Jahre wieder an die Stätte seiner Profef zurückgezogen; die Jahre von Geburt und Tod sind unbekannt. Einer umfassenden Würdigung von Gottfrieds Theologie stand bisher der Umstand im Wege, daß eine Anzahl seiner Schriften noch nicht gedruckt war. Nunmehr beginnt jedoch die Veröffentlichung.

Nachdem J. M. Canal 1969 elf Marienpredigten Gottfrieds im Druck zugänglich gemacht hat (*El Marial inedito de Gaufrido de Auxerre*, *Ephemerides Mariologicae* 19, 1969, 217–277), ist im folgenden Jahr F. Gastaldelli gleich mit zwei Publikationen hervorgetreten, indem er von dem Kommentar zur Johannes-Apokalypse nicht nur die authentische Fassung (Goffredo di Auxerre, *Super Apocalypsim*. Edizione critica a cura di F. Gastaldelli. Presentazione di Jacques Leclercq [Termi e testi 17] Roma 1970), sondern in dem zu besprechenden Werk zusätzlich einen gekürzten Text der wissenschaftlichen Welt vorlegt. Darüberhinaus hat Gastaldelli die Arbeit am bislang ungedruckten Kommentar zum Hohen Lied in Angriff genommen (*Ricerche* 13 f.).

Die *Ricerche*, bei denen erst der zweite Untertitel verrät, daß man eine Textausgabe zu erwarten hat, bieten eine sorgfältige Beschreibung der erhaltenen 9 Handschriften (17–21), von denen eine aus der Handbibliothek des hl. Thomas von Aquin stammt (20 f.), und eine behutsame Sichtung der hsl. Überlieferung (22–40). Hier wird sichtbar, daß mindestens 5 Hss. verloren sind – die zwei von Fr. Stegmüller (*Repertorium biblicum medii aevi* 2, Matriti 1950, n. 2437) als vermißt betrachteten



Zeugen aus Clairvaux und Montecassino dürften mit G.s. Texten T oder O bzw. V identisch sein. Besonders begrüßen wird man den Versuch, ein Stemma zu entwerfen (36) und dabei auch das Verhältnis zur Überlieferung der Vollaussgabe einzubeziehen (36–40); die von einem italienischen Rezensenten geäußerten Bedenken, ob ein bloßer Lesartenvergleich zum Aufbau eines Stemmas ausreicht (Cl. Leonardi, *Studi medievali* 3/13, 1972, 508–509), dürften im vorliegenden Fall gegenstandslos sein. Es folgen eine kurze Stellungnahme zur Gliederung des Kommentars in 20 *sermones*, bei deren Abgrenzung die Hss. auseinandergehen (41–42), ein sehr dankenswerter Abriß der Editionsriterien (43) und ein Abkürzungsverzeichnis (45). Den Schluß des Werkes bildet ein solides Register (169–189), zu dessen Ergänzung man sich freilich mit E. Mikkers ein Glossar wünschen würde. Vorausgeschickt hat G. einen einleitenden Abschnitt (7–16), der zwar knapp formuliert, aber mit seiner Beweisführung derart zu überzeugen versteht, daß die bisherigen Besprechungen (G. Mathon, *Revue d'histoire ecclésiastique* 68, 1973, 706\*; E. Mikkers, *Cîteaux* 22, 1971, 203 f.; G. Michiels, *Bulletin de Théologie ancienne et médiévale* XI, 1972, 402 f., 1351; für Cl. Leonardi s. o.) keine Einwände erhoben haben. Gastaldelli vertritt die Ansicht, daß der edierte Text nicht Vorstudie oder Entwurf für die weitere Fassung ist, sondern deren Kürzung darstellt. Aus stilistischen Gründen lehnt G. es ab, die Kurzausgabe, die lediglich ein Drittel des ursprünglichen Bestandes übrig läßt, trotz der Überlieferung unter Gottfrieds Namen auf diesen persönlich zurückzuführen. Der zeitliche Abstand zu Gottfried ist freilich nicht groß. Um ein Datum zu gewinnen, muß der Herausgeber auf jene Bibelkatene zurückgreifen, in deren Rahmen die Abbiatur ausschließlich begegnet. Diese paränetisch ausgerichtete Blütenlese aus patristischen und zeitgenössischen Autoren ist zisterziensischer Herkunft, stammt vermutlich aus Clairvaux selbst und läßt sich wegen der benutzten Gewährsleute auf den Anfang des 13. Jahrhunderts datieren. Bei den Schriftkommentaren von Stephan Langton, die als jüngste Quelle eine Rolle spielen, bleibt freilich zu bedenken, daß sie in die Zeit zwischen 1180 und 1206 gehören (G. Lacombe-B. Smalley, *Studies on the commentaries of Cardinal Stephen Langton*, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 5, 1930, 63, 166; L. Antl, *An introduction to the *Questiones theologicae* of Stephen Langton*, *Franciscan Studies* 12, 1952, 171, 175; R. Foreville, *Etienne Langton, Dictionnaire de Spiritualité, d'Ascétique et de Mystique* 4/2, 1961, 1498); man braucht also mit dem *terminus ante quem non* keineswegs, wie es Gastaldelli möchte (15, 17), bis auf das Lebensende Langtons (um 1228) zurückzugehen, sondern darf ihn rund zwei Jahrzehnte früher ansetzen. Die Entfernung von Gottfried, der 1194 mit einem Alter von 75 Jahren zuletzt bezeugt ist (15), schrumpft also auf höchstens ein Dutzend Jahre zusammen.

Den Großteil des Bandes – 121 von 189 Seiten (47–168) – macht die kritische Edition des Kommentars aus. Beigegeben ist ein doppelter Apparat für die Zitate und die Lesarten. Besonderes Lob verdient, daß bei wörtlichen Übernahmen durchweg das entsprechende Stück der Vorlage im Apparat nicht bloß angegeben, sondern auch abgedruckt wird. Seine Quellen nennt das Werk oft nicht einmal dann mit Namen, wenn es wortgetreu zitiert, etwa bei Petrus Lombardus (101) oder Peter Abailard (138). Umso mehr bleibt die Mühe zu rühmen, die der Herausgeber auf den Nachweis verwandt hat. An manchen Stellen, die durch eine gewisse inhaltliche Geschlossenheit auffallen, hat er allerdings erfolglos gesucht. Vielleicht hätte man solche verdächtigen Abschnitte im Register gesondert aufführen können (etwa 48, I 37–40; 62–63, III 21–43; 82, VI 72–75; 83–84, VI 98–115; 105, X 12–13; 126–127, XIII 132–146; 133, XV 12–14; 134, XV 24–30; 147, XVIII 48–65; 149, XVIII 108–110; 151, XVIII 149–153; 167, XX 58–60); eine Durchsicht der Register von Odo Lottin OSB für die frühe Quästionenliteratur (*Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 14, 1947, bzw. 25, 1958) hat freilich ebenfalls nicht weiter geholfen. Für Bibelzitate bleiben 51, I 119–121; Joh 21, 25; 53, II 15–16; Eph. 4, 6; 65, III 109; Joh 15, 5; 72, V 21; Ps 121, 5; 88, VII 82; Js 55, 10; 89, VII 100; Js 6, 1; 107, X 50; 1 Tim 15, 4, 9; 112, XI 68; Ps 33, 20; 124, XIII 92; Eccli 19, 2 nach-



zutragen. Dagegen hätte die Bezugnahme auf einen zweifelhaften Passus bei Hugo (167) fortfallen können, weil das Stück in Wirklichkeit Richard von St. Viktor zugehört (J. Chatillon, *Le contenu, l'authenticité et la date du Liber exceptionum et des sermones centum de Richard de Saint-Victor*, *Revue du moyen âge latin* 4, 1948, 43; Richard de Saint-Victor, *Liber exceptionum*. Texte critique . . . publié par J. Chatillon [Textes philosophiques du moyen âge 5], Paris 1958, 457, 45–48 = p. II l. XI c. XIV).

Die gefällige Ausstattung des Bändchens und der saubere Druck fordern besondere Anerkennung. Druckfehler sind 20<sup>25</sup>; 95, VIII 57 (*noli*); 124, VIII 82 (*prae-sumptio*); 146, XVIII 41 (*incongrue*) stehen geblieben.

Köln/Bonn

Matthäus Bernards

Walter Mohr: *Waldes von seiner Berufung bis zu seinem Tode*.  
Horn, NO. (Ferd. Berger & Söhne) o. J. (1971). 75 S. OS 130,–.

Der Verf. will gegen die von anderen und mir (Die ersten Waldenser, 1967, s. ZKG 81, 1970, S. 260 ff.) vertretene Quellendeutung zeigen, „sehr vieles und sehr Gewichtiges“ spreche dafür, „daß Waldes in den achtziger Jahren gestorben ist“ (des 12. Jhs.; nicht, wie früher u. a. von Karl Müller angenommen, gegen 1217, oder wie jetzt von Molnár, Gonnet, Thouzellier und mir vermutet, um 1206) (S. 75). Er muß aber dafür ignorieren, daß der Antiketzertraktat des Waldensers Durand von Osca in beiden erhaltenen Versionen Valdes (vielleicht sollte man den Namen, der lateinisch Valdesius wiedergegeben wird, zur Vermeidung von Mißverständnissen so schreiben, oder, dem Francoprovençalischen noch näher, *Valdez*) als einen doch offenbar Lebenden und seine Gemeinschaft in seiner Weise Führenden anredet: „te, domne valdesi“ (Die ersten Waldenser, II, S. 8, Z. 35). Das führt mindestens in die Zeit nach dem Antiketzertraktat des Alanus ab Insulsi, in die späten achtziger und neunziger Jahre des 12. Jhs.; denn Durand kennt diesen Traktat. Wenn Alanus, der, anders als Durand, Valdes nie gesehen hat, sondern als Schultheologe über die Waldenser als eine grassierende neue Sekte schreibt, sie hätten ihren Namen von ihrem Häresiarchen, „qui vocabatur Waldus“ (Migne PL 210, Sp. 377), so kann dies, Mohrs einziges direktes Quellenzeugnis für das angebliche frühe Datum des Todes, darum nicht als „gewichtig“ gelten. Es müßte aus anderen gewichtigen Zeugnissen bewiesen werden, daß diese Erklärung des Waldensernamens eine Mitteilung über den Tod des Stifters impliziere. Gewichtig sind aber nur die Gegengründe, neben dem genannten Zeugnis des Durand doch auch das Zeugnis des Piacentiners Salvus Burce, der sich am 6. Mai 1235 zum Schreiben hinsetzt (so genau nimmt er es subjektiv mit seinen Daten!) und u. a. mitteilt, die Wahl eines eigenen Vorstehers durch die lombardischen Waldenser „vor circa 30 Jahren“ – eines Mannes, den er, Burce, selbst einmal gesehen habe – habe Valdes und den Armen von Lyon mißfallen (Die ersten Waldenser, I, S. 173, Anm. 138).

Die übrigen Ausführungen des Verf.s zielen vor allem darauf, die sich auf die Predigt versteifende und schließlich von der römischen Kirche verurteilte waldensische Bewegung von Valdes selbst und seinen echten Genossen der ersten Jahre, denen es im ganzen mehr um ein beispielhaftes Armutsleben gegangen sei, zu unterscheiden. Daran ist soviel richtig – und soviel mir bekannt, unbestritten (auch ich habe das nicht bestritten) –, daß Valdes, bevor er zu predigen und zur Predigt auszusenden anfang, einige Zeit als zur Armut Bekehrter lebte und daß die von ihm initiierte Bewegung bald eine eigene Dynamik entwickelte. Dadurch wurde es für Valdes nötig, sich von falschen Anhängern zu distanzieren, deren Rechtgläubigkeit fraglich war. An dieser Stelle liegt im Grunde die interessanteste Aufgabe möglicher künftiger Forschung über die religiösen Volksbewegungen des Hoch- und Spätmittelalters: wieviel kann man zuverlässig über das Anhängerpotential religiöser Führer und Stifter herausbekommen? Ich habe ja im ganzen zweiten Kapitel meines Waldenserbuches schon in dieser Richtung gefragt und zweifle nicht daran, daß sich noch weitere, sowohl weiterführende als auch korrigierende Ergebnisse werden erzielen lassen. Man muß dafür aber erstens eine erweiterte sozialgeschichtliche Per-



spektive mit einem weiteren Quellenbestand und zweitens eine saubere Methode in der Behandlung der Einzelzeugnisse haben. Schließlich sind die präzisen Daten, aus denen religiöse Volksbewegungen nachgezeichnet werden können, so sporadisch gesät und von so viel Irreführendem umgeben, daß man mit ungefährer „Methode“ jedes Geschichtsbild zurechtzimmern kann; und da es nur sehr wenige Kenner der Quellen, aber viele andere Aufgaben der Geschichtsforschung gibt, kann es auch sein, daß die erzeugten Legenden eine ganze Zeit leben. Mohrs Quellenbehandlung ist, wie schon in einem früheren Aufsatz zur Waldenserfrage, bei interessanten Beobachtungen im einzelnen doch in zu vielen wesentlichen Punkten grob fehlerhaft. Ich nenne nur die geradezu unsinnige Auslegung des Kapitels „De statu ecclesie“ in Durands Antiketzertraktat (S. 13 f.). In diesem Kapitel erscheint, gegen Mohrs Meinung, überhaupt keine „gewisse Trennung zwischen Waldes und seinen Gefährten“; sondern von beiden gilt: Mögen die katholischen Bischöfe und Priester ihnen den Wortlaut der Evangelien vermittelt haben, die Gnade und die guten Werke, also das Tun dessen, was die Evangelienworte sagen, stammen nicht von den Priestern, sondern von Gott. Nur um echte Waldenser im Sinne Valdes' und Durands, nicht um die falschen Brüder geht es hier (Die ersten Waldenser, II, S. 93–96). Und schließlich nenne ich den Versuch Mohrs, die Exkommunikation der „Armen von Lyon“ durch Papst Lucius III. in Verona 1184 auf bloße vorgebliche Waldenser zu beziehen, die mit Valdes nichts mehr zu tun hätten, als schlagendes Beispiel, wie man Quellen und Geschichte gegen den Strich bürsten kann. Die in den Dekretalen Gregors IX. (V, 7, 9) überlieferte Dekretale „*Ad abolendam*“ von 1184 sagt: „*In primis ergo Catharos et Patarinos et eos, qui se Humiliatos vel Pauperes de Lugduno falso nomine mentiuntur, Passaginos, Iosephinos, Arnaldistas perpetuo decernimus anathemati subiacere.*“ Mohr (S. 47) will so übersetzen, als wäre hinter „*Pauperes de Lugduno*“ ein *esse* zu denken: Exkommuniziert würden Passaginer usw., die sich fälschlich als Humiliaten oder Arme von Lyon bezeichnen, also sich den Namen sozusagen ehrenwerter Gruppen geben, ohne dazuzugehören. Philologisch ist diese Übersetzung möglich, nicht aber sinngemäß und nach dem Stil päpstlicher pauschaler Ketzerurteilungen. Um mich aber nicht auf langwierige Überlegungen über Stil und historische Plausibilität einzulassen, führe ich nur an, was der Prämonstratenserabt Bernhard von Fontcaude bei Narbonne etwa 1192 schreibt: „Unter Papst Lucius erhoben plötzlich neue Ketzer das Haupt, Waldenser genannt, *a Valle densa*, weil sie im dichten und tiefen finsternen Tal des Irrtums stecken. Obwohl der genannte Papst sie verurteilte, spieen sie das Gift ihrer Perfidie weit und breit über den Erdkreis aus“ (PL 204, Sp. 793). Obwohl Bernhard von Fontcaude nach diesem polemischen Eingang in seinem ganzen gegen die hier genannten Waldenser gerichteten Buch auf das genaueste die Argumente referiert, die von Vertretern dieser Gemeinschaft auf einem öffentlichen Disput gegen offiziell bestellte katholische Gegner vorgetragen wurden, erklärt Mohr (S. 50), es „entsteht der Eindruck, daß er (Bernhard) mit *Valdenses* eigentlich keine bestimmte Gruppe meint, sondern allgemein die Häretiker seiner Zeit. Da im Dekret Lucius' III. nicht die Bezeichnung Waldenser gebraucht wird, bezieht sich also Bernhard hier nicht unmittelbar auf dieses Dekret. . . . Man kann sich auf ihn als einen Zeugen für eine Verurteilung der Waldenser in Verona nicht berufen.“ Ich denke: Man braucht sich auf ihn gar nicht zu berufen, weil man ja das Dekret selbst hat. Man kann und muß aber sehr wohl. Die Mängel, die an Mohrs Aufsatz über „Waldes und das frühe Waldensertum“ von 1957 (Zeitschr. f. Religions- und Geistesgeschichte 9, S. 337 ff.) festzustellen waren, bei Anerkennung guter Einzelbeobachtungen, kehren auch in seiner neuen Schrift wieder. Ich entnehme ihr als positiven Hinweis, der auch einige Fehler verständlich machen mag, nur dies: Angesichts der Quellenlage ist im Bereich der Geschichte der unteren Randgruppen der mittelalterlichen Gesellschaft notwendig vieles Einzelne mehr oder weniger hypothetisch. Einiges aber läßt sich doch mit großer Gewißheit sagen, und daran braucht man auch nicht mit „vielleicht, man könnte usw.“ zu deuteln.

*Nachtrag:* In abgeschwächter Form hat sich leider auch *Amedeo Molnár* in einer



schönen neuen Überblicksdarstellung zwar nicht der Hypothese *Mohrs* über das Todesdatum des Valdes, aber der Meinung angeschlossen, das Dekret von Verona verurteilte die Waldenser noch nicht; gemeint seien in ihm vorgebliche, falsche Waldenser. Ich habe dazu in einem Vortrag in Torre Pellice 1974 negativ Stellung genommen, der jetzt als Aufsatz erscheint. *Amedeo Molnár*, *Storia dei Valdesi I: Dalle origini all'adesione alla Riforma*, Torino 1974, S. 31; *K.-V. Selge*, *La figura e l'opera di Valdez*, in: *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, 96. Jg., 1975, Nr. 136.

Heidelberg

Kurt-Victor Selge

Louis Binz: *Vie religieuse et réforme ecclésiastique dans le diocèse de Genève pendant le grand schisme et la crise conciliaire (1378-1450)*, Tome 1 (= *Mémoires et documents*, Bd. XLVI). Genève (Alex. Jullien) 1973. XIV, 549 S., kart. Fr. s. 60,-.

Un second volume doit compléter la publication de cette thèse de doctorat qui compte actuellement quatre parties: le milieu, le gouvernement du diocèse, le cadre paroissial et le clergé paroissial. M. Binz prend, tout au long de son ouvrage, le soin de déborder largement la période étudiée et de remonter suffisamment haut dans le temps, pour éclairer chaque problème le mieux possible. Un bref exposé introduit les divers thèmes, avant leur application au diocèse de Genève. Partout où cela a été possible, des comparaisons sont faites avec les études existantes. L'auteur a cherché à exprimer en chiffres ce qui pouvait l'être, sans perdre ses réactions critiques à l'égard de calculs délicats.

D'environ 6800 km<sup>2</sup> le diocèse de Genève, doté de frontières incertaines dans ses parties montagneuses, comptait environ 27.000 feux ruraux contre 3500 urbains, au début du XV<sup>e</sup> siècle. Les épidémies recensées provoquèrent, en Faucigny par exemple, jusqu'à 50 % de diminution des feux entre 1339 et 1411. L'évêché a suivi la conjoncture économique de l'Italie, comme la Savoie, et surmonté la crise plus rapidement que les pays au nord des Alpes. Sur de nombreux points, il s'oppose à celui, voisin, de Lausanne, ne serait-ce qu'en raison de l'éclat des foires de Genève, au milieu du XV<sup>e</sup> siècle.

L'étude "centrée avant tout sur la vie religieuse saisie au niveau de la paroisse" — c'est là son originalité, son intérêt et son importance — esquisse aussi un tableau des rouages de l'administration épiscopale très centralisée à la fin du moyen âge, vu l'absence d'archidiaconats. Des biographies parallèles d'évêques, regroupées par thèmes, mettent en évidence les milieux sociaux, la formation intellectuelle, les carrières, la résidence effective, le rôle joué par Clément VII dans cinq promotions et l'influence de la Savoie après 1451. Genève conserve 24 statuts synodaux d'avant 1500, ceux de 1394 et 1431 étant spécialement analysés. Une remarquable série de procès-verbaux de visites pastorales, favorable à des comparaisons fructueuses, existe pour les années 1411-13 (439 paroisses sur 453), 1414 (205 paroisses), 1443-45 (450 paroisses et 89 filiales). L'auteur a su mettre en oeuvre cette source avec beaucoup de finesse.

La quatrième partie, consacrée au clergé paroissial est particulièrement suggestive et neuve, parce que M. Binz tente de chiffrer prudemment ce qui peut l'être grâce aux visites paroissiales. En moyenne, le commissaire épiscopal ordonne 150 à 200 clercs par an; 160 recrues représenteraient le coefficient 0,4 du nombre des tonsurés, divisé par le nombre des paroisses; il y a plus de tonsurés dans les petites villes, et les nobles forment le 5 % de l'effectif. Quant à l'absentéisme des curés, il ne fait que progresser avec les années; 31 % ne résident pas dans leur paroisse en 1411, 43 % en 1443, 68 % en 1481 et 80 % en 1516. Les raisons de ces absences sont le cumul des bénéfices, dans la moitié des cas, le quart ou le cinquième étant dû aux chanoines de la cathédrale. Autres causes de désertion: le service du pape (notamment Félix V), de l'évêque ou des princes, et des absences pour études (6 cas à Turin et 6 à Avignon en 1443). Plus une paroisse jouit de hauts revenus, moins elle risque d'avoir un prêtre résident. Un contrat de bail à ferme, passé devant notaire, permet d'engager le vicaire; l'interdiction d'une remise à des laïcs



semble bien respectée. Quant au profit de l'affermage, il est difficile à fixer. En principe présentés et agréés (sauf 32 % en 1411 et 25 % en 1443), les vicaires sont instables.

Grâce à la visite de 1411, exceptionnellement précise, M. Binz a pu étudier le savoir de 59 % des curés et de 62 % des vicaires; après un examen de lecture, 64 et 66 % sont jugés suffisants ou capables, et 6 % inaptes; ces derniers sont passibles de prison, peine remplacée en fait par une amende ou un renvoi aux études – qui font l'objet de recherches fort suggestives. Le 60 %, et plus probablement les deux-tiers des prêtres examinés en 1411 ont une vie honnête ou passable, les liaisons féminines constituant le défaut le plus répandu et durable. Il y a peu de vies scandaleuses, mais le concubinage (15–20 %), fort répandu, est cause d'arrangements matériels divers. Quant aux essais statistiques sur l'âge du clergé desservant, ils font découvrir qu'environ la moitié a moins de 45 ans, et les trois-quarts moins de 55 ans; ces chiffres pourraient s'abaisser de 4–5 ans si l'on connaissait mieux l'âge des vicaires. Les curés résident en moyenne une dizaine d'années dans leur paroisse; seuls 18–19 réguliers sont à la tête d'une des 453 paroisses.

Malgré l'imperfection des sources, l'auteur estime à 300 les chapellenies en 1411, et à 494 celles en 1443, alors que 312 et 252 paroisses, ces années-là, n'ont pas de chapellenies; un tiers des recteurs, dont les qualités sont analysées en détail, cumulent des bénéfices; on ne peut pas valablement qualifier les chapelains de prolétariat clérical; les statuts de 1480 chercheront à les faire collaborer au culte paroissial. Le chapitre relatif aux effectifs du clergé montre que 10 % des paroisses ont 1 à 3 vicaires coopérateurs. Pour une population d'environ 150.000 âmes, on peut estimer le clergé à 450 réguliers et régulières, et 1400 séculiers, soit 1,2 %. Dans le diocèse, chaque prêtre de paroisse aurait eu alors 50 familles sous sa houlette (environ 250 âmes), et le double à Genève même. Quant aux paroissiens, il est fort difficile de connaître leurs préoccupations.

Vingt pages consacrées aux sources manuscrites et imprimées, puis à la bibliographie, sont un précieux instrument de référence, comme 16 tableaux parmi lesquels il faut citer au moins: distribution des paroisses selon le nombre des feux en 1411–14, de 1–450; régions basses, et à 800 m et plus (II), valeur des paroisses et non résidence des curés (IX), évolution des revenus paroissiaux de 1411–1516 (X), niveau intellectuel, moralité, âge et effectifs du clergé (XII–XVI). Six cartes et des index contribuent encore à enrichir le très beau travail de M. Binz, écrit dans une langue claire et vivante, oubliée par tant d'autres travaux d'érudition.

Neuchâtel/Suisse

Jean Courvoisier

Gottfried Geiger: *Die Reichsstadt Ulm vor der Reformation. Städtisches und kirchliches Leben am Ausgang des Mittelalters* (= Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm, 11). Ulm (Kommissionsverlag Kohlhammer, Ulm) 1971. 206 S., kart. DM 24.–

Die Beschäftigung mit der Reformationsgeschichte einzelner oberdeutscher Reichsstädte erlebt zur Zeit einen begrüßenswerten Aufschwung. Die monographische Darstellung einzelner Stadtreformationen könnte zur Basis werden für eine umfassende Beschreibung der reichsstädtischen Reformationsgeschichte. In diesem Zusammenhang verdient die relativ bedeutende Reichsstadt Ulm besonderes Interesse. Die von E. W. Zeeden betreute Dissertation will die Voraussetzungen schaffen für eine vom Vf. schon angekündigte Geschichte der Ulmer Reformation. Bisher sind immer nur Teilaspekte der Ulmer Geschichte vor der Reformation behandelt worden. Vf. geht es um eine Querschnittsuntersuchung, „in der die vielfältigen Kräfte politischer, wirtschaftlicher, geistiger und religiöser Natur beschrieben werden sollen, mit denen dann die einsetzende Reformation zu tun hatte und welche die Konfessionsentwicklung beeinflussen“ (S. 15). Einstweilen klammert aber auch er eine zusammenfassende Charakterisierung der städtischen Kirchenpolitik und die Entwicklung des Ulmer Wohlfahrtswesens aus.



Relativ kurz wird das politische und wirtschaftliche Leben abgehandelt. Die politische Führung wurde in Ulm von einer kleinen, reichen Oberschicht vorwiegend aus dem Patriziat gestellt. Bemerkenswert ist die konservative Wirtschaftsgesinnung der Stadt. „Der Frühkapitalismus konnte dort nie in dem Maß eindringen wie in vergleichbaren Städten Deutschlands“ (S. 39). Eine Eigenart der Ulmer Reformation bestand darin, daß ihr die großen eigenen Persönlichkeiten und geistigen Führer fehlten. Vf. gibt dafür zwei Gründe an: Unter den Lehrern der Ulmer Lateinschule fehlten wirklich profilierte Gestalten. Die Entwicklung eines städtischen Juristenstandes ist zurückgeblieben. Die öffentliche Ausstrahlung des jungen Ulmer Humanismus – hier ist vor allem der Stadtarzt Wolfgang Rychard zu nennen – war vergleichsweise gering und blieb provinziell. „Vergleicht man den Rang des Ulmer Geisteslebens um 1517 mit dem süddeutscher Städte ähnlicher Größe, so fällt die Bilanz negativ aus“ (S. 74). „So wirkt das kulturelle und geistige Bild Ulms zu Beginn der Reformationszeit blaß, kraftlos und zerfahren“ (S. 75). Wie auch andern Orts hat die Obrigkeit in Ulm an vielen Punkten mit Erfolg ihren Einfluß auf die kirchlichen Institutionen auszuweiten versucht. Im Lauf des 15. Jahrhunderts hat man sich um die Reform fast aller Klöster und religiösen Einrichtungen bemüht. Der Rat war an diesen Bemühungen stark beteiligt. In den obrigkeitlichen Reformbestrebungen wird nicht nur städtisches Machtgelüste am Werk gesehen. Geiger betont, „daß die Schäden des Ordenslebens nicht in sittlicher Verwahrlosung bestanden“, sondern eher im disziplinären Bereich (S. 98). Die zeitgenössische Kritik wird vom Vf. an dieser Stelle energisch relativiert. Dieses Urteil ist allerdings nicht ganz in Einklang zu bringen mit der Beschreibung der allgemeinen sittlichen Zustände, mit der Grobheit und Gewalttätigkeit bei hoch und nieder, Geistlichen und Weltlichen, wie sie der Schluß der Arbeit bietet. Es wäre immerhin der Überlegung wert, warum gerade aus Ulm eine derartige Menge an kirchenkritischen Zeugnissen vorliegt. Die Angaben über die wirtschaftliche Situation, die Sittlichkeit und den Bildungsstand des Klerus wie auch die späteren Ausführungen über religiöses und sittliches Volksleben bieten für den Reformationshistoriker interessantes Material, das aber nicht aus dem Rahmen des auch sonst Bekannten herausfällt. „Das Bild, das die Untersuchung des Ulmer Weltklerus ergab, ist dunkel, schließt aber nicht aus, daß es auch tüchtige Geistliche von echt priesterlichem Lebenswandel gab“ (S. 121). Ausführlich wird auf die einzige Ulmer Pfarrei und ihre Inhaber eingegangen. Die profiliertesten Pfarrer waren die aus dem Patriziat stammenden Plebane Neithart und Krafft. Vf. lehnt es allerdings zu Recht ab, sie unter die vorreformatorischen Reformkräfte zu rechnen. Der letzte Pfarrer vor der Reformation hatte wenig Format. Bis 1519 war die Ulmer Pfarrei dem Kloster Reichenau inkorporiert, dann brachte sie der Rat durch Kauf in seine Hand. Reibungen zwischen den Plebanen und der Obrigkeit kamen vor, z. B. anläßlich der Forderung der Geistlichen nach einer konsequenten Sittenzucht. Dieses Problem blieb bekanntlich auch nach der Reformation eine *crux*. Nur kurz wird auf die Ulmer Predigerstellen und die außerordentliche Vielzahl der Meßstiftungen eingegangen. Außer Betracht bleibt der religiöse Aspekt der Außenpolitik der Stadt, der immerhin nachher in der Reformation selbst von Belang ist. Man darf gespannt sein, wie der Vf. auf der hier geschaffenen Basis die Ulmer Reformation in ihrer Eigenart darstellen wird. Dem Wunsch, daß dies bald geschehen möge, fügt der Kirchenhistoriker noch den hinzu, daß auch die theologischen Aspekte der Ulmer Reformation gewürdigt werden.

*Tübingen*

*Martin Brecht*



## Reformation

Rainer Wohlfeil (Hrsg.): *Reformation oder frühbürgerliche Revolution* (= Nymphenburger Texte zur Wissenschaft Modelluniversität, 5). München (Nymphenburger Verlagshandlung) 1972. 319 S., kart. DM 18.–.

Der Leser sieht sich in dem vorliegenden Auswahlband mit einer Reihe von Aufsätzen konfrontiert, die im ersten Teil in der keineswegs goldenen, sondern blutroten Mitte zwischen ideologischer Pflichtübung und ideologisch-reglementierten „wissenschaftlichen“ (Über-)Interpretationen der „frühbürgerlichen Revolution“ angesiedelt sind. Der Hamburger Historiker *Rainer Wohlfeil* lieferte als Herausgeber, mit dem Spektakelstück Fortes beginnend, eine ausführliche Einleitung (S. 7–41). Im übrigen enthält dieses Werk Beiträge (die sich meist thematisch wie substantiell überlappen und wiederholen) von *Karl Dienst*, Die Interpretation der Reformation als „frühbürgerliche Revolution“ (S. 260–274), *Abraham Friesen*, Reformation (S. 275–286), *Dietrich Lösche*, Probleme der frühbürgerlichen Revolution in Deutschland (S. 163–186), *Thomas Nipperdey*, Die Reformation als Problem der marxistischen Geschichtswissenschaft, bzw. (gemeinsam mit *Peter Melcher*) Bauernkrieg (S. 205–229. 287–306), *Otthein Rammstedt*, Zum Problem der „frühbürgerlichen“ Revolution (S. 230–259), *Max Steinmetz*, Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland (1476–1535), Die historische Bedeutung der Reformation und die Frage nach dem Beginn der Neuzeit in der deutschen Geschichte, Die Entstehung der marxistischen Auffassung von Reformation und Bauernkrieg als frühbürgerliche Revolution – der Leser täte übrigens gut daran, bei der Lektüre des Sammelbandes mit der dieses Aufsatzes zu beginnen –, Reformation und Bauernkrieg (S. 42–55. 56–69. 80–107. 108–123), sowie: Über den Charakter der Reformation und des Bauernkrieges in Deutschland (S. 144–162), *Bernhard Töpfer*, Zur Frage nach dem Beginn der Neuzeit (S. 70–79), *Günter Vogler*, Marx, Engels und die Konzeption einer frühbürgerlichen Revolution in Deutschland (S. 187–204) und *Gerhard Zschäbitz*, Über den Charakter und die historischen Aufgaben von Reformation und Bauernkrieg (S. 124 bis 143). Die meisten der insgesamt fünfzehn Beiträge enthalten ein eigenes Literaturverzeichnis. Doch auch der Gesamtband bietet ein solches, sowie dankenswerterweise auch ein Sach- und Personenregister.

Man sollte dieses Buch zur Pflichtlektüre für Studenten, die sich mit der Reformationsgeschichte beschäftigen müssen, erklären – nicht zuletzt um exemplarisch deutlich zu machen, wie eine Historiographie aussehen sollte, die das sachgemäße Quellenstudium durch ressentimentsreiche ideologische Geschichtsklitterung ersetzen muß. Daß das marxistische Reformationsbild wichtige Ansätze enthält, die zur Bereicherung auch des theologischen Reformationsbildes dienen können und müssen, wird durch das Übermaß an Ideologie und durch das gerade hier besonders verhängnisvolle mittelalterliche Unterbau-Oberbau-Schema, zu dem Marx zurücklenkte, auch für den kritischen Leser eher verdeckt als klargelegt. Dennoch sollte – hierin ist dem Herausgeber durchaus rechtzugeben – der Dialog, soweit er eben möglich ist, mit der DDR-Historiographie angestrebt werden. Denn sicher war die Ausschließlichkeit, mit der die kirchengeschichtliche Betrachtungsweise der Reformationszeit nur auf theologische Komponenten starrte, „ahistorisch“ – aber die Behauptung, „daß geschichtliche Wirklichkeit als durchgängig gesellschaftlich bedingt angesehen werden kann“ (S. 23), ist wohl in dieser Ausschließlichkeit noch weit irreführender. Die Polyphonie, die innerhalb der marxistischen Geschichtsinterpretation vorliegt und die hier Wohlfeil dankenswerterweise deutlich macht, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die theologische Komponente – und die war in der Reformationszeit eben primär nicht sozioökonomisch bedingt – hier als eigenständiges Element völlig unterschlagen wird. So erweisen sich die Abgrenzungen, etwa der Zeitraum „1476 bis 1535“ oder die der angeblich frühbürgerlichen „Trägerschicht“ der Reformation, als reichlich willkürlich. Natürlich kann man die Reformation nicht mit 1517 beginnen lassen, aber ihre Vorgeschichte reicht weit ins 14. (!) Jahrhundert zurück, und



angesichts des Verlaufes der Reformation, die etwa in Ost- und Südosteuropa erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ihre volle Geschichtsmächtigkeit zu erreichen begann, ist 1535 nun wirklich ein denkbar sachlich ungeeignetes (freilich ideologisch praktikables) Schlußdatum. Angesichts der Tatsache, daß evangelische Vertreter der Unter- wie der Oberschicht außerhalb Mitteldeutschlands (man denke etwa an die oberösterreichischen oder innerösterreichischen Bauern oder Herren) aus Glaubensgründen im 16. und 17. Jahrhundert einen Weg ins Elend nahmen, läßt sich wohl auch letztlich gesamteuropäisch gesehen der „frühbürgerliche“ Charakter der Reformation kaum nachweisen.

Hat schon die bürgerliche Historiographie der Reformationszeit in Deutschland viel zu stark mitteldeutsche Verhältnisse berücksichtigt, so wird diese Verengung des Gesichtswinkels von der deutschen marxistischen Historiographie nicht nur übernommen, sondern noch verstärkt. Bei den Begründungen, warum West-, Südwestdeutschland, die Alpenländer und die Slowakei zu Zentren der frühbürgerlichen Revolution wurden (S. 46), wäre doch wohl Steinmetz zu fragen, warum nicht weit eher die Niederlande zu einem solchen Zentrum wurden usw. Wird hier nicht nachträglich eine sehr komplexe und – kontingente Bewegung wie die der deutschen Reformation ideologisch „erklärt“ und „begründet“? Daß Steinmetz viele systemimmanente brauchbare Gesichtspunkte entwickelt (etwa seine Periodisierungsnomenklatur „Frühneuzeit“, S. 63), muß dankbar festgehalten werden. Das gilt natürlich auch für die anderen Beiträge. Aber der Einzelbeitrag von Edith Eschenhagen, „Beiträge zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Stadt Wittenberg in der Reformationszeit“, Jahrbuch der Luther-Gesellschaft 9, München 1927, 9–118, erhält gleichwohl mehr den Zusammenhang der Ethik des Luthertums mit den sozioökonomischen Zeitverhältnissen als die ganze vorliegende Aufsatzsammlung!

Daß die marxistische Historiographie sich im Gefolge Lenin-Smirins bemüht, eine materialistische Reformationsauffassung zu entwickeln, geschieht – heißt es hier – nicht zuletzt deswegen, weil „westdeutsche Kirchenhistoriker wie Aland und Bornkamm seit langem gerade auf diesem Gebiet mit Entstellungen und Verdrehungen aufwarten“ (S. 82). Permanent werden nicht nur die nicht materialistisch gebundenen (in der Sprachregelung der meisten Beiträge: imperialistischen, bourgeoisen, westlichen) evangelischen, sondern mit zunehmender Schärfe auch die römisch-katholischen Reformationsgeschichtler (etwa S. 110 ff.) angegriffen, die theologische Kirchengeschichtsschreibung wird immer wieder diffamiert, die ökumenische Bewegung denunziert. Warum wundert es da den Herausgeber, daß diese Reformationsinterpretation (bei aller Berechtigung vieler Detailkenntnisse) in den nichtkommunistischen Ländern von den Forschern, die sich eben nicht zur „Höhe der“ (pseudo-) „wissenschaftlichen Betrachtung von Marx und Engels“ aufschwingen können und daher in „Pfaffenspiegeleien“ stecken bleiben (S. 86), kaum ernstgenommen wurde. Wir leugnen nicht, daß sozioökonomische Gegebenheiten den Verlauf der Reformationsgeschichte mitbestimmt haben. Aber der Rückfall in ein Oberbau-Unterbau-Schema mittelalterlicher Provenienz (mit der Ketzerrichterei und ähnlichen Effekten im Gefolge) verbaute auch dort, wo die theologischen Voraussetzungen der Reformation klar erkannt werden (etwa S. 117), letztlich doch den Zugang zu einer fairen Diskussion. Muß nicht immer wieder echte Wissenschaft ihre eigenen Grundlagen und Grundthesen hinterfragen dürfen? Eine nicht hinterfragbare Glaubensaussage von der absoluten Priorität und der jeder Diskussion entzogenen Basisstruktur der ökonomischen Verhältnisse hat den wissenschaftlichen Wert, den auch eine astrologische oder dämonologische Begründung der Reformationsgeschichte (und aller Geistesgeschichte überhaupt) hätte. Die Erforschung der sozioökonomischen Gegebenheiten der historischen Epochen und nicht zuletzt der Reformationszeit ist sicher enorm wichtig – und wurde oft schuldhaft versäumt. Aber die in der marxistischen Geschichtsinterpretation als *deus ex machina* eingesetzte sozioökonomische Mechanik muß doch dorthin verwiesen werden, wo sie hingehört – ins Kasperletheater. Vielleicht könnte nur eine weder fixiert-bürgerliche noch ideologisch gekettete sozialistisch-marxistische, sondern a-marxistische, religiös-sozialistische Geschichtsschau im Gefolge eines Leonhard Ragaz eine brauchbare Basis für einen befriedigenden refor-



mationsgeschichtlichen Dialog beider Seiten liefern: Aber sie ist wohl auf lange Zeit hin nur Utopie, freilich – Realutopie.

Es kann hier natürlich nicht auf alle verbogenen Details des ersten Teils oder auch auf alle wertvollen systemimmanenten Thesen (etwa Töpfer-Kalivodas Bestreitung des „frühbürgerlichen“ Charakters der Reformation, S. 70 ff., 136 u. ö.) verwiesen werden. Daß Michael Gaismair ein würdigerer sozialistischer Volksheld wäre als Müntzer, der auch allen denen, deren Herz glühend für die Sache der Bauern schlägt, bei ressentimentloser Würdigung mit Lilje (S. 114) als eine Mischung von Demagoge und Dilettant erscheinen dürfte, sei nur am Rande erwähnt. Auch im überaus brauchbaren, den ersten beantwortenden zweiten Teil, in dem speziell die lexikalischen Artikel „Bauernkrieg“ und „Reformation“ von Nipperdey-Melcher besonders instruktiv sind, gibt es vereinzelte Fehler, etwa wenn Eriksons von veralteten Polemiken und Lutherlegenden abhängige zweitrangige Scharsteke ein „bedeutendes Lutherbuch“ genannt wird (S. 211), wenn das nachgerade zur Schablone gewordene, aber noch immer nicht verifizierte Gerede vom „linken Flügel der Reformation“ (S. 272) undifferenziert übernommen oder die untragbare illusionistische Unterscheidung von Fürsten- und Volksreformation widerwillig akzeptiert wird (S. 304) – eine Unterscheidung, die wiederum nur die mitteldeutsche Situation einigermaßen akzeptabel wiedergibt, aber durch die historischen Realitäten der weiterwirkenden lutherischen Reformation „von unten her“ nicht zuletzt in den habsburgisch beherrschten Territorien zum Scheitern verurteilt ist. Sehr wertvoll sind Nipperdeys Versuche, durch die Betonung des Bereiches des „Subjektiven“ in der marxistischen Geschichtsinterpretation eine etwas breitere Gesprächsbasis zu schaffen, recht interessant auch Rammstedts und Diensts Analysen. Aber letztlich wird im Banne des marxistischen Reformationsverständnisses die Frage, ob nicht die Reformation dem Verständnis der Reformatoren entsprechend vielleicht primär doch Ergebnis und Konsequenz des Wortes Gottes war, kaum hörbar. Für jeden aber, der es versteht, zwischen den Zeilen zu lesen, ist die Lektüre dieses Sammelbandes auf jeden Fall – wenn auch in erster Linie zeitgeschichtlich – höchst lohnend.

Wien

Peter F. Barton

Heinrich Bullinger: Werke. Erste Abteilung: Bibliographie hg. von Fritz Büsser. Bd. 1: Beschreibendes Verzeichnis der gedruckten Werke, bearbeitet von Joachim Staedtke. Zürich (Theol. Verlag) 1972. XXIV, 322 S., geb. DM 45,-.

Zweite Abteilung: Briefwechsel hg. von Fritz Büsser. Bd. 1: Briefe der Jahre 1524–1531, bearbeitet von Ulrich Gäbler und Endre Zsindely. Mit einer Einführung von Fritz Büsser: Die Überlieferung von Heinrich Bullingers Briefwechsel. Ebd. 1973. 268 S., Ln. DM 43,50.

Grundlage einer jeden Werkausgabe ist eine Bibliographie. Darum eröffnet auch die Bibliographie die nunmehr erfreulicherweise anlaufende Bullingeredition und zwar zunächst mit dem Verzeichnis der gedruckten Schriften. Weitere Abteilungen der Edition sind der Briefwechsel, die theologischen Werke und die historiographischen Werke. Auskunft über die Vorgänger der vorgelegten Bibliographie gibt die Einleitung S. VI ff. Die Bibliographie der gedruckten Schriften umfaßt 124 verschiedene Werke, davon sind fünf erst posthum erschienen. Nicht gezählt sind kleinere Arbeiten. Insgesamt handelt es sich um 748 Drucke. Es handelt sich hier also um eine der großen Reformatorbibliographien. Sechs von Bullingers Schriften machen mit insgesamt 281 Drucken weit mehr als ein Drittel der gesamten Bibliographie aus. Weit an der Spitze liegt dabei die *Confessio Helvetica posterior* von 1566 mit 122 Drucken. Es folgen die *Sermonum Decades quinque* (1549), die *Summa christlicher Religion* (1556), In *Apocalypsim conciones centum* (1557), der *Consensus Tigurinus* (1549) und die *Confessio Helvetica prior* (1536). Die Bibliographie umfaßt vier Teile: Von Bullinger selbst verfaßte und selbst herausgegebene Werke (Nr. 1–591); Werke, an deren Abfassung Bullinger beteiligt war (Nr. 601–685); Werke, die Bullinger herausgegeben hat, die aber nicht von ihm stammen (Nr.



701–710); Werke Bullingers, die posthum herausgegeben wurden (Nr. 711–772). Die Bibliographie basiert auf den Beständen von über 300 Bibliotheken. Im Bibliotheksverzeichnis S. VIII ff. ist die Universitätsbibliothek Tübingen vergessen worden; nicht berücksichtigt sind die Bestände des Evangelischen Stifts, Tübingen. Die Reihenfolge der Werke folgt der Chronologie der ersten Edition. Auf diese folgen weitere Auflagen, Übersetzungen und Teilausgaben. Diese Anordnung leuchtet durchaus ein. Sie müßte aber unbedingt durch ein Titelregister ergänzt werden, sonst findet sich der mit Bullingers Werken nur weniger Vertraute kaum zurecht, besonders wenn es sich um Übersetzungen und Teilausgaben handelt. Ebenso fehlt ein Druckerregister und ein Personenregister. Auch eine Liste der Übersetzungen wäre wünschenswert. Vielleicht kann der zweite Band der Bibliographie hier Ergänzungen bringen. Die Titelwiedergaben sind, wie Stichproben ergeben haben, zuverlässig. Angaben über Blattzahl und -zählung, Widmung, Anlage und Druckeinrichtung, ferner über Bibliographie, Literatur und Fundorte sind beigegeben. Die graphische Gestaltung ist schön. Abgesehen von den fehlenden Registern ist die Bibliographie ein wertvolles Hilfsmittel für die Reformationsgeschichte. Die Bullingerausgabe hat damit einen vielversprechenden Anfang genommen.

Über die Überlieferung und spezielle Problematik der Veröffentlichung des Bullingerbriefwechsels gibt die Einführung von Fritz Büsser im ersten Band des Briefwechsels Auskunft. Dieser Briefwechsel bildet mit ca. 12 000 derzeit bekannten Briefen, die vor allem in Zürich gesammelt worden sind, wohl die umfangreichste Briefsammlung der Reformationszeit, „eine in Quantität und Qualität absolut einmalige Sammlung zur Reformationsgeschichte“ (S. 10). Gerade in der Menge dieses Materials liegt das auch heute noch nicht zu übersehende Problem der angefangenen Edition. Angesichts der europäischen Bedeutung Bullingers ist es dennoch nur zu begrüßen, daß die Briefedition endlich angelaufen ist, nachdem frühere Sammlungen allenfalls zu Teileditionen geführt haben. Die jetzige Ausgabe kann sich auf die von Traugott Schieß seit 1914 geleistete Vorarbeit stützen. In dem vorliegenden Band sind die Texte und der textkritische Apparat von Endre Zsindely, die sachlichen Anmerkungen von Ulrich Gäbler und Endre Zsindely gemeinsam bearbeitet worden. Die Edition macht einen vorzüglichen Eindruck sowohl in der Textgestaltung als auch in den reichen Anmerkungen, die die philologischen, allgemeinhistorischen, theologiegeschichtlichen und personalen Angaben unter Einbeziehung der Literatur bieten. Die Editionsgrundsätze sind vernünftig und einleuchtend. Briefe, die in den theologischen Werken ediert werden, sind wenigstens im Regest aufgeführt. Ein Regest ist auch jedem Brief vorangestellt. Dieser erste Band umfaßt 54, bzw. mit den Regesten 65 Briefe. Es handelt sich um die Briefe aus Bullingers Zeit in Kappel, Bremgarten und Zürich (unmittelbar vor und nach der Wahl zum Leutpriester). Die Einleitung (S. 23–28) unterrichtet über den biographischen Hintergrund. Geographisch beschränkt sich der erste Band noch auf den schweizerischen Raum. Die Beziehungen zu den Züricher Freunden, vor allem Leo Jud, aber auch zu Zwingli, Oekolampad, B. Haller und A. Blarer, werden sichtbar. Beeindruckend ist die unmittelbare Frische und Lebendigkeit, mit der Bullinger die Sache der Reformation, das neue Verständnis der Schrift gegenüber Freunden und Gegnern vertritt, zum Teil in bedeutenden seelsorgerlichen Briefen. Die Abendmahlsfrage und das Problem der Willensfreiheit werden dabei u. a. berührt. Eine besondere Gruppe bilden die großen Briefe an seine spätere Frau Anna Adlischwyler, die zunächst Bedenken hatte, das Kloster zu verlassen, mit ausführlichen Überlegungen über den christlichen Ehestand. Am Ende des Bandes spielen die Berufungen Bullingers nach Bern, Basel und Zürich eine große Rolle. Man kann der Briefausgabe nur einen raschen Fortgang in dieser Qualität und großzügigen Aufmachung wünschen. Hinzugefügt werden sollte in den folgenden Bänden unbedingt ein Bibelstellenregister. Wünschenswert wäre ebenfalls ein theologisches Schlagwortregister, auch wenn dessen Auswahl immer subjektiv bleibt. Angesichts der Fülle des zu erwartenden Materials wäre es für den Benutzer und die Verwendbarkeit der Ausgabe dennoch eine Hilfe.

*Tübingen*

*Martin Brecht*



August Franzen: *Bischof und Reformation. Erzbischof Hermann von Wied in Köln vor der Entscheidung zwischen Reform und Reformation (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 31), Münster (Aschendorff) 1971. 111 S., kart. DM 11.-.*

Nach drei kleineren Studien legte A. Franzen uns noch eine umfassende Würdigung von Person und Werk des Grafen Hermann von Wied vor, der als Erzbischof von Köln zu Reform und Reformation der Kirche Stellung zu nehmen hatte. In drei Kapiteln werden wir über die Herkunft und Ausbildung dieses geistlichen Kurfürsten sowie seine landesherrliche und kirchliche Tätigkeit informiert. Im Mittelpunkt stehen die innerkirchlichen Reformbemühungen, deren Höhepunkt der gescheiterte Versuch einer Reformation des Erzstiftes ist. Die allgemeine politische und kirchliche Situation in Deutschland ist dabei der durchlaufend sichtbar gemachte Hintergrund für die Ereignisse im Kurstaat.

Die biographisch-chronologische Darstellung wird durch zwei Urteile bestimmt: Das erste erwächst aus dem Inhalt des Begriffs „Reform“. Er ist nach Franzen im Bewußtsein zahlloser Katholiken damals ambivalent gewesen. Dies führte dazu, daß viele unter Reform die Reinigung des kirchlichen Leben von Mißständen verstanden, während andere mit demselben Wort neue theologische Einsichten im Sinne der Reformatoren verknüpften (vgl. S. 62). Hermann von Wied gehört nun nach Franzen zu jenen hohen katholischen Würdenträgern, die nicht erkannten, daß sich unter dem Panier der Reform der Kirche zugleich unter ihren Augen die Reformation außerhalb bzw. gegen die Kirche verbarg (S. 23, 62). – Den Beweis für diese Unterstellung bleibt uns Franzen schuldig.

Das andere Urteil ist darin zu sehen, daß für Hermann von Wied die Regelung des Rechtes der Pfründenbesetzung der Angelpunkt aller seiner kirchlichen Reformbemühungen gewesen sei. Was der Erzbischof vom Papst nicht erreichen konnte, habe er von den Reformatoren ohne Schwierigkeiten erlangt (S. 19, 33 f.). Das Verhalten der Reformatoren wird in dieser Sache als taktisch klug gekennzeichnet (S. 92). Die langjährigen Bemühungen des Erzbischofs, das Pfründenbesetzungsrecht in die Hand zu bekommen, muß man gewiß würdigen als Bestreben eines Landesherrn seine Rechte zu vermehren und mißliebige Bewerber abzuweisen, aber eine Darstellung dieser Angelegenheit sollte beim Leser nicht das Urteil suggerieren, daß Hermann von Wied zur Reformation verführt wurde.

Diese Tendenz verfolgen aber eine Reihe weiterer Wertungen, die die gesamte Untersuchung in ihrem Wert beeinflussen. So war der Erzbischof zeitlebens von den Interessen der Adelsgeschlechter bestimmt, die im Kurstaat ihre eigenen Vorteile zu wahren suchten (S. 19). Weil Hermann von Wied aus Mangel an Sprachkenntnissen den diffizilen theologischen Auseinandersetzungen seiner Zeit nicht folgen konnte, fiel er für Sachentscheidungen in diesem Bereich aus (S. 17). Die postulierte Ambivalenz des Reformbegriffs vor Augen führt dies zu der Frage, ob der Erzbischof sich je überhaupt des reformatorischen Kurses bewußt geworden ist, auf den er schließlich faktisch einschwenkte (S. 70). Er wird uns als Mann vorgestellt, der sich von anderen zu Reformen drängen und treiben ließ (S. 108). Ihm wird ein naiver, unkritischer, ja primitiver Biblizismus vorgehalten, so daß er in die Nähe von Täufern und Sektierern gerät (S. 16, 69, 97, 109). Er ist ein im Grunde völlig untheologischer Erzbischof (S. 91). Über seinem Lebensende liegt Tragik, denn als alter Mann kann er den gegen ihn stehenden Lauf der Ereignisse nicht mehr verstehen (S. 107 ff.). Nach einem Hieb auf die protestantische Geschichtsschreibung, die das Eingreifen des Kaisers in die Kölner Verhältnisse zum vorherrschenden Gesichtspunkt ihrer Behandlung mache (S. 109), klingt die Untersuchung folgerichtig aus in einem Lob des rheinischen Volkes, das in seiner überwiegenden Mehrheit katholisch nicht wegen, sondern trotz seiner Bischöfe blieb (S. 111).

Aus katholischer Sicht und Interpretation der Quellen erhalten wir so ein wenig schmeichelhaftes Bild des Erzbischofs, das zu protestantischen Darstellungen stark kontrastiert. Nach Franzen ist Hermann von Wied letztlich nur der Spielball von Kräften, deren Zielrichtung der nicht genug gebildete Mann verkennt. Bei mancher



Zurückhaltung wird er von den Protestanten dagegen als ein Mann gesehen, der sich behutsam von humanistisch-reformkatholischen Voraussetzungen einer reformatorischen Erkenntnis des Evangeliums zuwendet. Er wird als aktiv handelnde Persönlichkeit gewürdigt, der die Tragweite seiner Entscheidung für die Reformation erkannte, und der dem militärisch-politischen Druck des Kaisers erlag. Dies bleibt doch wohl das entscheidende Faktum. Für eine unparteiische Beurteilung eines Hermann von Wied und seines Reformationsversuches scheint die Zeit noch nicht reif zu sein.

*Swisttal*

*Heiner Faulenbach*

## Neuzeit

Desiderius Gesterkamp OSA: *Liber Mortuorum*. Die Verstorbenen der rheinisch-schwäbischen Augustinerprovinz und der neuen deutschen Ordensprovinz 1650–1950 (= Cassiciacum Bd. XXV). Würzburg (Augustinus-Verlag) 1972. 788 S., kart. DM 148,-.

Ein weiterer Band der „wissenschaftlichen Forschungen über den hl. Augustinus und den Augustinerorden“ bringt ein Mittelding zwischen einem Nekrolog und einer Allgemeinen Augustinerbiographie. In kurzen Angaben werden fast 1800 Ordensmitglieder vorgestellt, die seit dem Ende des Dreißigjährigen Krieges bis zur Aufhebung der rheinisch-schwäbischen Provinz im Jahre 1818 und die seither bis zum Jahre 1950 dem neuen Kommissariat und der 1895 wiedererrichteten deutschen Provinz angehörten. Ein Anhang erfaßt auch die Mitglieder der elsäbischen bzw. der vorderösterreichischen Provinz, die beide im 18. Jahrhundert auf Befehl der weltlichen Herren erstanden und sich eine Reihe von Klöstern der rheinisch-schwäbischen Provinz angliederten.

Der *Liber Mortuorum* bringt nach dem Familiennamen alphabetisch geordnet Patres und Laienbrüder, Geburtsort und Datum, Profestkloster und Profesttag, Priesterweihe, Todestag und Sterbeort, dann aber aus 33 zumeist nur handschriftlichen Katalogen die Nachrichten über die Verwendung der einzelnen Ordensmitglieder, die Einträge in Kapitelsrezessen usw. So ist der Lebensweg, der Studiengang und die Aufgabe jedes Augustiners zu verfolgen. Vom literarischen Wirken der Patres wird abgesehen, nicht jedoch von der Tätigkeit in der Schule oder am Ordensstudium. Die Laienbrüder erscheinen als Koch, Schneider, Bierbrauer usw. Ein paarmal wird von ihnen berichtet, daß sie diese oder jene Kirche des Ordens erbaut oder wiederhergestellt haben. Über das Amtliche hinaus vermittelt der L. M. nur wenige Nachrichten, daß zwei Brüder als Konvertiten das Ordenskleid nahmen, daß zwei andere in ein italienisches Trappistenkloster eintreten wollten, daß einer immer wieder außerhalb des Klosters Schulden machte, ein anderer sich nach einem Schlaganfall in Geistesverwirrung erschöpfte. Die Strafen, die das Kapitel wegen verschiedener Vergehen über Priestermonche und Laienbrüder verhängte, werden im Wortlaut der Protokolle mitgeteilt. Man hat den Eindruck, daß eine gute Zucht im Orden herrschte. Ganz selten wird auch einer wegen seiner Unverbesserlichkeit entlassen. Jene, die kurze Zeit nach Ablegung der Gelübde den Orden verließen, werden nicht aufgeführt.

Ein derartiger, mit Notizen vollgepfropfter Ordenskatalog ist nicht nur für Genealogen und Familienforscher interessant. Er bietet für statistisch-soziologische Untersuchungen sichere Grundlagen und informiert bestens über die Geschichte dieser großen Ordensprovinz, die von Freiburg in der Schweiz bis nach Erfurt reichte. Seine Benützung wird erleichtert durch mehrere Register, der Profestjahre, der Todesjahre, der Provinzialkapitel (ab 1607!) und der Orte. Wie schwierig ein Ortsverzeichnis zu fertigen ist, ist für jeden, der sich schon damit befaßt hat, bekannt.



Darum verwundert es auch nicht, wenn einige Orte wohl falsch gelesen oder irrig gedeutet wurden. So kamen wohl aus den evangelischen Dörfern Breitenholz bei Tübingen und Eschenbach bei Göppingen im 17. Jahrhundert keine Augustiner. Eschenbach ist wohl Wolframs-Eschenbach. Bei Ellwangen handelt es sich bestimmt um E. an der Jagst, nicht um das oberschwäbische Dorf. Grüningen ist bei Riedlingen (Donau) zu suchen, Haslach bei Leutkirch. Riedlingen selbst liegt nicht im Kreis Donauwörth. Berichtigungen und Nachträge schließen das wertvolle Buch ab.

*Gröbenzell*

*Hermann Tüchle*

Hermann Reifenberg: Sakramente, Sakramentalien und Ritualien im Bistum Mainz seit dem Spätmittelalter. Teilbd. 2: Seit 1671 (Reformierter Mainz-römischer Ritus und Deutsch-römischer Ritus) (= Liturgiewiss. Quellen und Forschungen 54). Münster (Aschendorff) 1972. XXIII, 895 S., kart.

Rasch auf Teilband I (vgl. diese Zeitschrift 84, 1973, 370 f.) ist nun Teilband II, mit dem das Werk abgeschlossen ist, erschienen, genauso voluminös und bis ins kleinste Detail gehend wie der erste. Während I der Untersuchung über den Werdegang der Mainzer Ritualien sowie einiger Nachbardiözesen (Würzburg und Bamberg) gewidmet ist und das Thema bis z. J. 1671 behandelt, fährt der neue Band mit der Darstellung bis zur Gegenwart fort. Auch hier wieder besonders begrüßenswert die Zusammenfassungen nach den einzelnen Abschnitten. Das beigefügte, über 100 Seiten umfassende Register schlüsselt die Materialien von I und II auf und bringt außerdem die Initien der in der Arbeit zitierten liturgischen Formeln.

Ein besonderes Anliegen des Autors war es, die Bedeutung „teilkirchlicher Liturgie“ herauszustellen. Eine solche, vom römischen Ritus unterschiedene Liturgie hat sich in der Mainzer Diözese im Gegensatz zu andern deutschen Bistümern relativ lang erhalten können. Der Autor zeigt dabei das „stetige Wechselspiel zwischen Tradition und Fortschritt“ sowie zwischen „Ortskirche“ und „Gesamtkirche“ auf.

So ist auf eine stark lokalkirchlich geprägte erste Periode beim Übergang von den handschriftlichen Quellen zu den Drucken – man möchte sagen notwendigermaßen – eine starke Vereinheitlichung festzustellen und zwar im Sinn diözesaner Uniformität. In der darauffolgenden Periode nach dem Konzil von Trient wird der Einfluß des *Rituale Romanum* sehr stark, wenn sich auch Eigenelemente, wie z. B. die Auferstehungsfeier am Karsamstag-Abend, die szenische Gestaltung am Himmelfahrtstag nach der Non und an Pfingsten (Tauben!) zur Repräsentation der Heilsgeheimnisse weiter erhalten bzw. ausbilden konnten. Erst das Deutsch-römische *Rituale* von 1950 bedeutet für Mainz einen Durchbruch, weil hier ein „beachtlicher Schritt zum volkssprachlichen Vollzug“ getan, andererseits aber auch die Bedeutung der Teilkirchen nachhaltiger zum Ausdruck gebracht wurde.

*Regensburg*

*Klaus Gamber*

Nuntiaturreports aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Die Kölner Nuntiaturreports, Bd. V, 1, Nuntius Antonio Albergati (1610 Mai – 1614 Mai). Im Auftrage der Görres-Gesellschaft bearbeitet von Wolfgang Reinhard. München/Paderborn/Wien (Ferdinand Schöningh) 1972. LVII, 1068 S., kart. DM 245,-.

Nachdem 1969 und 1971 zwei Bände mit Kölner Nuntiaturreports Ottavio Mirto Frangipani aus den Jahren 1590–1593 von Burkhard Roberg vorgelegt worden waren, fügt nun W. Reinhard zwei Halbbände an, in denen das Material aus der Zeit von Mai 1610 bis Mai 1614 gesammelt wurde. Insgesamt wirkte Albergati elf Jahre als Nuntius in Köln, nämlich von 1610 bis 1621. Hoffentlich gelingt es, die noch ausstehenden Depeschen und Weisungen möglichst rasch ebenfalls zu edieren.

In seiner Einleitung schildert der Bearbeiter Nuntius und Nuntiaturreports, die Quellen, die Akten und die Grundsätze der Edition. Was das Leben Antonio Albergatis



angeht, so kann Reinhard sich kurz fassen, da er eine Biographie des Nuntius plant. Er beschreibt aber kurz den Lebensweg dieses Mannes, der nicht in die Höhen führte, die er erwarten konnte. Obwohl er nach seiner Nuntiatur in Köln die Kreierung zum Kardinal erhoffen konnte, behandelte gerade Gregor XV., mit dem Albergati verwandtschaftlich verbunden war, ihn schlecht und schickte ihn als Collector nach Lissabon. Dessen Nachfolger Urban VIII. aber nahm ihm auch noch diese Stelle, so daß er bis zu seinem Tod im Jahr 1634 keine kurialen Aufträge mehr erhielt.

Von diesen Schatten war die Zeit als Nuntius in Köln aber noch nicht belastet. Hier ging es um kirchliche und politische Fragen. Innerhalb der Kirche mühte sich Albergati um Reformen, die er mit zahlreichen Visitationen zu fördern mußte. Er arbeitete besonders mit den drei franziskanischen Orden zusammen und unterstützte auch Missionsversuche unter den Protestanten in den Niederlanden, Nord- und Mitteldeutschland. Seine Kontakte mit dem Kölner Erzbischof waren gut, und er bemühte sich vor allem um die Gebiete, in denen dessen Macht begrenzt war wie der Lütticher Diözese. Von der Kurie ließ er sich Vollmachten geben, die diese Anstrengungen erfolgreicher zu machen vermochten. Politische Probleme wie die jüdisch-klevische Frage nahmen ebenfalls seine Aufmerksamkeit in Anspruch. Im allgemeinen ging es aber kaum um die große Politik, sondern um die Wahlen neuer Bischöfe oder die Postulation von Koadjutoren. Hier war es Aufgabe des Nuntius, die Belange Roms soweit wie möglich durchzusetzen. Auch über die Mitarbeiter des Nuntius und die finanziellen Grundlagen dieser Nuntiaten kann der Bearbeiter genaue Angaben machen.

Was die Quellen angeht, so sind nur noch circa 60 % erhalten. Vor allem die Register und Konzepte Albergatis fehlen. Aber auch um die bei ihm eingelaufenen Schriftstücke ist es schlecht bestellt, so daß W. Reinhard im wesentlichen auf die Materialien des Staatssekretariats der römischen Kurie angewiesen war. In einem besonderen Abschnitt „Aktenkunde“ werden die verschiedenen Briefarten, ihr Versand, die Sekretäre und die benutzten Chiffren analysiert. Bei den Editionsgrundsätzen schließt sich der Bearbeiter an die neueren Publikationen von Nuntiaturberichten aus Deutschland an, besonders an die von Roberg ausgearbeiteten. D. h., es wurde nur die wirkliche „Nuntiaturkorrespondenz“ ediert, und diese fast immer vollständig. Die „ergänzenden Aktenstücke“ wurden normalerweise in den Anmerkungen nachgewiesen und nur in Ausnahmefällen abgedruckt. In den Text wurde nur wenig eingegriffen, etwa durch Vereinheitlichung des Kommagebrauchs.

Dadurch entsteht ein gut lesbarer Text, der durch reiche Erläuterungen der Orte, Personen und Ereignisse aufgeschlossen wird. Kurze Inhaltsangaben halten fest, was an wesentlichen Mitteilungen im Dokument gemacht wird. Eine Karte hilft zu Anschaulichkeit, Photokopien und Handschriften zeigen, welche Übertragungsarbeit geleistet wurde. Im Unterschied zu niederländischen und belgischen Forschern, die die Kölner Nuntiaturberichte nur nach Mitteilungen über das sie interessierende Land durchgesehen hatten, wird hier der gesamte Text (jedoch ohne Anrede- und Schlußformeln) abgedruckt. Das ist zu begrüßen, zumal etliche Archivalien in so schlechtem Zustand sind, daß sie bald kaum mehr lesbar sein werden.

Der Bearbeiter hat ein Archivalienverzeichnis beigegeben, in dem sogar festgehalten wird, wo welcher Codex zitiert wird. Ein umfangreiches Register beschließt die beiden vorliegenden Halbbände, in dem man sich allerdings mehr Verweistichwörter gewünscht hätte. So wurden dort z. B. die Bischöfe unter ihren Namen aufgenommen. Da sie in den Berichten häufig nach ihrer Diözese genannt wurden, muß man zurückschlagen oder andere Hilfsmittel heranziehen, wenn man sie identifizieren will. Aber sonst sind mir kaum Versehen im Register oder Druckfehler aufgefallen – ein Zeichen dafür, mit welcher Sorgfalt gearbeitet worden ist.

Erlangen

Gerhard Müller



Klaus Jaitner: Die Konfessionspolitik des Pfalzgrafen Philipp Wilhelm von Neuburg in Jülich-Berg von 1647–1679 (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 107). Münster (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung) 1973. VIII, 345 S., kart., DM 68.–.

Die Entwicklung der konfessionellen Verhältnisse am Niederrhein führte im 17. Jahrhundert zu einem konfessionellen Kleindeutschland. Der Anfall der Länder Jülich-Berg und Kleve-Mark-Ravensberg an den Kurfürsten von Brandenburg und den Pfalzgrafen von Neuburg sowie deren alsbaldiges Eintreten für entgegenstehende Konfessionen, die in den einzelnen Landesteilen mit unterschiedlicher Dichte in Gemengelage lebten, erforderte eine vertragliche Regelung der Rechte und des Besitzstandes jeder Religionspartei im Kontext einer endgültigen Erbteilung zwischen den beiden possidierenden Häusern. Eine dezidiert preußische Betrachtung der von 1609 bis 1682 mit Unterbrechungen und vielen Wendungen beider Seiten verlaufenden Unterhandlungen zeigte wenig Einsicht in die aus katholischer Geisteshaltung fließende Politik. Durch einige Forscher ist dies in den letzten Jahren schon modifiziert worden; es sei nur an die Arbeiten von D. Coenen, A. Franzen und H. Wamper erinnert. Jaitners Untersuchung bringt diese Korrekturen ein erhebliches Stück vorwärts. Er schildert die treibenden Kräfte in der pfalz-neuburgischen Regierung, die Haltung des Pfalzgrafen, die Einflußnahmen seiner Beichtväter, die Positionen des Kaisers, der Kurie, des Kölner Erzbischofs wie auch die der Gegenspieler in Kleve, Berlin und Den Haag mit ihrem Schwanken zwischen Intransigenz und Einsicht in das politisch Mögliche. Das Ergebnis ist eine Befreiung von klischeehaften Vorstellungen über die Haltung der Hauptkontrahenten, insbesondere des Pfalzgrafen Philipp Wilhelm. Die brandenburgische Politik wird dabei nur in dem Umfang einbezogen, wie es zur Ausleuchtung der Neuburgischen Ziele erforderlich ist.

Aus dieser methodisch wie sachlich begründbaren Betrachtungsweise resultiert jedoch eine wenig Tiefe erreichende Einbeziehung der protestantisch-kirchlichen Verhältnisse. Dies kann erklärt werden aus einer unzureichenden Benutzung gedruckter – von Archivalien findet sich nichts – Protokolle von Konsistorien, Klassen und Provinzialsynoden, aus dem Übergehen der umfangreichen ortsgeschichtlichen Literatur protestantischer Herkunft wie aus der Nichtbeachtung von aufschlußreichen Arbeiten etwa derjenigen von G. von Roden über die Universität Duisburg und H. Engelbert über das *Aerarium ecclesiasticum*. Aus diesem Mangel ergibt sich eine kleine Liste von unterschiedlich wichtigen Gravamina. Die Namen evangelischer Pfarrer sind teilweise falsch notiert; wenn die Quellen abweichende Schreibweisen bieten, sollte zumindest anhand des rheinischen Pfarrerbuches von A. Rosenkranz die heute übliche Form hinzugesetzt werden. Daher lese man auf Seite 87 Löffler statt Losterus, Lüneschloss statt Leunestatt, Kohlhausen statt Kolhagen, Bockhaken statt Bockhaken, Ovenius statt Obenius, Carp aus Haan statt Carpius aus Haen; auf Seite 140 f. Erphens statt Erkens, Bantel oder Bordelius statt Bortelen; auf Seite 216, 337 Costius statt Constius; auf Seite 243 Koch statt Codius; auf Seite 272 Rebenscheid statt Rebscheid. Zu Seite 23: Nach neuerer Literatur wurde Johannes Hundius ca. Juni 1597 geboren und er war erst ab 21. 11. 1622 Pfarrer in Kontwig. Zu Seite 181, 216, 340: Martin Hundius war Professor und Prediger in Duisburg, aber nicht in Kleve. Zu Seite 216, 337: Auch Costius war im Jahr 1666 nicht mehr Prediger in Kleve. Bei der Anwesenheit dieser beiden Prediger in Kleve entgeht es Jaitner, daß die Regierung sich zwei theologisch wie politisch hervorragende Männer zur Beratung von auswärts herangeholt hatte. Zu S. 250: Undereyck hat allenfalls Labadie in Genf gesehen und gehört; ihn aber zu dessen Schüler zu machen ist falsch und steht gegen die in den Akten des Bremer Ministeriums festgehaltene Selbstauskunft, er habe Labadie nicht persönlich gekannt. Zu Seite 253, 258: Sitzungen der Moderatoren und Deputierten der Generalsynode in Orsoy und Duisburg im Jahr 1669 sind nicht zu verwechseln mit Sitzungen der Generalsynode, die in diesem Jahr gar nicht zusammengetreten ist. Zu Seite 264, 343: Seemondt (Semund) war Inspektor der Classis Duisburg; das Amt eines „Synodalpräses“ gab es nicht. Zu Seite 272: H. Schlüter war ein cand. theol. aus Wesel, aber kein Prediger aus dieser Stadt. In der zitierten Literatur wird er auch nicht als Quäcker, son-



dern als Separatist gekennzeichnet. Auf Seite 273 ist die Wendung „gewählt wurde . . . Arnold Sibel aus Elberfeld“ mißverständlich; korrekt ist nämlich, gewählt wurde . . . Arnold Sibel, Prediger in Ringenberg, gebürtig aus Elberfeld. Im Register wird das oberpfälzische Amt Weiden mit der evangelischen Gemeinde Weiden, heute Vorweiden-Lürken, Synode Aachen, gleichgesetzt.

Diese Mängel sollten nicht darüber täuschen, daß diese Studie ein mit Dank entgegen genommener Beitrag zur Klärung des konfessionellen Ausgleichs zwischen Pfalz-Neuburg und Brandenburg ist.

Bonn

H. Faulenbach

Phillips P. Moulton (Hrsg.): *The Journal and Major Essays of John Woolman* (= *A Library of Protestant Thought*). New York (Oxford University Press) 1971. XVIII, 336 S., geb. £ 4.75 net.

The *Journal* of John Woolman, the eighteenth-century American Quaker, is one of the great spiritual autobiographies of Christian history and has never been without enthusiastic readers. But hitherto they have had to manage with texts which diverge – sometimes very seriously – from Woolman's intentions. He prepared his work for publication but did not see it through the press, and heavily corrected manuscripts, representing his own revisions as well as adjustments made by an editorial committee, have made the task of ascertaining Woolman's final intention a difficult one. Professor Moulton presents a careful and convincing rationale for his approach to the editorial problems in an appendix. In the text of the edition his meticulous scholarship is pleasantly unobtrusive but supplies the great value of this volume: the assurance at last of reading (as nearly as may be known) what Woolman wrote. The text of the three essays also included is less remarkable (Moulton has not found a manuscript of the essays on slavery).

The brief introduction provides a minimal historical setting for non-specialist readers. Woolman is self-explanatory only in his own terms, and the modern reader will at least want to know of the success of his opposition to slave-owning. But the *Journal* is not in the usual sense an autobiography, still less an account of his times, and Moulton rightly refrains from trying to make it those. Woolman's selective account of himself is primarily a taste of a type of sanctity such as the Society of Friends has peculiarly nourished (though in many ways Woolman transcended his denominational background). In the best tradition of Quakerism he combined mysticism and philanthropic reforming dedication in one harmonious life-style. His accounts of his dreams, his sensitivity to animal suffering, the 'feeling' which informs both his piety and his social attitudes without a trace of sentimentality, are just as much to be noticed as his radical 'views' (in reality not to be isolated as merely cerebral) on slavery, the Indians, economic questions. In one sense Woolman was a natural product of the golden age of American Quakerism which was passing in the very years of the *Journal*. But he was also an original religious genius, drawing on the roots of his tradition at a time of severe crisis for it and in his own intellectually unassuming manner even integrating Enlightenment ideals into Quaker evangelicalism.

Moulton's introduction also comments (as Woolman seems to demand) on contemporary relevance. Woolman's modernity is striking especially in his unpretentious 'alternative life-style' and his cutting through all social conventions to basic motives and principles. Rereading him may also set some question-marks beside our modern radicalism. There is, for example, the quite straightforward simplicity of the issues as he uncovers them (from under many layers of complex evasion), and there is the derivative character of his activism. He never allowed the promotion of the cause to stand above the integrity of his personal witness – though many readers will be irritated by petty examples of scrupulousness. Woolman was in fact effective precisely by living his witness without compromise, in his own gentle variation of that Quaker tradition which in earlier days took the form of a rather



more extravagant prophetism. In that tradition are his later eccentricities, such as his travels on foot and his famous undyed clothes.

There are a few minor slips in the editing: 'to serve their turns' (p. 218) is good English idiom and emendation is uncalled for; Woolman seems to use 'character' and 'reputation' interchangeably (and so p. 50 n. 12 is misleading; cf. p. 60 n. 1, p. 103 n. 14). But the text itself is immaculate. Simple scholarly accuracy is not the only gain, for so much of Woolman is in his words, in his much-praised 'limpid' style, in the literary artistry which was by no means so 'unconscious' as admirers used to think. We now have the definitive text on which Professor Edwin Cady in 1966 said that 'proper stylistic analysis' of the *Journal* must wait. It is to be hoped that someone may soon treat us to a full study of Woolman's remarkable modification of the Quaker plain style.

Cambridge

Richard Bauckham

Norbert Trippen: Das Domkapitel und die Erzbischofswahlen in Köln 1821–1929 (= Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, Bd. 1). Köln/Wien (Böhlau) 1972. XXXI, 535 S., geb. DM 88,-.

Zur Minusbilanz des historischen und kirchengeschichtlichen Forschungsstandes des 19. Jahrhundert gehörte bis vor kurzem die Besetzung von Bischofsstühlen und Domkapiteln. Nach einer ähnlichen, mehr bistums- und personalgeschichtlich ausgerichteten Paralleluntersuchung für das Bistum Paderborn (F. G. Hohmann, Domkapitel und Bischofswahlen in Paderborn von 1821 bis 1856, von 1857 bis 1892, 1892 bis 1910, in: WZ 121 (1971), S. 365–450, 122 (1972), S. 191–282, 123 (1973), S. 215 bis 263) wird in dieser Bonner theologischen Dissertation „das unterschiedliche Interesse des Staates, . . . der verschiedenen kirchlichen Stellen, bes. des Domkapitels“ an den Kölner Bischofsstuhlbesetzungen untersucht, denn sowohl Berlin „als auch die römische Kurie betrachteten den Kölner Erzstuhl als die kirchliche Schlüsselstellung in Deutschland“ (S. IX). Im Gegensatz zur einseitigen und unzureichenden Quellengrundlage älterer Teildarstellungen stützt sich Trippen auf bisher unveröffentlichte, umfangreiche, kirchliche und staatliche Akten, in geringem Umfang auch Merseburger und römische.

Die Ursache für die späteren Schwierigkeiten sieht er in den Vorverhandlungen zur Zirkumskriptionsbulle „De salute animarum“ (1821), bei denen Berlin einer Klärung und genauen Festlegung bewußt auswich, während Rom im Vertrauen auf die Großmut des Königs glaubte, auf eine Fixierung von Einzelheiten verzichten zu können, denn beide spekulierten „auf die Manipulierbarkeit des Kapitels im Ernstfall“ (S. 250). Da die preußische Regierung hierbei de jure keine königliche Nomination erreichen konnte, versuchte sie durch Besetzung ‚ihrer‘ Kanonikate (Propst und in ungraden Monaten frei gewordene Stellen) mit staatlich gesinnten Männern, indirekt die Bischofswahl zu beeinflussen.

Bis zum Tode Friedrich Wilhelms III. erkannte die Regierung für das von dem Zusatzbreve von den Domkapiteln geforderte Feststellen ‚minder genehmer Kandidaten‘ das sog. ‚Irische Listenverfahren‘ nicht an, sondern designierte de facto den Bischof mittels ihres Wahlkommissars und ließ das Kapitel eine Scheinwahl nach kanonischen Formen vollziehen; wobei sie aber gerade in Köln mit Klemens August von Droste-Vischering („Kölner Wirren“) Schiffbruch erlitt. Auch nach 1840 blieben die aus der Vorwahl hervorgegangenen Listen bei der Regierung bis 1912 keineswegs unbeanstandet (bes. Streit um die Erzbischofswahl 1864/66), und dann mußte sich das Kapitel dem „Wunsch“ der Kurie beugen. Bei der letzten der insgesamt acht untersuchten Bischofsstuhlbesetzungen bis zum neuen Konkordat von 1929 gelang es dem Kölner Domkapitel mit Unterstützung der Berliner Regierung 1919/20 in einem für Preußen exemplarischen Fall, das Bischofswahlrecht der Kapitel vor dem römischen Zentralismus zu retten; wodurch Trippen manche Sünden der Domkapitel aus der Vergangenheit gesühnt sieht.

Dieser gelungene Erstlingsband der ‚Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte‘ gibt



ebenso Einblick in das innerkirchliche Kräftespiel, das sich an den einzelnen Persönlichkeiten und Parteien des Kapitels offenbart, wie in den vor und hinter den Kulissen stattfindenden kirchenpolitischen Machtkampf in Berlin (und Rom). Bis auf winzige Einzelheiten (Verfasserbestimmung des sog. „Roten Buches“, stärkerer außenpolitischer Einfluß auf die Regierung 1919/20 und weitere römische Quellen) ist diese Arbeit von Trippen eine der wichtigsten Darstellungen der letzten Jahre zur neueren Kirchengeschichte und kann in Umfang und Ergebnisfülle in dieser kurzen Rezension auch nicht annähernd gewürdigt werden.

Die trotz großer Liebe fürs Detail spannend zu lesende Untersuchung ist über die diözesangeschichtliche Bedeutung hinaus ein bedeutender historischer Beitrag zu der in jüngster Zeit erwachten (theologischen) Diskussion um das (überkommene) Bischofswahlrecht der Domkapitel. Für Trippen würde eine rein plebiszitär-demokratische Bischofswahl die „Erfahrungen der Kirche in ihrer Geschichte ignorieren und keineswegs alle Probleme um die Berufung des rechten Hirten für die Kirche lösen“ (S. 518).

*Bochum/Münster*

*Reimund Haas*

Karl Christian Felmy: *Predigt im orthodoxen Rußland*. Untersuchungen zu Inhalt und Eigenart der russischen Predigt in der zweiten Hälfte des 19. Jh. (= Kirche im Osten 11). Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1972. 320 S., kart. DM 46,-.

Daß die russische orthodoxe Kirche bedeutende Prediger und eine bedeutende Predigttradition besitzt, ist in Westeuropa nahezu unbekannt. Die meisten Einführungen in die Konfessionskunde der orthodoxen Kirchen erwähnen die Predigt nur am Rande oder überhaupt nicht. Dem deutschsprachigen Leser standen bisher nur drei Übersichtsdarstellungen über die Predigt der russischen Orthodoxie zur Verfügung: N. Katajew, *Geschichte der Predigt in der russischen Kirche* (aus dem Russischen übersetzt von A. Markow), Stuttgart 1889; Karl Rose, *Predigt der russisch-orthodoxen Kirche*, Berlin 1952 und R. A. Klostermann, *Predigt und Homiletik*, in: ders., *Probleme der Ostkirche*, Göteborg 1955, S. 106–161. Ferner besitzen wir eine Studie über die politische Predigt in der Sowjetunion aus der Feder von Hans Koch (in: ders., *Kleine Schriften zur Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas*, Wiesbaden 1962, S. 223–237). Felmy kommt das Verdienst zu, die erste größere Spezialuntersuchung in einer westlichen Sprache zur Geschichte der Predigt in Rußland geschrieben zu haben.

Der Verfasser wählt drei Prediger der zweiten Hälfte des 19. Jh. aus: Feofan (Govorov), Amvrosij (Ključarev) und Ioann Sergiev von Kronstadt. Feofan der Klausner (1815–1894) war ein bedeutender Vertreter des russischen Starzentumes und ist als Theologe in der russischen orthodoxen Kirche bis auf den heutigen Tag geschätzt. 1859 wurde er Bischof von Tambow, 1863 Bischof von Vladimir, 1866 zog er sich in die Stille zurück, um sich ganz dem Gebet, der Askese und der literarischen Arbeit zu widmen; die letzten 22 Jahre seines Lebens verbrachte er in strengster Klausur. In seiner Amtszeit als Bischof predigte Feofan häufiger als seine Kollegen. Seine Predigt trägt eine ausgesprochen ethische Ausrichtung. Er wurde nicht müde, seine Hörer aufzurufen und anzuleiten, an ihrem Heil mitzuwirken. Daneben betonte er aber immer wieder die alles entscheidende Bedeutung des Heilshandelns Gottes. Die Spannung zwischen synergistischen Aussagen und dem Grundsatz, daß Gott allein das Heil wirkt, wird, wie Felmy zeigt, nicht gelöst (S. 55). Die Mysterien waren Feofan als Stärkung auf dem Weg zum Heil von entscheidender Bedeutung, und es zeigt sich in seinen Predigten deutlich, wie sehr Seelsorge und Seelenführung die große Stärke seiner Verkündigung sind. Er ermahnte auch ständig zu Buße, Askese und Gebet. Die asketischen Ideale des Mönchtums sollten seiner Meinung nach für jedes christliche Leben richtungsweisend sein. Die Unwandelbarkeit der Orthodoxie war ein weiterer wichtiger Grundgedanke der Predigt Feofans. Der orthodoxe Glaube ist von Gott gestiftet, mit dem Glauben der Apostel identisch und wird „immerdar unveränderlich bleiben“, denn er steht „keinesfalls in Abhängigkeit und unter der Leitung des Zeitgeistes“ (S. 78). In keines



Menschen und in keines Engels Macht liegt es, die orthodoxe Lehre zu verändern, vielmehr muß sie unverändert erhalten werden. Feofan gehört in diesem Sinne zu den konservativsten Theologen der russischen orthodoxen Kirche der zweiten Hälfte des 19. Jh.

Amvrosij (1820–1901) war Priester in Moskau, trat nach dem Tod seiner Frau in den Mönchsstand und wurde bald darauf zum Bischof geweiht. Seit 1882 war er Bischof, seit 1886 Erzbischof von Char'kov. Seine Predigten fanden sehr großen Anklang bei allen Volksschichten, und nicht von ungefähr nannte ihn der spätere Metropolit Antonij (Chrapovickij) „den besten Prediger in Rußland“. Amvrosijs Predigten tragen einen apologetischen Charakter. Ihr Hauptanliegen ist die Auseinandersetzung mit aktuellen Zeitfragen. Amvrosij kritisierte etwa die „Verkürzung des Christentums zu einer sog. Religion der Liebe“ (S. 122 f.). Er äußerte sich kritisch zu den damals modernen Ideen über Erziehung, Stellung der Frau in der Gesellschaft, Fortschritt, Glaubens-, Gewissens- und Pressefreiheit, Ethik des Arztes, Verbrechensbekämpfung, sozialen Fragen. Er hielt all diesen Ideen die Überlegenheit der Orthodoxie über die Welt entgegen. Glaube und Vernunft, Religion und Wissenschaft brauchten für ihn keine Widersprüche zu sein, doch sollte dem Glauben unbedingt die Priorität zukommen; die Ergebnisse der Wissenschaft müßten mit den rechten Lehren übereinstimmen. Auch für Amvrosij war die Orthodoxie unwandelbar. Gefühl, Rührung (*umilenie*), geistliche und liturgische Erfahrung waren dem Prediger im übrigen wichtiger als theoretische, abstrakte Belehrungen.

Ioann Sergiev (1829–1908) war Priester in Kronstadt. Er kümmerte sich intensiv um die Bewohner der Kronstädter Elendsviertel und hatte schon früh erkannt, daß neben der Seelsorge eine wirksame materielle Hilfe für diese Menschen von größter Bedeutung ist. Von 1872 an gründete er Bruderschaften, „Häuser der Arbeitsliebe“, Nachtsytle, Pilgerherbergen; sein Beispiel fand im ganzen russischen Reich Nachahmung. Seine Predigt, die wegen ihrer Einfachheit und Aufrichtigkeit alle Kreise der russischen Gesellschaft ansprach, verstand er vor allem als eine Einführung in das orthodoxe Dogma und in die Liturgie. Der Trinitätslehre und der Christologie galt seine besondere Liebe. Gerne sprach er von der Mitwirkung des Menschen am Heil, vor allem, um ein passives Christentum zu bekämpfen; die Spannung zwischen synergistischen Aussagen und der Betonung der Alleinwirksamkeit Gottes ist bei ihm noch größer als bei Feofan. Die göttliche Liturgie verstand er als „den täglichen Dienst des Herrn an unserem Heil und dem Heil der Welt“ (S. 221), Gotteshaus und Gottesdienst waren für ihn gleichsam der „Himmel auf Erden“ (S. 222 ff.) und in der Eucharistie, zu deren Empfang er unermüdlich ermunterte, sah er die leibhaftige Vereinigung oder Vermischung der Gläubigen mit Christus.

Im letzten Hauptteil seines Buches schreibt Felmy über die politische und soziale Predigt bei Feofan, Amvrosij und Ioann. Bei allen drei Homileten findet sich die „gleiche Überzeugung von der unlösbaren Einheit von Kirche und Staat, bzw. Kirche und Volk“ (S. 251). Ioann konnte sogar die russische Gesellschaft als „Leib Christi“, Kirche und Staat als „einen lebendigen Organismus“ bezeichnen (S. 252). Für alle drei Prediger besitzt Rußland eine göttliche Sendung. Rußland ist das „neue Israel“, das „neue Zion“, aber Gott wird es auch verwerfen können, wenn es von ihm abfällt. Rußlands Kriege, z. B. der russisch-türkische Krieg (1877/78) betrachten die Prediger als „heiligen Krieg“. Der Zar ist das Abbild des himmlischen Königs. Jeden Gedanken an Demokratie und Konstitution, selbstverständlich auch an Revolution, Sozialismus und Kommunismus weisen die drei Prediger weit von sich. Sie stehen politisch extrem rechts. Die Propagierung der engen Verbindung von Thron und Altar sollte sich allerdings von 1917 an als schwerste Hypothek für die russische Kirche erweisen.

Felmy bietet eine gründliche und gut gegliederte Analyse der drei von ihm ausgewählten Prediger und gibt wertvolle Einblicke in die Verkündigung und in die Theologie der russischen orthodoxen Kirche der zweiten Hälfte des 19. Jh. Bei der schichtlichen Hintergrund allerdings mehr und Präziseres zu sagen gewesen. Die Darstellung der polemischen und apologetischen Predigten wäre über den zeitge-



entsprechenden Ausführungen der drei Prediger stehen in Felmys Buch oft nahezu im luftleeren Raum und wirken blaß und allgemein. So würde man z. B. gerne genauer wissen, gegen wen Feofan mit seinen breiten Ausführungen über die Unwandelbarkeit der Orthodoxie polemisierte (S. 78 ff.); daß es sich um polemische Predigten handelt, wird ja von Felmy ausdrücklich festgehalten (S. 85). Oder mit welchen Philosophen und philosophischen Strömungen sich Amvrosij auseinandersetzte (S. 123, 140, 154, 155). Oder wer die Trennung von Staat und Kirche in Rußland propagierte (S. 252 f.). Auch wenn sich die Prediger absichtlich allgemein ausdrücken, ist es die Aufgabe des Interpreten, die Hintergründe aufzuhellen oder dem Leser zumindest mit Literaturangaben Hinweise zu geben. Bei den Zitatnachweisen vermißt man zudem oft die Angabe des Jahres, in dem die Predigt gehalten worden ist. Doch trotz dieser Ausstellungen muß betont werden, daß es sich hier um ein wichtiges und verdienstvolles Buch handelt, das zum besseren Verständnis der russischen orthodoxen Kirche und zur Überwindung von Vorurteilen gegen sie einen wesentlichen Beitrag leistet.

*Erlangen*

*Erich Bryner*

Adolf Köberle: Karl Heim. Denker und Verkündiger aus evangelischen Glauben. Hamburg (Furche) 1973. 240 Seiten, geb. DM 19,80.

Schon jetzt erweist sich unser Jahrhundert für die Theologiegeschichte als sehr fruchtbar. Zu Anfang gleich in den zwanziger Jahren trat Karl Barth mit dem führenden Programm der dialektischen Theologie hervor. Hinzugesellte sich die Entfaltung einer Lutherrenaissance mit vielen führenden Autoren. Nach 1945 konnte dann Rudolf Bultmann seine existentialtheologisch-exegetische Schule sammeln. Zumeist aber ist noch eine vierte Gruppe von Theologen aus verschiedener Herkunft zu benennen, die durch ein bestimmtes, gemeinsames Programm zusammengehören. Man könnte sie die Kontakttheologen oder moderne Apologeten nennen, weil sie innerhalb einer säkularen Welt bemüht waren, die Botschaft neu zu deuten und zur Sprache zu bringen. Männer wie Paul Tillich, Emil Brunner und Dietrich Bonhoeffer gehören hierher. Nicht zuletzt aber muß der Name des Tübinger Theologen Karl Heim genannt werden, der in dieser apologetischen Richtung eine ganz besondere Stellung einnahm.

Der Anlaß seines 100jährigen Geburtstages am 20. Januar 1974 hat Adolf Köberle, der 1939 seine Nachfolge auf dem Tübinger Lehrstuhl antrat, zur Feder greifen lassen, um uns das Wirken dieses großen Theologen als „Denker und Verkündiger aus evangelischen Glauben“ noch einmal nahe zu bringen. Im ersten Teil der Darstellung von rund 100 Seiten wird uns Leben und Werk Karl Heims geschildert. Im zweiten Teil werden uns sieben Aufsätze dieses Theologen vorgelegt, mit denen er uns auch heute noch ganz unmittelbar anspricht.

Die Lebensdaten K. Heims umfassen die Jahre 1874–1958, die schon damit allein den Weg und die Probleme vorzeichnen, die sein Lebenswerk bestimmt haben. „Karl Heim ist in einer Zeit groß geworden, in der der Riß zwischen Gottesglaube und naturwissenschaftlicher Bildung immer tiefer aufbrach“ (38). In dieses spannungsvolle Feld trat K. Heim mit seinem apologetischen Programm (79). „Karl Heim hat die Strategie des Rückzuges auf die bescheidenen Räume von Innerlichkeit und Werterlebnis aus mehrfachen Gründen eindeutig verneint“ (81). Vielmehr hat er eine Strategie des Angriffs, so wie es seinem im Grunde irenischen Wesen entsprach, entwickelt. „Es muß vielmehr dem Weltbild des Unglaubens ein Weltbild des Glaubens gegenübergestellt werden, das genau so umfassend wie das Weltbild des Säkularismus das Ganze der Wirklichkeit umspannt“ (82). Diese Strategie des Angriffs, die dieser friedliebende Theologe entwickelte, sollte zur Versöhnung der Theologie mit den Wissenschaften dienen. In zwei Frontrichtungen hat er diese Apologetik vorgetragen und entfaltet.

Die erste Front gehörte einer bestimmten Auffassung und Darstellung von „Religionsphilosophie“ (29/37). Das literarische Werk, das hier entstand, trug mit fortschreitenden Auflagen den Titel „Glauben und Denken“. Der Glaube an die



transzendente Wirklichkeit Gottes war durch die naturwissenschaftliche und philosophische Aufklärung in Frage gestellt. Die Wissenschaftsgläubigkeit eines dreidimensionalen, statischen Weltbildes beherrschte das Feld. Dieser Weltsicht trat Heim mit dem Entwurf eines mehrdimensionalen, dynamischen Weltbildes entgegen (33/37).

An der zweiten Front führte K. Heim das Gespräch mit der modernen Naturwissenschaft (38/44). Die in diesen seinen Werken geleistete Arbeit, die dem Gespräch des Theologen mit dem Naturwissenschaftler diene, ist bis zur Stunde ein Vorbild genialer Leistung eines apologetischen Gespräches. Pascual Jordan sagte dazu: „Endlich ein Theologe, der das Gewicht und die Bedeutung der Naturwissenschaften in der heutigen Welt in voller Breite und Tiefe zu würdigen weiß“. Köberle knüpft daran die Mahnung: „Wir müssen darum unentwegt weiterschreiten, um das Gespräch zwischen christlicher Theologie und Naturwissenschaft lebendig in Gang zu halten“ (44).

Was diese Darstellung Köberles aus den sonst üblichen Biographien heraushebt, ist in dem Wesen des Mannes zu suchen, dem dieses Lebensbild gewidmet ist. Karl Heims theologisches Wirken war an jeder Stelle Mission (67), war Verkündigung (72) und war Seelsorge (77). – Es war kein weltabgewandter, abstrakter Dienst an der Wissenschaft, sondern Dienst an dem Menschen in den vielfältigen Problemen und Anfechtungen seiner Zeit.

Und das kann man denn auch den Sieben Aufsätzen entnehmen, die den zweiten Teil der Darstellung ausfüllen. Eine Einführung in das Studium der Theologie. Noch heute jedem Theologiestudenten zu empfehlen (111). Das Gebet als philosophisches Problem (124). Der Kampf gegen den Säkularismus (148). Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (167). Zeit und Ewigkeit als Hauptfrage der heutigen Eschatologie (183). Zur Frage der Wunderheilungen (207) und Die Auferstehung der Toten (224).

Daß diesem so reichen Leben und Wirken Karl Heims auch eine hilfreiche Gefährtin zur Seite stand, spricht aus der dankbaren Widmung, die Köberle dieser Arbeit mit auf den Weg gab. Es sollte gut tun, sich in einer so schnellebigen Zeit auf die Männer und Lehrer zu besinnen, die dieses unser Jahrhundert mit geprägt haben und uns Wege in die Zukunft weisen können. Karl Heim gehört mit dazu, so wie ihn uns diese Arbeit Köberles nahebringen kann.

*Berlin*

*Otto A. Dilschneider*

## Notizen

In einem Bande, der zum 65. Geburtstag von Ernst Benz erschien, sind unter dem Titel „Endzeiterwartungen zwischen Ost und West. Studien zur christlichen Eschatologie“ acht seiner Aufsätze aus den Jahren 1933–36 zusammengefaßt (Sammlung Rombach, N. F. 20. Freiburg i. Br., Rombach, 1973, 266 S., geb. DM 58,-). Das Verbindende in ihnen ist der eschatologische Aspekt. Die Beiträge behandeln sonst verschiedene Gegenstände aus sieben Jahrhunderten. Den Anfang bildet eine Studie über die Geschichtstheologie der Franziskanerspiritualen, die zweite Studie gilt dem Geschichtsbewußtsein Jacob Böhmes und der von ihm angeregten Kreise, die dritte der Geschichtsanschauung von Hugo von St. Victor bis Jung-Stilling. Die sich anschließenden Aufsätze behandeln Fragen der russischen Kirchengeschichte, von denen „Jung-Stilling und die deutsche Auswanderung nach Rußland“ und „Ein Unionsversuch unter Peter d. Gr.“ in einem kleinen in Riga erschienenen Blatt veröffentlicht wurden, die weiteren jedoch über A. H. Franckes Einfluß in Rußland und über die Eschatologie Vladimir Solov'evs im Jahrbuch „Auslandsdeutschtum und ev. Kirche“ und im „Kyrios“ Band I zu finden sind.

So nützlich eine Zusammenfassung älterer Arbeiten unter einem gemeinsamen Blickpunkt sein kann, würde die Sammlung solcher Aufsätze für den Benutzer noch nützlicher sein, wenn die in den letzten 40 Jahren zu den speziellen Fragen erschie-



nene Literatur wenigstens in einem Nachtrag aufgeführt worden wäre. Mit neuen Überschriften allein ist es nicht getan. Denn erklärlicherweise ist manches in diesen Arbeiten überholt. Teilweise sind Quellen herausgegeben worden, die damals nicht herangezogen werden konnten, teilweise sind Monographien veröffentlicht worden, die in diesem Zusammenhang berücksichtigt werden müssen. Wenn die einzelnen Aufsätze nicht auf den heutigen Stand gebracht werden konnten, so mußte doch angegeben werden, daß die Forschung weitergegangen ist.

Münster

R. Stupperich

Bildbände sind heute „in“. Einen Bildband besonderer Art gibt A. Zumkeller in Verbindung mit dem verstorbenen N. Teeuwen heraus: *Die Stiche, die A. Höggmayr um 1731 von allen deutschen Augustinerklöstern besorgen ließ und ziemlich gleichzeitig in zwei Werken herausgab (A. Höggmayr, Monasteria ordinis FF. Eremitarum S. Augustini per Germaniam aeri incisa Augustae Vindelicorum a Johanne Matthia Steidlin sine loco et anno [ca. 1731]. Würzburg (Augustinus-Verlag) 1974. XXIV S. und 98 Stiche, geb. DM 59,-)*. Höggmayr war ein sehr interessierter und fleißiger Ordenshistoriker, der verschiedene Ämter in der bayerischen Provinz und am Ordensgeneralrat in Rom innehatte. Die 98 Stiche bringen Klöster und Kirchen, aber auch Karten der Ordensprovinzen, Grabsteine, Inschriften und Siegel, darunter manches, was längst untergegangen ist (die alte gotische Augustinerkirche in Regensburg, das Kloster in Oberndorf vor dem barocken Umbau u. a.). In recht geschmackvoller Aufmachung ist das mit einer gediegenen Einleitung versehene Werk ein ansprechendes Gegenstück und eine gute visuelle Ergänzung zu der in dieser Zeitschrift besprochenen wissenschaftlichen Ordensgeschichte von A. Kunzelmann.

Gröbenzell

Hermann Tüchle

In einer kurzen Studie (Marburg 1529 – Eine verpaßte Gelegenheit? Zur Interpretation der letzten Sitzung des Marburger Gesprächs durch Walther Köhler. [= Oberurseler Hefte, Studien und Beiträge für Theologie und Gemeinde, Heft 1] Oberursel [Oberurseler Hefte] 1974, 30 S., kart., DM 2,80) weist Gottfried Hoffmann W. Köhlers Versuch, in der letzten Sitzung des Marburger Gesprächs eine verpaßte Chance für eine Union zwischen Luther und den schweizerischen Theologen in der Abendmahlslehre zu sehen, zurück durch den Nachweis, daß entscheidende Textpassagen der Mitschrift der Verhandlungen im Itinerar Hedios nicht Luther, sondern Oekolampad zuzuweisen sind; dieses Ergebnis führt zu einer akzeptablen Neufassung des Köhlerschen Versuches, den Gesprächsverlauf der Sitzung zu rekonstruieren.

Bonn

H. Faulenbach

Als Versuch, ein wenigstens kurzfristig bestimmendes Grundprofil der dänischen akademischen Theologie der Zeit um 1840 zu erheben, stellt sich die Arbeit von Jens Holger Schjørring dar: *Teologi og Filosofi. Nogle analyser og dokumenter vedrørende hegelianismen i dansk teologi* (Kopenhagen [Institut for Kirkehistorie / G. E. C. Gads Forlag] 1974, 66 S., kart. ISBN 87 12 78920 8). Sch. ist der Meinung, „daß die universitätstheologische Entwicklung dieser Jahre ein Ganzes darstellt, innerhalb dessen jeder einzelne zum Akteur in einem Zusammenspiel wird, das nicht als nationale Angelegenheit verstanden werden kann, sondern als Folge eines Einflusses aus Deutschland gesehen werden muß“ (S. 7), nämlich der zeitgenössischen spekulativen Theologie der Hegelianer und der Tübinger Schule, bis dieser Einfluß unter der Schockwirkung der in Deutschland aufbrechenden radikalen Kritik ins Außenseitertum verwiesen wird. Zur exemplarischen Illustration dessen bringt Sch. vier, jeweils durch die Veröffentlichung bislang unpublizierten Briefmaterials ergänzte Kurzanalysen, und zwar zur frühen Wirksamkeit von C. E. Scharling und H. L. Martensen sowie zu A. F. Beck und P. M. Stilling. Bemerkens-



wert ist das Gewicht, das er dabei dem deutschen Einfluß auf Scharling und Martensen für die Zeit vor 1842 beimißt.

Lohmar

K. Schäferdiek

Berichtigung zu Jahrgang 84 (1973) S. 110.

Einer neuen Nachricht von Prof. Dr. M. Boháček-Prag (26. IX. 1973) entnehme ich, daß ich seine frühere Auskunft mißverstanden habe. Die Hs. der *Meditatio mortis* Ruperts von Deutz befindet sich nach wie vor in Königswart/Kynžvart und keineswegs in Olmütz.

Köln/Bonn

Matthäus Bernards

## Zeitschriftenschau

### Archivum Franciscanum Historicum

64 (1971)

S. 285–302: Venantius Willeke, O.F.M., Franziskanerverehrung in Nordbrasilien (Darstellung der Ausdehnung des Franziskanerkultes in Nordbrasilien vom 17. bis zum 20. Jhd. Besonders bei Totenfeiern hat die Verehrung des Hlg. Franziskus Eingang gefunden. Auffallend ist die Nähe des Franziskus- zum Christus-Bild). S. 303–336: Celestino Piana, O.F.M., Il Beato Bernardino Caimi da Milano. Un epigono della predicazione Bernadiniana nell'ultimo Quattrocento (Synoptischer Vergleich der „Sermones de tempore e de articulis fidei“ von San Bernardino Caimi von Mailand mit parallelen Texten von San Bernardino de Siena). S. 337–366: F. A. H. van den Hombergh, Ein unbekannter Brief des Joh. Brugman über die Observanz (Das 1970 aufgefundene Schriftstück Joh. Brugmans – vermutlich ein Brief – gibt Aufschluß über die ersten 47 Lebensjahre dieses bedeutenden Franziskaners und über den Kölner Streit zwischen Observanten und Konventualen um 1460). S. 367–580: Willliell R. Thomson, Checklist of Papal Letters relating to the Orders of St. Francis: Innocent III – Alexander IV. (Auszüfhrliche, aber nicht vollständige chronologische Liste aller offiziellen Dokumente der päpstlichen Kanzlei von Innozenz III. bis Alexander IV., sofern sie das Werk des Hlg. Franziskus oder seiner Nachfolger betreffen).

65 (1972)

S. 20–65: Kajetan Esser O.F.M., Über die Chronologie der Schriften des Hlg. Franziskus (So unsicher wie die Chronologie des Lebens des Franziskus bleibt auch die Chronologie seiner opuscula. Der Vf. vermag nur ca.  $\frac{2}{3}$  des Gesamtwerkes genauer zu datieren). S. 66–106: Theophile Desbonnets, O.F.M., La Légende des Trois compagnons. Nouvelles recherches sur la généalogie des biographies primitives de Saint Francois (Die bekannte „Legende von den drei Gesellen“ aus dem Leben des Franziskus wird mit zahlreichen Parallelen verglichen und auf ihren historischen Kern hin untersucht). S. 157–224: Pierre Peano, O.F.M., Les Chroniques et les débuts de la réforme des Récollets dans la Province de Provence (Darstellung der Anfänge der Reformbewegung der Récollets Anfang des 17. Jhdts. in der Provence, mit einem angehängten Dokumentationsteil). S. 258–285: Clement Schmitt, O.F.M., Le nécrologe des Récollets de Ehl (1630–1790) (Der Nekrolog aus dem angegebenen Zeitraum gibt in seinem Vorwort Auskunft über das Klosterleben und die Geschichte der Récollets von Ehl im Elsaß). S. 389–414: Théophile Desbonnets, O.F.M., Un rituel franciscain de 1458 (Veröffentlichung eines fünfteiligen franziskanischen Rituals aufgrund einer Abschrift von 1458).

66 (1973)

S. 3–48: Giancarlo Andenna, Primi insediamenti francescani a Novara (sec. XIII–XIV) (Entwicklung der franziskanischen Einsetzung und Priesterweihe im



13. und 14. Jhdt. in Novara. Im Anhang Vorstellung der Quellen bis ins 17. Jhdt.). S. 49–109: Eric Doyle, O.F.M., William Woodford's „De dominio civili clericorum“ against John Wyclif (Historische Einführung in Woodfords Schrift „De dominio . . .“ von 1376, die wegen Wyclifs Theorie von Herrschaft, Recht und Eigentum der Kirche gerichtet ist, und Abdruck derselben). S. 110–141: Severino Gori, O.F.M., *Le Lettere inedite di Luca Wadding ad Antonio Caracciolo e la riforma liturgica di Urbano VIII* (Veröffentlichung von elf im Febr. 1972 in Neapel aufgefundenen Briefen Waddings aus den Jahren 1629–1639 über verschiedene, unter Urban VIII eingeführte liturgische Reformen). S. 142–185: Achilles Meersman, O.F.M., Documents pertaining to the Return of the Franciscans to Burma in the Archdiocesan Archives of Madras-Mylapore (India) (Darstellung der Kirchengeschichte Burmas im 17. und 18. Jhdt. und Veröffentlichung von Dokumenten über die Rückkehr der Franziskaner nach ihrer Ausweisung am Anfang des 19. Jhdts.).

S. 186–201: Venantius Willeke, O.F.M., Volksmissionare unter Goldsuchern (1747–1768) (Die beiden franziskanischen Volksmissionare Manuel de Sta. Ursula und Manuel de Sta. Ana haben in Brasilien im angegebenen Zeitraum mit der Verkündigung des Evangeliums die Feindschaften und Verbrechen unter den Goldsuchern zu bekämpfen versucht).

*Heiko A. Oberman / Reinhold Mokrosch*

### Byzantinische Zeitschrift

64 (1971)

S. 330–350: P. Grossmann, Zur Datierung der frühen Kirchenanlagen aus Faras (gegen die Frühdatierungen von Michalowski u. a.; Bemerkungen zu der spärlichen Verbreitung des Christentums in Oberägypten – und daher auch in Nubien – im 5. Jh.).

65 (1972)

S. 9–34: K. Treu: Byzantinische Kaiser in den Schreibernotizen griechischer Handschriften (Katalog, nach Kaisern geordnet; Kaisername im Kolophon relativ selten, dient nicht der genauen Datierung; angeregt durch Bauinschriften u. ä.; Bibliotheksregister). S. 40–56: F. W. Deichmann, Das Oktogon von Antiochia: Heroon-Martyrion, Palastkirche oder Kathedrale? (Lage, Bestimmung, Weihe des Oktogons; Vergleich mit Konstantinopel; Oktogon war Kathedrale, blieb aber mit der „alten Kirche“ eng verbunden; Bindung der Raumform an einen bestimmten Zweck hat es nicht gegeben). S. 334–338: C. A. Trypanis, Three new early byzantine hymns (aus Cod. Sinaiticus 864, s. IX–X; Zeit: ca. 500). S. 364–374: J. D. Breckenridge, Evidence for the nature of relations between Pope John VII and the byzantine Emperor Justinian II (Wandmalereien in der Kirche S. Maria Antiqua in Rom, Concilium Quinisextum, Münzen Justinians II.).

66 (1973)

S. 273–307: R. Riedinger, Der Physiologos und Klemens von Alexandria (Zitate des Physiologos in dem Teil der Erotapokriseis des Ps.-Kaisarios, für den die Benutzung der Hypotyposen des Klemens nachgewiesen ist; Datierung des Physiol.: Ende 2. Jh.)

67 (1974)

S. 74–91: A. Cameron, Demes and factions („So the so-called ‚demes‘ of the Blues and Greens are a myth . . . they are . . . nothing more than the members of the Blue and Green fan clubs“ (S. 91). S. 92–100: Y. Christe, Apocalypse et interprétation iconographique: quelques remarques liminaires sur les images du Règne de Dieu et de l'Église à l'époque paléochrétienne (Zusammenhang der Ikonographie mit dem Verständnis der Apokalypse im 4.–6. Jh.). S. 101–109: J. D. Breckenridge, Apocrypha of early Christian portraiture (Acta Joh. 26–29 und die Anfänge christlicher Porträts).

*W. Schneemelcher*



## Rivista di Archeologia Cristiana

Anno XLVII (1971)

S. 169-278: A. Nestori, La catacomba di Calepodio al III miglio dell'Aurelia vetus e i sepolcri dei papi Callisto I e Giulio I (la parte) (ausführlicher Grabungsbericht über den Teil, in dem Callist beigelegt war; viele Inschriften). S. 281-330: S. Spain Alexander, Studies in Constantinian Church Architecture (Katalog der von Konstantin und in seiner Zeit gebauten Kirchen unter den Gesichtspunkten, welche topographische Lage sie hatten und wie es mit Atrium oder Vorplatz aussah).

Anno XLVIII (1972) (= Miscellanea in onore di Luciano de Bruyne e Antonio Ferrua S.J., I).

S. 43-78: H. Brandenburg, Ein verschollener Mailänder Sarkophag (umfassender Nachweis, daß der in den dreißiger Jahren im Handel befindliche Sarkophag nicht altchristlich ist; Inschrift: Diehl Nr. 3413). S. 115-141: G. Dumeige, Le Christ médecin dans la littérature chrétienne des premiers siècles (sammelt und bespricht alle Stellen in der griechischen christlichen Literatur des 2. und 3. Jh., an denen von Christus als Arzt die Rede ist). S. 193-233: A. Nestori, La catacomba di Calepodio al III miglio dell'Aurelia vetus e i sepolcri dei papi Callisto I e Giulio I (2<sup>a</sup> parte) (Fortsetzung des Grabungsberichtes).

Anno XLIX (1973) (= Miscellanea in onore di Luciano de Bruyne e Antonio Ferrua S.J., II)

S. 33-44: S. Spain Alexander, Studies in Constantinian Church Architecture (Fortsetzung von 47, 1971, S. 281-330; topographische Aspekte; Analyse der konstantinischen Kirchenbauten und ihrer Einordnung in die Städte; Unterschiede Rom - Konstantinopel). S. 87-109: Y. Christe, Victoria - Imperium - Judicium - un schème antique du pouvoir dans l'art paléochrétien et médiéval (Gegensatz von praesentischer und futurischer Eschatologie; Wirkung in der Ikonographie). S. 171-182: P. Franke, Bemerkungen zur frühchristlichen Noe-Ikonographie (Noah in der Katakombenmalerei als Bußsymbol, vgl. Cyprian; damit zusammenhängend Vorstellung der Kirche als Arche; in der Taube kommt ein baptismaler Akzent hinzu). S. 211-269: A. Quacquarelli, L'Ogdoade patristica e suoi riflessi nella liturgia e nei monumenti (zur Zahlensymbolik, vor allem zur Symbolik der „Acht“; Übersicht über patristisches und liturgisches Material sowie über die Belege in der altchristlichen Kunst). S. 301-309: J.-M. Sauget, Saint Grégoire le Grand et les reliques de Saint Pierre dans la tradition arabe chrétienne (cod. Sinaiticus arab. 542, s. IX-X., enthält einen Text, der dem von Garitte entdeckten georg. Text-Cod. Athous Ivron 9, entspricht und mit dem Pratum spirituale des Joh. Moschus zusammenhängt). S. 311-360: V. Saxer, Le manuscrit 1275 de la Bibliothèque governativa de Lucques, Sacramentaire Grégorien du groupe de Fulda X<sup>e</sup> siècle (Interpretation der Miniaturen der Handschrift; Herkunftsfrage: Fulda oder Mainz; Texte). S. 375-384: C. Vogel, Vulneratum caput. Position d'Innocent I<sup>er</sup> (402-417) sur la validité de la chirotonie presbytérale conférée par un évêque hérétique (2 Briefe von Innocent I. im Fall Bonosus).

W. Schneemelcher

## The Journal of Theological Studies

N.S. XXIII (1972)

S. 16-64: S. Brock, Studies in the Early History of the Syrian Orthodox Baptismal Liturgy (Vergleich der ordines des „Severus“, „Timotheos“, „Jakob von Serugh“, „Basilius“; Zusammenhang der verschiedenen ordines; Einfluß der eucharistischen Liturgie). S. 65-81: A. Hudson, A Lollard Compilation on the Dissemination of Wycliffite Thought (zu den unter dem Titel Floretum oder Rosarium Theologie überlieferten „alphabetical, theological common-place books“, Handschriften; es handelt sich um ein Handbuch „drawn up by university followers of Wyclif for Lollards, relying upon the Latin writings of the 'Doctor Evangelicus'“



S. 80 f.). S. 132–135: H. Chadwick, *The Origin of the Title 'Oecumenical Council'* (außerchristliche Parallelen im Sprachgebrauch; Frage, ob bei Übernahme dieses Begriffes die Steuerfreiheit eine Rolle spielte?). S. 135–144: P. Rousseau, *Blood-Relationships among Early Eastern Ascetics*. S. 144–154: R. Y. Ebied – L. R. Wickham, *A Note on the Syriac Version of Athanasius' Ad Epictetum in Ms. B. M. Add. 14 557* (die syrische Version geht nicht auf einen stark abweichenden griechischen Text zurück – gegen Lebon). S. 351–373: E. D. Hunt, *St. Silvia of Aquitaine. The Role of a Theodosian Pilgrim in the Society of East and West* (Palladius, *Hist. Laus.* 55; Palästina-reise um 394; Zusammenhang mit Rufin, Hieronymus und später Johannes Chrysostomos). S. 374–406: B. N. Dumville, *Liturgical Drama and Panegyric Responsory from the Eighth Century? A Reexamination of the Origin and Contents of the Ninth-Century Section of the Book of Cerne*. (Untersuchung von zwei Texten aus dem *'Prayer Book of Aedelwald the Bishop'* – so der Titel in der Ausgabe von A. B. Kuypers, 1902; die Hs. ist eine Abschrift, die Texte sind aus dem 8. Jh.). S. 407–419: A. Hudson, *A Lollard Mass*. (aus den Verhandlungen des Bischofs Waltham von Salisbury gegen einen Lollarden).

#### N. S. XXIV (1973)

S. 74–84: C. C. Richardson, *A New Solution to the Quartodeciman Riddle* (zwei verschiedene Gruppen von Quartadezimanern). S. 85–100: G. C. Stead, *'Eusebius' and the Council of Nicea* (Standpunkt der beiden Eusebii nicht so weit von einander entfernt; Eustathius bei Thdt. h. e. I 8). S. 101–122: A. Heron, *The Two Pseudo-Athanasian Dialogues against the Anomoeans* (Auseinandersetzung mit Chr. Bizer, *Studien zu pseudathanasianischen Dialogen*; Dial. I und II gehören vielleicht doch einem Autor; Verhältnis zu [Ps. –] Didymus, *De Trinitate*). S. 123–142: J. O'Higgins, *Archbishop Tillotson and the Religion of Nature* (das religiöse Klima im England des 18. Jh. geht auch auf die apologetische Methode Tillotsons zurück). S. 380–404: C. P. Hammond, *Some Textual Points in Origen's Commentary on Matthew* (Einfügungen, Auslassungen, Umstellungen). S. 405–423: R. D. Sider, *On Symmetrical Composition in Tertullian* (vor allem *Apologeticum*; thematische Symmetrie). S. 424–442: T. D. Barnes, *Porphry Against the Christians: Date and the Attribution of Fragments* (Datierung eher Anfang des 4. Jh. als Ende des 3. Jh.; Frage der Zuweisung der Fragmente). S. 443–455: J. Barns – H. Chadwick, *A Letter Ascribed to Peter of Alexandria* (Historische Einleitung; Text und Übersetzung des Briefes an Apollonius von Lycopolis nach Cod. Paris, copt. 131<sup>1</sup> fol. 1). S. 456–480: E. D. Hunt, *Palladius of Helenopolis: A Party and its Supporters in the Church of the Late Fourth Century* (die Stationen des Weges des P. werden in Zusammenhang mit den Kontroversen der Zeit nachgezeichnet: Jerusalem, Ägypten, Bithynien und Rom; origenistischer Streit; Kampf um Johannes Chrysostomos). S. 481–491: H. E. J. Cowdrey, *Cardinal Peter of Albano's Legatine Journey to Cluny (1080)* (Historische Einleitung: Kampf der Bischöfe gegen die Exemption von Cluny; neuer Text nach den 4 Hss.). S. 505–511: R. P. C. Hanson, *The ORATIO AD SANCTOS Attributed to the Emperor Constantine at the Oracle at Daphne* (aufgrund von Or. c. 18 schlägt H. eine Datierung nach 362 vor).

#### N. S. XXV (1974)

S. 27–40: R. J. Bauckham, *The Great Tribulation in the Shepherd of Hermas* (Hermas und die Apokalyptik). S. 41–74: H. Chadwick, *John Moschus as his Friend Sophronius the Sophist* (Überlieferung des *'Pratum Spirituale'*; Lebensweg des Moschus und des Sophronius; Einordnung in die theologischen Kämpfe der Zeit). S. 75–92: P. Henry, *Initial Eastern Assessments of the Seventh Oecumenical Council* (Theodor Studites; Chronographie des Theophanes). S. 98–105: P. Nautin, *Les Citations de la 'Prédications de Pierre' dans Clément d'Alexandrie, Strom. VI, V, 39–41*. (Interpretation der drei Fragmente; Vorschläge für Textverbesserung; Kerygma Petrou ist nicht judenchristlich). S. 117–124: G. J. Cuming, *Egyptian Elements in the Jerusalem Liturgy* (ägyptischer Einfluß auf die



Jakobus-Liturgie ist stärker als oft angenommen). S. 129–140: A. Hudson, A Lollard Compilation in England and Bohemia (Weiterführung der Arbeit JThSt NS. XXIII, 1972, S. 65–81; neue Handschriften).

W. Schneemelcher

### Theological Studies

28 (1967)

S. 439–480: Robert E. McNally, S.J., The Ninety-five Theses of M. Luther: 1517–1967 (Vergleich der Thesen 13–16, 62–68, 82–95 mit den sozialen und geistlichen Intentionen der Ablasslehre im 13. Jhdt. und unter Clemens VI. [Bulle „Unigenitus Dei Filius“] und unter Sixtus IV. Darstellung der ekklesiologischen Kritik Luthers und Analyse der Reaktionen Albrechts, Tetzels, Ecks und Cajetans auf diese Kritik). S. 481–518: Jared Wicks, S.J., Martin Luthers Treatise of Indulgences (Auslegungsgeschichte des ‚tractatus de indulgentiis‘, WA 1; 65 ff., und kommentierende englische Übersetzung). S. 519–530: Arthur Carl Piepkorn, A Lutheran Theologian Looks at the 95 Theses in 1967 (Neben der kirchengeschichtlichen Bedeutung muß vor allem der seelsorgerlichen Bedeutung der Thesen Beachtung geschenkt werden. Der Vf. versucht das anhand einer Analyse des Begriffs der Reue in den ersten Thesen). S. 531–548: John W. O'Malley, S.J., Historical Thought and the Reform Crisis of the early 16<sup>th</sup> century („Das Geschichtsverständnis einer Zeit bestimmt ihr an der Tradition orientiertes Reform-, bzw. Restaurationsbedürfnis.“ Diese These wird an Giles von Viterbo (1469–1532) konservativem Werk nachgewiesen und mit der Reformkrise der Kirche am Anfang des 16. Jhdts. historisch konfrontiert).

29 (1968)

S. 417–443: David M. Stanley, S.J., Contemplation of the Gospels, Ignatius Loyola and the Contemporary Christian (Die Meditation des irdischen Jesus nach den Exerzitien Loyolas ist auch für den modernen Christen relevant. Die Debatte über Heilsgeschehen und irdischen und erhöhten Christus findet hier ihren einheitlichen Ausdruck). S. 444–471: Joseph F. Mitros, S.J., The Norm of Faith in the Patristic Age (Das Konzept von Schrift und Tradition als Norm des Glaubens hat in der alten Kirche eine Entwicklung durchgemacht: von der Predigt und Katechumenenlehre am Ende des 2. Jhdts. über die liturgischen Bekenntnisse im 3. Jhdt. bis zu den Synoden- und Konzilsentscheidungen im 5. Jh.). S. 752–762: Robert E. McNally, S.J., Freedom and Suspicion at Trent: Bonuccio and Soto (Analyse des Reformgedankens Bonuccios in seiner Rede am 8. IV. 1546, Iv. Sessio, und Darstellung der Ereignisse um die Entgegnung des konservativen Dominikaners Soto vom 13. bis 18. IV.).

30 (1969)

S. 108–112: Hans J. Hillerbrand, Martin Luther and the Bull ‚Exsurge Domine‘ (In Fortführung der Arbeiten von H. Roos untersucht der Vf. nochmals die Quellen der 41 Lutherzitate in der Bulle ‚Exsurge Domine‘ mit dem Ergebnis, daß mindestens 12 Zitate nicht auf Luther zurückzuführen sind. Der Bulle ging es also weniger um eine ernsthafte Widerlegung als vielmehr um eine öffentliche Verketzerung Luthers).

31 (1970)

S. 512–522: Gerald O'Collins, S.J., Thomas Aquinas and Christ's Resurrection (Interpretation von S. th. III, 53. 55. 56).

32 (1971)

S. 278–289: George H. Tavard, ‚Hierarchia veritatum‘: A Preliminary Investigation (Die Aufforderung des Ökumenismus-Dekrets c. 2, n. 11 des II. Vaticanum, sich in der Ökumene an die kathol. Lehre von einer Wahrheitshierarchie zu erinnern, hat verschiedenste Auslegungen erfahren). S. 431–464: Michael Azkoul, Sacerdotium et Imperium: The Constantinian Renovatio according to the Greek Fathers (Der konstantinische Gedanke sowohl eines Imperiums als auch eines



Sacerdotiums entsprach der griech. Logos-Theologie: Nach ersterem galt der Kaiser als ‚logos inferior‘ bzw. ‚deuteros theos‘, nach letzterem galt das Reich als christologische Einheit der göttlichen und menschlichen Natur Christi). S. 627–646: Nicolaas Appel, S.J., *The New Testament Canon: Historical Process and Spirits* Whitniss (Die Probleme der Schriftautorität und der Heilsgesch. beherrschten den Kanonisierungsprozeß des Neuen Testaments).

33 (1972)

S. 716–734: William J. Courtenay, *Nominalism and Late Medieval Thought: A Bibliographical Essay* (Literaturbericht seit 1948, mit bes. Betonung Ockams, des Ockamismus, des Augustinismus und der Zisterzienser).

34 (1973)

S. 36–52: William Vandermark, *Natural Knowledge of God in Romans: Patristic and Medieval Interpretation* (Die Auslegungsgeschichte von Rö. 1, 18 ff. von Origenes bis Thomas bezeugt, daß die ‚natürliche‘ Gotteserkenntnis immer christologisch und unter Voraussetzung der Offenbarung verstanden wurde). S. 103–113: Charles Kannengiesser, S.J., *Athanasius of Alexandria and the Foundation of Traditional Christology* (Athanasius Christologie gründet in seiner Anthropologie – dargestellt in ‚Contra gentes‘ und ‚De incarnatione‘). S. 203–226: Jean-Marc Laporte, S.J., *The Dynamics of Grace in Aquinas: A structural Approach* (Auslegungsversuche der Gnadenlehre Thomas nach der strukturalistisch-linguistischen Interpretationsmethode). S. 227–250: Carl J. Peter, *Dimensions of ‚Ius divinum‘ in Roman Catholic Theology* (Untersuchung des ‚Ius divinum‘ und der Formel ‚de iure divino‘ in der gegenwärtigen Diskussion [Küng], im Mittelalter und in Trient mit dem Ziel der Behauptung des Primats gegen den Angriff Küngs). S. 287–294: J. Edgar Bruns, *The ‚Altercatio Jasonis et Papisci‘, Philo, and Anastasius the Sinaite* (Rekonstruktion des verlorenen Dialogs zwischen einem Judenchristen Jason und einem alexandr. Juden Papiscus aus Hinweisen und Parallelen bei Origenes und Anastasius).

*Heiko A. Oberman / Reinhold Mokrosch*

## Bei der Redaktion eingegangene Bücher

(Besprechungen vorbehalten)

- Gottfried Hoffmann: *Marburg 1529 – Eine verpaßte Gelegenheit?* Zur Interpretation der letzten Sitzung des Marburger Gesprächs durch Walther Köhler. (= Oberurseler Hefte, Studien und Beiträge für Theologie und Gemeinde, H. 1). Oberursel (Oberurseler Hefte) 1974. 30 S., kart. DM 2.80.
- Günter Henke: *Die Anfänge der evangelischen Kirche in Bayern. Friedrich Immanuel Niethammer und die Entstehung der protestantischen Gesamtgemeinde.* (= *Ius ecclesiasticum* 20). München (Claudius-Verlag) 1974. 448 S., gelumbeckt.
- Ackermann-Gemeinde: *Tausend Jahre Bistum Prag 973–1973. Beiträge zum Millennium* (= *Institutum Bohemicum* I). München (Ackermann-Gem.) 1974. 520 S., geb. DM 42,-.
- T. J. van Bavel OSA: *Christ in dieser Welt. Augustinus zu Fragen seiner und unserer Zeit.* Würzburg (Augustinus-Verlag) 1974. 172 S., kart. DM 18,40.
- F. T. Bos: *Luther in het Oordeel van de Sorbonne.* Amsterdam (Graduate Press) 1974. 281 S., kart. Hfl. 28,-.
- Neithard Bult: *Untersuchungen zu den Klosterreformen Wilhelms von Dijon (962–1031)* (= *Pariser Historische Studien* 11). Bonn (Röhrscheid) 1973. 330 S., kart. DM 49,50.
- Gabriel Busch OSB: *Sankt Anno und seine viel liebe statt. Beiträge zum 900jährigen Jubiläum. Siegburg* (Reckinger & Co.) 1975. 624 S., 200 Bilder, kart. DM 36,-.



- Engelbert Maximilian Buxbaum: *Petrus Canisius und die kirchliche Erneuerung des Herzogtums Bayern (1549–1556)* (= Bibliotheca Instituti Historici S. I. Vol. XXXV). Roma (Institutum Historicum) 1973. XXXII, 310 S., kart.
- Mario Caravale: *La finanza pontificia nel Cinquecento: le province del Lazio* (= Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza dell' Università di Camerino). Napoli (Jovene Editore) 1974. 188 S., kart. L. 4.000.
- Henry Chadwick: *Betrachtungen über das Gewissen in der griechischen, jüdischen und christlichen Tradition* (= Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 197). Opladen (Westdeutscher Verlag) 1974. 19 S., kart. DM 5,-.
- Eusèbe de Césarée, *La préparation évangélique. Introduction générale. Livre II: Introduction, texte grec, traduction et commentaire par Jean Sirinelli et Edouard des Places SJ* (= Sources chrétiennes 206). Paris (Les Editions du Cerf) 1974. 338 S., kart. FF 89,-.
- William Farr: *John Wyclif as legal Reformer* (= Studies in the History of Christian Thought X). Leiden (Brill) 1974. 187 S., geb. Hfl. 48,-.
- Hermann Josef Frede: *Ein neuer Paulustext und Kommentar. Band II: Die Texte* (= *Vetus Latina*, Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 8). Freiburg (Herder) 1974. 413 S., brosch. DM 92,-.
- Paul Gallay (Hrsg.): *Grégoire de Nazianze: Lettres Théologiques. Introduction, Texte critique, traduction et notes par Paul Gallay avec la collaboration de Maurice Jourjon* (= Sources chrétiennes 208). Paris (Les Editions du Cerf) 1974. 128 S., kart. FF 38,-.
- Elisabeth Gössmann: *Antiqui und Moderni im Mittelalter. Eine geschichtliche Standortbestimmung* (= Münchner Universitätsschriften-Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, Neue Folge 23). München (Schöningh) 1974. 158 S., kart. DM 26,-.
- Scott H. Hendrix: *Ecclesia in Via. Ecclesiological Developments in the Medieval Psalm Exegesis and the Dictata Super Psalterium (1513–1515) of Martin Luther* (= Studies in Medieval and Reformation Thought 8). Leiden (Brill) 1974. X, 297 S., geb. Hfl. 64,-.
- Bernd Hey: *Die Kirchenprovinz Westfalen 1933–45* (= Beiträge zur westfälischen Kirchengeschichte 2). Witten (Luther-Verlag) 1974. 400 S., kart. DM 34,-.
- E. Brooks Holifield: *The Covenant Sealed. The Development of Puritan Sacramental Theology in old and new England, 1570–1720*. New Haven/London (Yale University Press) 1974. XI, 248 S., geb. \$ 6,25.
- Wilhelm Kurze: *Codex Diplomaticus Amiatinus. Urkundenbuch der Abtei S. Salvatore am Montamiata. Von den Anfängen bis zum Regierungsantritt Papst Innozenz III. (736–1198). 1. Band: Von den Anfängen bis zum Ende der Nationalkönigsherrschaft (736–951)*. Tübingen (Niemeyer) 1974. XXVIII, 420 S., geb. DM 116,-.
- Harding Meyer, Kilian McDonnell, Walter J. Hollenweger, Vilmos Vajta, Annemarie Aagaard: *Wiederentdeckung des Heiligen Geistes* (= Ökumenische Perspektiven 6). Frankfurt (Otto Lembeck/Josef Knecht) 1974. 119 S., kart. DM 12,-.
- Wolfgang Müller-Lauter: *Dostoevskijs Ideendialektik*. Berlin (de Gruyter) 1974. V, 66 S., kart. DM 9,80.
- Manfred Petry (Hrsg.): *Die Gründung der Abtei St. Vitus zu Mönchengladbach* (= Beiträge zur Geschichte von Stadt und Abtei Mönchengladbach 5). Mönchengladbach (Stadtarchiv) 1974. 73 S., geb.



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

## Nepotismus

Der Funktionswandel einer papstgeschichtlichen Konstanten

Von Wolfgang Reinhard

Die Tradition der Geschichtswissenschaft verlangt vom Historiker, die Genese seiner Gegenstände aufzuhellen, weil Verstehen des Ursprungs zugleich Verstehen des Wesens sein soll.<sup>1</sup> Doch wird die Richtigkeit dieses Ansatzes von den Ergebnissen der Forschung keineswegs generell bestätigt. Wenn sich nämlich die Historiker nicht darüber einig sind, mit welchem Papst denn nun ein Phänomen wie der päpstliche Nepotismus eigentlich anhebt,<sup>2</sup> dann zeigt dies m. E. nur, daß in diesem Falle der genetische Ansatz zu einer falschen Fragestellung führt. Gewiß, auf eine präzis gestellte, operationale Detailfrage wie diese „Wann war der sogenannte Kardinalnepot eine Verfassungsinstitution der römischen Kirche, insbesondere als Korrespondenzpartner der päpstlichen Diplomaten?“ ist eine ebenso präzise und deswegen verifizierbare oder falsifizierbare Antwort möglich: „Nach dem gegenwärtigen Forschungsstand von 1538 bis 1692“.<sup>3</sup> Auf die allgemeine Frage hingegen „Wann finden wir Verwandte des jeweiligen Papstes als Gehilfen und Nutznießer der Herrschaft in dessen Umgebung?“ ist nur die in ihrer Allgemeinheit nichtssagende Antwort möglich: „Schon immer!“ Die Apologeten haben also höchstens im Geschmack geirrt, wenn sie noch im 19.

Besondere Abkürzungen: Arch.Arcis = Engelsburgarchiv. – Arm. = Armadio. – AS = Archivio di Stato. – AV = Archivio Segreto Vaticano. – Barb. lat. = Barberinianus latinus. – CT = Concilium Tridentinum. – fol. = Folio. – Misc. Arm. = Miscellanea Armadio. – Ottob. lat. = Ottobonianus latinus. – Reg. Suppl. = Supplikenregister. – Reg. Vat. = Vatikanregister. – Sec. Brev. = Brevensekretariat. – Urb. lat. = Urbinas latinus. – Vat. lat. = Vaticanus latinus.

<sup>1</sup> Vgl. *Joachim u. Orlinde Radkau*, Praxis der Geschichtswissenschaft, Die Desorientiertheit des historischen Interesses, Düsseldorf 1972 (Konzepte der Sozialwissenschaft 3), S. 45–53, 143, 148.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. *W. Felten*, Nepotismus, in: *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon*, Bd. 9, 2. Aufl., Freiburg 1895, S. 121. – *Joseph Grisar*, Päpstliche Finanzen, Kirchenrecht und Nepotismus unter Urban VIII., in: *Miscellanea Historiae Pontificiae*, Bd. 7, Rom 1943, S. 241. – *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, 1. Aufl., Freiburg 1937, S. 487, und 2. Aufl., Freiburg 1962, S. 878. – *Enciclopedia cattolica*, Bd. 8, Città del Vaticano 1952, S. 1762 f. – *August Franzen*, Kleine Kirchengeschichte, Freiburg 1965, S. 238.

<sup>3</sup> Vgl. u. Anmerkungen 152 u. 155.



Jahrhundert darauf hinwiesen, daß sich schließlich auch unter den Jesus besonders nahestehenden Jüngern Verwandte des Meisters befunden hätten.<sup>4</sup> Die Berufung auf ein Grundbedürfnis der menschlichen Natur liegt nahe, die genetische Frage mündet in die Feststellung anthropologischer Konstanten.

Das bedeutet, der konkrete päpstliche Nepotismus ist weder durch die Erforschung seines angeblichen Ursprungs noch durch die Berufung auf die ewig gleiche Menschennatur wirklich zu erklären. Weit erfolgversprechender scheint mir daher ein Erklärungsversuch mittels der sozialwissenschaftlichen Fragestellung nach Struktur und Funktion zu sein.<sup>5</sup> Zunächst handelt es sich dabei um folgende Fragen: (1) Inwiefern ist der Nepotismus durch spezifische gesellschaftliche Strukturen bedingt, etwa durch Werte und Normen, die ein Verhalten gebieten und prämiieren, das in unserer Gesellschaft als „Korruption“ eingestuft wird? Gibt es ein sozio-kulturelles Verhaltensmuster, das Päpsten wie Nepoten eine Definition ihrer Situation im Sinne der Praxis des Nepotismus ermöglicht? (2) Welche Funktion hat der Nepotismus innerhalb des Papsttums? Wenn Papsttum als Herrschaftssystem verstanden wird, hat der Nepotismus eine nachweisbare Herrschaftsfunktion? (3) Was ist die Funktion des Nepotismus in der römischen Gesellschaft? Offensichtlich handelt es sich um eine Versorgungsfunktion für bestimmte Familien, die sich in einem größeren gesellschaftlichen Zusammenhang als Ermöglichung gesellschaftlichen Aufstiegs darstellt. Wir können unsere strukturelle und funktionale Fragestellung übrigens aus dem Horizont des sozialen Systems in denjenigen der individuellen Motivation zu transponieren versuchen, sie wird dann zur kausalen und finalen. M. a. W. der Papst bevorzugt seine Nepoten, (1) weil im gegebenen gesellschaftlichen Zusammenhang maßgebende Werte und Normen ihm erlauben, dies mit gutem Gewissen zu tun oder es ihm sogar als Gewissenspflicht gebieten. Und er tut dies, (2) um seine Herrschaft zu sichern und zu erleichtern, sowie (3) um seine Angehörigen pflichtgemäß zu versorgen oder ihnen sogar sozialen Aufstieg zu ermöglichen. Dieser verhältnismäßig statische Frageraster muß dynamisiert werden durch die Frage nach dem sozialen Wandel, in unserem Fall formuliert als Frage nach dem

<sup>4</sup> Felten (Anm. 2) S. 107. – Es ist sicher mehr als fromme Betulichkeit, wenn die Legende den Kreis der Verwandten über die biblisch belegten Personen hinaus ausdehnt, vgl. *Jacobi a Voragine Legenda aurea*, Hg. Theodor Graesse, 2. Aufl., Leipzig 1850, S. 586.

<sup>5</sup> Wegen der Begrenztheit unseres Vorhabens kann m. E. die für gesellschaftliche Gesamtsysteme wichtige Frage nach der Priorität von Struktur oder Funktion außer Betracht bleiben. Vgl. *Talcott Parsons, The Social System*, New York 1951. – Dazu: *Ders.*, Die jüngsten Entwicklungen in der strukturell-funktionalen Theorie, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 16 (1964) S. 30–49. – Programatisch die Gegenposition bei: *Niklas Luhmann, Soziologie als Theorie sozialer Systeme*, in: ebd. 19 (1967) S. 615–645. – Luhmanns Vorstellungen ausführlicher in: *Ders.*, Zweckbegriff und Systemrationalität, Tübingen 1968, TB Frankfurt 1973. – Zur Anwendung in der Geschichtswissenschaft vgl. *Michael M. Postan, Function and Dialectic in Economic History*, in: *Ders.*, Fact and Relevance. Essays on Historical Method, Cambridge 1971, S. 42–44. – *Robert F. Berkhofer jr., A Behavioral Approach to Historical Analysis*, New York-London 1969, S. 169–260.



Funktionswandel des Nepotismus. Mit Hilfe der Kategorienpaare „Funktion“ – „Dysfunktion“, „manifeste“ – „latente“ Funktion bzw. Dysfunktion soll geklärt werden, ob und wann das anscheinend unveränderte Phänomen Nepotismus in neue gesellschaftsgeschichtliche Zusammenhänge gerät.<sup>6</sup> Eine Fragestellung solcher Art gerade an diesen Gegenstand ist keineswegs vollkommen neu; implizit und in apologetischer Absicht wurde schon häufig nach der Funktion des Nepotismus für das Papsttum gefragt, mit dem, was wir heute Herrschaftsfunktion nennen, konnte die damit einhergehende „Korruption“ entschuldigt werden.<sup>7</sup> Ich hoffe allerdings, daß die explizite und kritische Verwendung des Ansatzes weiterreichende Erkenntnisse ermöglicht und die Umrisse einer Gesamterklärung dieses Phänomens der kirchlichen Sozialgeschichte sichtbar werden läßt.<sup>8</sup>

Bereits dem antiken Christentum war der Zusammenhang von Kirchenamt und Familie eine Selbstverständlichkeit; am deutlichsten wird dies an der immer wieder vorkommenden faktischen Erblichkeit von Bischofsstühlen. Dergleichen wurde offensichtlich keineswegs als Mißstand empfunden. Polykrates von Ephesus berief sich im Osterstreit gegenüber Viktor I. (189–199) sogar ausdrücklich darauf, daß er der achte in der Reihe der Bischöfe aus seiner Familie sei.<sup>9</sup> Gregor von Nazianz war der Sohn eines gleichnamigen Bischofs,<sup>10</sup> sein Vetter Amphilocheus bekleidete das gleiche Amt, und die Stellung der bischöflichen Brüder Basilius und Gregor von Nyssa im Zentrum der kirchenpolitischen Auseinandersetzung läßt mit hoher Wahrscheinlichkeit vermuten, daß sich im ausgehenden 4. Jahrhundert die Führung der kappadokischen Kirche fest in der Hand weniger Familien befand.<sup>11</sup> Ebenso folgte auf dem Patriarchenstuhl von Alexandria Petrus auf seinen Bruder Athanasius (328–373); Cyrill von Alexandrien (412–444) war der Neffe seines Vorgängers Theophilus (385–412) und erhielt seinerseits in Dioskor

<sup>6</sup> Robert King Merton, *Social Theory and Social Structure*, New York 1957, S. 50–54.

<sup>7</sup> Etwa Felten (Anm. 2) S. 106.

<sup>8</sup> Vermutlich müßte ich trotz langjähriger Beschäftigung mit dem Gegenstand eine historische Materialschlacht um Einzelfakten mit den jeweiligen Spezialisten für jeden einzelnen der rund 300 Päpste und Gegenpäpste in vielen Fällen verlieren. Meine Untersuchung stellt den Versuch dar, die an einer Fallstudie zum Borghese-Nepotismus unter Paul V. (1605–1621) gewonnenen Einsichten auszuweiten und für eine Erklärung des Gesamtphänomens heranzuziehen. Vgl. Wolfgang Reinhard, *Papstfinanz und Nepotismus unter Paul V. (1605–1621)*, Studien und Quellen zur Struktur und zu quantitativen Aspekten des päpstlichen Herrschaftssystems, 2 Bde., Stuttgart 1974 (Päpste und Papsttum, Bd. 6/I–II), und: *Ders.*, *Ämterlaufbahn und Familienstatus, Der Aufstieg des Hauses Borghese 1537–1621*, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 53 (1974) 328–427.

<sup>9</sup> Erich Caspar, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*, 2 Bde., Tübingen 1930–1933, Bd. 1, S. 20, nach Eusebius V 23/24.

<sup>10</sup> Roger Gryson, *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*, Gembloux 1970 (*Recherches et synthèses*, Section histoire 2), S. 80.

<sup>11</sup> Vgl. Barnim Treucker, *Politische und sozialgeschichtliche Studien zu den Basilius-Briefen*, Bonn 1961, und Thomas A. Kopeček, *The Social Class of the Cappadocian Fathers*, in: *Church History* 42 (1973) S. 453–466.



(444–451) einen Neffen zum Nachfolger.<sup>12</sup> Auch Domnus von Antiochien (441/2–450) war der Neffe seines Vorgängers Johannes.<sup>13</sup> Sobald wir über die Bischöfe von Rom genauer informiert sind, finden wir auch dort entsprechende Erscheinungen: Silverius (536–537) war der Sohn eines Vorgängers namens Hormisdas (514–523) und Gregor I. (590–604) stammte aus einer römischen Familie, die bereits zwei Päpste gestellt hatte.<sup>14</sup>

Diese Art von Nepotismus bis hin zu kirchlicher Dynastiebildung<sup>15</sup> ist einerseits aus der Struktur der antiken Gesellschaft, andererseits aus der gesellschaftlichen Funktion des Bischofsamtes zu erklären. Die Antike hat von jeher der im römischen Begriff der „*pietas*“ zusammengefaßten Verpflichtung gegenüber Verwandten und Freunden einen besonders hohen Rang in der sozialen Wertordnung eingeräumt.<sup>16</sup> Selbstverständlich durften und sollten Amtsinhaber innerhalb gewisser Grenzen ihnen nahestehende Personen mit vom Amt profitieren lassen.<sup>17</sup> Dazu kommt die besondere Gesellschaftsstruktur des spätantiken Zwangsstaates: vermutlich um zu verhindern, daß sich Angehörige verschiedener gesellschaftlicher Schichten ihren erblichen Verpflichtungen dadurch entzögen, daß sie in den nunmehr privilegierten geistlichen Stand überwechselten, wurde die Erbllichkeit des geistlichen Amtes ebenfalls begünstigt, am deutlichsten von Kaiser Constans (337–350).<sup>18</sup>

Und wie sah die gesellschaftliche Funktion des Bischofsamtes aus? Was erwarteten die Bischofswähler, „*clerus et plebs*“, wer immer das gewesen sein mag, vom Amtsinhaber? Neben der Erfüllung administrativer und liturgischer Aufgaben vor allem „*intercessio*“ bei Gott und beim Staat. Man bevorzugte also entweder den gottwohlgefälligen Heiligen, konkret den Mönch,

<sup>12</sup> Caspar (Anm. 9) S. 224, 402, 457, und Charles Diehl, *L'Égypte chrétienne et byzantine*, in: Gabriel Hanotaux, *Histoire de la nation égyptienne*, Bd. 3, Paris 1933, S. 339–557.

<sup>13</sup> Robert Devréesse, *Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'église jusqu'à la conquête arabe*, Paris 1945, S. 54, 111 f., 117.

<sup>14</sup> Caspar (Anm. 9), Bd. 2, S. 181, und Johannes Haller, *Das Papsttum, Idee und Wirklichkeit*, 5 Bde., Reinbek 1965, Bd. 1, S. 196, 200, 217.

<sup>15</sup> Vgl. Ernst Diehl, *Inscriptiones latinae Christianae veteres*, Bd. 1, Berlin 1925, S. 197, Nr. 1030 eine Inschrift des 5. Jhdts. aus Narni: „*hic quiescit Pancratius episcopus, filius Pancrati episcopi, frater Herculi episcopi*“, oder eine entsprechende Inschrift aus Narbonne ebd., S. 353, Nr. 1806.

<sup>16</sup> Vgl. Wolfgang Reinhard, *Papa Pius, Prolegomena zu einer Sozialgeschichte des Papsttums*, in: Von Konstanz nach Trient, Beiträge zur Kirchengeschichte von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum, Festgabe für August Franzen, Paderborn 1972, S. 262–264.

<sup>17</sup> Dazu etwa Plutarch, *Praecepta gerendae reipublicae*, in: *Plutarch's Moralia in Fifteen Volumes*, Bd. 10, London-Cambridge/Mass. 1960, S. 208–215 (808–809).

<sup>18</sup> Codex Theodos. XVI, ii, 9, 349: „*curialibus muneribus atque omni inquietudine civilium functionum exsortes cunctos clericos esse oportet, filios tamen eorum, si curiis obnoxii non tenentur, in ecclesia perseverare.*“ Nach Arnold Hugh Martin Jones, *The Later Roman Empire*, 284–602, 3 Bde., Oxford 1964, Bd. 2, S. 927, Bd. 3, S. 317. – Dazu Karl Leo Noethlichs, *Zur Einflußnahme des Staates auf die Entwicklung eines christlichen Klerikerstandes, Schicht- und berufsspezifische Bestimmungen für den Klerus im 4. und 5. Jahrhundert in den spätantiken Rechtsquellen*, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 15 (1972) S. 136–153.



oder den staatswohlgefälligen, einflußreichen Mann, konkret meist den Reichen und Mächtigen, den Angehörigen der Führungsschicht. Frühere Bischöfe aus derselben Familie konnten dabei nur als Empfehlung gelten. Optimal war die Verbindung von Heiligkeit und Einfluß, wie sie bei einem Mönch aus guter Familie vorlag, etwa bei Basilius. Es ist zwar umstritten, welcher Anteil der Bischöfe des 5. und 6. Jahrhunderts aus der obersten Gesellschaftsschicht der Senatoren stammte und welcher aus der lokalen Elite der Curiales, es besteht aber Einigkeit darüber, daß die Bischöfe in jedem Fall in erster Linie aus den Oberschichten kamen.<sup>19</sup>

Mit der gesetzlichen Anerkennung der christlichen Kirche wurde das geistliche Amt statusmäßig und finanziell immer attraktiver. Die Grundthese *Gregorio Letis* aus dem 17. Jahrhundert, daß der Nepotismus erst durch den Reichtum der Kirche zum Problem geworden sei, dürfte also durchaus zutreffen.<sup>20</sup> Die Expansion der Versorgungsfunktion des Nepotismus spiegelt sich in der Gesetzgebung. Bereits die sogenannten Apostolischen Canones, die in Wirklichkeit die kirchlichen Verhältnisse des ausgehenden 4. Jahrhunderts im Osten wiedergeben, gestatten den Bischöfen zwar, ihre arme Verwandtschaft aus kirchlichen Mitteln zu unterhalten, sehen sich aber gezwungen, ausdrücklich die Entfremdung von Kirchengut an solche Verwandte zu verbieten.<sup>21</sup> Im Jahre 494 beschloß eine römische Synode zwecks Regulierung von Mißbräuchen die noch bei der Diskussion um den Papstnepotismus des 17. Jahrhunderts maßgebende Verteilung der kirchlichen Einkünfte: je ein Viertel für den Bischof, den Klerus, die Kirchenfabrik und die Armen.<sup>22</sup> Ebenso verwarfen später das 10. Konzil von Toledo 656 und das 2. Konzil von Nicaea 787 die Übertragung von Kirchengut auf Verwandte der Bischöfe; die betreffenden Texte wurden Bestandteil des kanonischen Rechts.<sup>23</sup> Die Verwandlung des Zölibatsideals in eine verpflichtende Vorschrift hängt nachweislich mit der Furcht vor Verlust des Kirchenguts zusammen; die Ehelosigkeit der Bischöfe, dann der Priester dient ihrer gesellschaftlichen Funktion nach zur Vermeidung gefährlicher Erbfälle, das wird offen zugegeben.<sup>24</sup>

<sup>19</sup> *Treucker* (Anm. 11) S. 26–28, *Jones* (Anm. 18), Bd. 2, S. 920–926, sowie die Kontroverse zwischen *Treucker* und *Kopecek* (Anm. 11). – Vgl. neuerdings *Roger Gryson*, *Les élections ecclésiastiques au III<sup>e</sup> siècle*, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 68 (1973) S. 353–404 und die angekündigte Fortsetzung.

<sup>20</sup> *Il nipotismo di Roma, o vero relatione delle ragioni che muovono i Pontifici all'aggrandimento de' Nipoti*, 1667, bes. S. 37 ff. – Es handelt sich freilich im Grunde um den alten Topos von den negativen Auswirkungen der sogenannten „konstantinischen Wende“, klassisch etwa bei Dante, *Inferno* XIX 115–117.

<sup>21</sup> *Perikles-Petros Joannou*, *Discipline générale antique*, Bd. I/2, *Les canons des synodes particuliers*, Rom 1962, S. 26 f., 46 f. und *Jones* (Anm. 18) Bd. 2, S. 896.

<sup>22</sup> *Caspar* (Anm. 9), Bd. 2, S. 77, 337. – *Hans Erich Feine*, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, Die katholische Kirche, 4. Aufl., Köln-Graz 1964, S. 132 nennt bereits Papst Simplicius und das Jahr 475.

<sup>23</sup> *Emil Friedberg*, *Corpus Juris Canonici*, 2 Bde., Leipzig 1879–1881, Bd. 1, S. 104 (c. 19, C. XII, q. 2), S. 692 (c. 13, Dist. XXVIII).

<sup>24</sup> So von Papst Pelagius I. (556–561), Ep. 33, zitiert bei *Jones* (Anm. 18), Bd. 3, S. 318, oder von Papst Benedikt VIII. (1012–1024) auf der Synode von Pavia 1022,



Solche Maßnahmen konnten zunächst und für lange schon deswegen nicht greifen, weil der Strukturwandel der spätantiken Gesellschaft hin zum Mittelalter die aristokratische Familienherrschaft zum dominierenden System erhob und der Nepotismus damit in seiner Herrschaftsfunktion geradezu von ausschlaggebender Bedeutung wurde. Je mehr das Gewicht der staatlich-städtischen Organe zurückging, desto stärker wurde die Führungsrolle des Bischofs.<sup>25</sup> Damit wurde sein Amt attraktiv für die Grundbesitzeraristokratie, die nunmehr wirtschaftliche, soziale und politische Macht monopolisierte – auf der anderen Seite dürfte die Ausübung und Machtsteigerung des Bischofsamtes nur im Einklang mit dieser Führungsschicht möglich gewesen sein. Die seit dem 5. Jahrhundert zu beobachtende Übernahme von Bischofsstühlen durch den *Ordo senatorius* erreicht nun ihren Höhepunkt. Trotz aller Unterschiede im Einzelnen herrscht in dieser Hinsicht Übereinstimmung zwischen so verschiedenen Gebieten des Imperium Romanum wie Ägypten<sup>26</sup> und Gallien.<sup>27</sup> Im Bereich der lateinischen Kirche des Frühmittelalters dürfen wir dann das Bischofsamt getrost in erster Linie als eine Spielart adeliger Familienherrschaft betrachten. Für Familienherrschaft aber ist Nepotismus sozusagen per definitionem ein integrierender Bestandteil des Systems, wobei mit dem Rückgang der Geldwirtschaft und dem Aufkommen des Lehens- und Benefizienwesens seine Herrschafts- und seine Versorgungsfunktion kaum mehr zu trennen sind. Mit naiv-brutaler Selbstverständlichkeit übte 743 Bischof Gewilip von Mainz auf dem Sachsenfeldzug Blutrache für seinen Vater und Vorgänger.<sup>28</sup> In etwas subtilerer Form können die Herrschaft der Viktoriden in Churrätien<sup>29</sup> und die Familienpolitik des Ulrich von Augsburg im östlichen Schwaben allgemein und die Stellung seines Neffen Adalbero im besonderen<sup>30</sup> als Beispiele dafür dienen, wie wenig sich hier Nepotismus als Herrschaftsinstrument im Dienste des Königs oder des Bischofs und als Selbstzweck im Dienste der Macht einer Familie voneinander trennen lassen.

laut *Monumenta Germaniae Historica, Constitutiones*, Bd. 1, Hannover 1893, S. 70–76.

<sup>25</sup> Vgl. z. B. J. H. W. G. *Liebeschuetz*, *Antioch, City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford 1972, S. 239–242.

<sup>26</sup> *Diehl* (Anm. 12), S. 503–507. – Die Briefe des Patriarchen Cyrill von Alexandrien in Migne PG, Bd. 77, S. 1–390 erbringen kaum etwas zu diesem Thema. – Nicht zugänglich war mir E. *Wipszycka*, *Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte du IVe au VIIIe siècle*, Brüssel 1972 (*Papyrologia Bruxellensis* 10).

<sup>27</sup> *Friedrich Prinz*, *Die bischöfliche Stadtherrschaft im Frankenreich vom 5. bis zum 7. Jahrhundert*, in: *Historische Zeitschrift* 217 (1973) S. 1–35, und *Ders.*, *Klerus und Krieg im früheren Mittelalter, Untersuchungen zur Rolle der Kirche beim Aufbau der Königsherrschaft*, Stuttgart 1971 (*Monographien zur Geschichte des Mittelalters* 2).

<sup>28</sup> *Caspar* (Anm. 9), Bd. 1, S. 715. Die Nachricht wird durchaus glaubwürdig, wenn man bedenkt, was sich in Island noch anlässlich der Einführung der Reformation abgespielt hat, vgl. *Georg Schwaiger*, *Die Reformation in den nordischen Ländern*, München 1962, S. 92 f.

<sup>29</sup> *Friedrich Pieth*, *Bündnergeschichte*, Chur 1945, S. 23 f., 546.

<sup>30</sup> *Lore Sprandel-Krafft*, *Untersuchungen zur Geschichte Bischof Ulrichs von Augsburg*, Diss. phil. Freiburg 1962 (Ms.), S. 56–60, 123–125.



Daher ist es auch möglich und üblich, die Schranken des kirchlichen Benefizienrechts mittels des Nepotismus ebenso zu überspielen, wie die grundsätzliche Nichterblichkeit der Lehen überspielt wurde. Kirchlicher Nepotismus bedeutet für den Adel informelles und subsidiäres Neffenerebrecht für bestimmte Kinder der Familie.

Die Verhältnisse in Rom unterscheiden sich nicht wesentlich vom allgemeinen Zustand von Kirche und Gesellschaft. Schon Anfang des 3. Jahrhunderts hatte der römische Bischof beträchtliche wirtschaftliche und gesellschaftliche Macht in seiner Hand konzentriert.<sup>31</sup> Seither war seine Bedeutung ständig gestiegen; vor allem hatte er bekanntlich vom 6. bis frühen 8. Jahrhundert auch die politische Führung Roms in die Hand genommen. Demgemäß hat auch der Einfluß der Aristokratie auf die Kirche Roms stets eine große Rolle gespielt, trotz der Ablösung des alten *Ordo senatorius* durch einen neuen Militär- und einen kircheneigenen Dienstadel.<sup>32</sup> Mit Gregor II. (715–731) kehrte Rom nach sieben aufeinanderfolgenden Päpsten orientalischer Herkunft zu einer Familie zurück, die höchstwahrscheinlich zu einer der wenigen gehört, die Kontinuität zwischen der alten und der neuen römischen Aristokratie herstellten.<sup>33</sup> Die Brüder Stephan II. (752–757) und Paul I. (757–767) gehörten derselben Familie an wie Gregor II., bezeichnenderweise scheint Paul unter dem Pontifikat seines Bruders eine dem späteren Kardinalnepoten vergleichbare Führungsrolle bekleidet zu haben, ebenso unter Hadrian I. (772–795) dessen Neffe Theodor.<sup>34</sup> Dieser Hadrian war angeblich der erste Papst, der in „typisch mittelalterlicher Weise“ mit Hilfe seiner Familie erfolgreich regierte, aber gerade dadurch für Wirren nach seinem Tod sorgte, als naturgemäß die Herrschaftsfunktion seines Nepotismus in Dysfunktion umschlug.<sup>35</sup> Bekannt ist die Verschwörung seiner Familie gegen Leo III. (795–816), die Karl den Großen nach Rom geführt und so Anlaß zur Kaiserkrönung geboten hat.<sup>36</sup> Mit Paul I., spätestens mit Hadrian I. läßt man denn auch das sogenannte „Adelspapsttum“ beginnen.<sup>37</sup> Sergius II. (844–847), der übrigens aus demselben Hause stammte wie Stephan IV. (816–817) und Hadrian II. (867–872), bediente sich ebenfalls seines Bruders als „Minister“. <sup>38</sup> Das Schicksal der Tochter dieses Hadrian II. erinnert fast an die

<sup>31</sup> Vgl. Henneke Gölzow, Kallist von Rom, Ein Beitrag zur Soziologie der römischen Gemeinde, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 58 (1967) S. 102–121.

<sup>32</sup> Ottorino Bertolini, Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi, Bologna 1941 (Storia di Roma 9), S. 13, 70, 196 f., 202, 205, 319, 321 f., 373, 376, 397–401, 703–713. – Vgl. auch Ernst Stein, La disparition du Sénat de Rome à la fin du VI<sup>e</sup> siècle, in: *Ders.*, Opera minora selecta, Amsterdam 1968, 386–400.

<sup>33</sup> Bertolini (Anm. 32), S. 423.

<sup>34</sup> Bertolini (Anm. 32), S. 515, 665, Haller (Anm. 14), Bd. 1, S. 200, 217, 320, 330.

<sup>35</sup> Peter Partner, The Lands of St. Peter, The Papal State in the Middle Ages and the Early Renaissance, London 1972, S. 37.

<sup>36</sup> Haller (Anm. 14), Bd. 2, S. 18.

<sup>37</sup> Karl Bosl, Papstgeschichte als Problem historischer Theorie und Methode, in: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 33 (1970) S. 992 f.

<sup>38</sup> Haller (Anm. 14), Bd. 2, S. 28, 90.



spätere Nepotendynastie der Borgia.<sup>39</sup> Auch der bedeutende Johann VIII. (872–882) benutzte verschiedene Nepoten als Stützen seiner Herrschaft.<sup>40</sup> Wohl am wichtigsten war der Apokrisiar Leo, Bischof von Gabii, der ähnlich späteren Papstnepoten zum Vertrauensauftrag wichtiger diplomatischer Mission herangezogen wurde.<sup>41</sup>

Vom ausgehenden 9. bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts währt dann die „klassische“ Zeit des „Adelspapsttums“, in der die Stellung des Bischofs von Rom häufig zum bloßen Objekt der kämpfenden adeligen Clans wird.<sup>42</sup> Auch wenn die Neubewertung der „tuskolanischen“ Schlußphase dieser Periode durch *Herrmann* zutrifft: „Die Mittel der eigenen tuskolanischen Hauspartei dienten der Kirche, nicht umgekehrt“,<sup>43</sup> am Herrschaftssystem als solchem hatte sich damit wenig geändert. Die Päpste hatten gar keine andere Wahl, als Angehörige ihrer Familie heranzuziehen, gab es doch keine bessere Stütze im Kampf der Parteien. Nur daß die Funktion des Nepotismus in der Kirche nun wieder das Übergewicht erhielt über die Funktion des Papsttums in der adeligen Familienherrschaft.

Auf diesem Hintergrund ist die unter Leo IX. (1049–1054) auf Rom übergreifende Reformbewegung zu sehen, Freiheit der Kirche bedeutet für sie auch das Nächstliegende: Freiheit von den römischen Adelsparteien.<sup>44</sup> Diesem Ziel sollte das Papstwahlgesetz Nikolaus II. von 1059 dienen.<sup>45</sup> Zu-

<sup>39</sup> *Haller* (Anm. 14), Bd. 2, S. 92.

<sup>40</sup> *Dietrich Lohrmann*, Das Register Papst Johanns VIII., Tübingen 1968 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 33), S. 233–235.

<sup>41</sup> *Haller* (Anm. 14), Bd. 2, S. 111.

<sup>42</sup> Diese „Clans“ darf man sich freilich nicht zu dicht strukturiert vorstellen, etwa wie spätere adelige Dynastien. Vgl. *Pierre Toubert*, Les structures du Latium médiéval, Le Latium méridional et la Sabine du IXe siècle à la fin du XIIe siècle, 2 Bde., Rom 1973 (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 221), S. 963–1038. – Vgl. auch die Ergebnisse von *Karl Schmid*, Zur Problematik von Familie, Sippe und Geschlecht, Haus und Dynastie beim mittelalterlichen Adel, Vorfragen zum Thema „Adel und Herrschaft im Mittelalter“, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 105 (1957) S. 1–62. – Bei *Harald Zimmermann*, Parteiungen und Papstwahlen in Rom zur Zeit Kaiser Ottos des Großen, in: Römische Historische Mitteilungen 8/9 (1966) S. 29–88 Hinweise, daß es auch zur Blütezeit des adeligen Faktionswesens in Rom „sachlich“-institutionell orientierte Gruppen gegeben haben dürfte. – Ferner *Haller* (Anm. 14) Bd. 2, S. 144–172, 202–208. – *Partner* (Anm. 35), S. 77–106.

<sup>43</sup> *Klaus-Jürgen Herrmann*, Das Tuskulanerpapsttum (1012–1046), Benedikt VIII., Johannes XIX., Benedikt IX., Stuttgart 1973 (Päpste und Papsttum 4), S. 24, vgl. S. 17. Hier und bei *Toubert* (Anm. 42) weitere Literatur und Stammtafeln der verschiedenen Familien.

<sup>44</sup> Vgl. *Friedrich Kempf* in seiner Rezension von *Geoffrey Barraclough*, Medieval Papacy, London 1968, in: Archivum Historiae Pontificiae 7 (1969) S. 525–532. – Auch *Werner Goetz*, Papa qui et episcopus, Zum Selbstverständnis des Reformpapsttums im 11. Jahrhundert, in: Archivum Historiae Pontificiae 8 (1970) S. 27–59 zeigt auf, wie sich der Papst damals aus dem stadtrömischen Zusammenhang zu lösen beginnt und zum Universalbischof wird.

<sup>45</sup> So schon *Wilhelm Kölmel*, Rom und der Kirchenstaat im 10. und 11. Jahrhundert bis in die Anfänge der Reform, Politik, Verwaltung, Rom und Italien, Berlin 1935 (Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte 78), S. 127–137, und in etwa auch *Friedrich Kempf* in: Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. III/1, Freiburg



gleich eröffnete die Bewegung einen Feldzug zur Befreiung des Kirchengutes von den Fesseln des Eigenkirchenwesens, sprich adeliger Familienherrschaft. Schließlich galt es, die Unabhängigkeit nach innen und außen, gegen adelige und fürstliche Konkurrenten durch Kontrolle über den Kirchenstaat zu sichern.<sup>46</sup> Mit der Ausbildung der neuen Doktrin war der Kampf freilich erst begonnen und beileibe noch nicht gewonnen. Trotz einer Bewegungsrichtung weg vom Personenverbandssystem waren weder die adelige Herrschaft noch der Nepotismus entbehrlich, sie hatten beide durch die neuen, schon unter den Tuskolanern angekündigten Prioritäten nur ihre eigentliche Herrschaftsfunktion im Dienste der Kirche zurückgewonnen. Auch die Reformer blieben darauf angewiesen. Nach wie vor werden Nepoten mit beiläufiger Selbstverständlichkeit in der Umgebung der Päpste erwähnt.<sup>47</sup> Nicht nur der Gegenpapst Wibert von Ravenna (1080–1100) bedurfte der Hilfe seines gewalttätigen Neffen Otto,<sup>48</sup> auch Paschalis II. (1099–1118) bediente sich eines Nepoten als Oberbefehlshabers seines Heeres.<sup>49</sup> Und was wäre Anaclet II. (1130–1138) ohne seine Familie, die Pierleoni, gewesen?<sup>50</sup> Bei aller Betonung der Institution gegenüber der Person war die institutionelle Struktur auch der Kirche immer noch verhältnismäßig lose, Herrschaft immer noch vorwiegend auf persönliche Bindung gegründet. Es wäre also nichts als Torheit gewesen, sich nicht der als Herrschaftsinstrument vorgegebenen Loyalität des Blutes zu bedienen, besonders dort, wo der in vielfältige politische Konflikte verwickelte Papst selbst einer mächtigen und kriegstüchtigen Familie entstammte.

Für Innozenz III. (1198–1216) hätte der Verzicht auf den Rückhalt an der eigenen Familie bedeutet, sich und die Kirche anderen Baronen auszuliefern. Also hat er sein Haus nach Kräften gefördert, seine Mitglieder mit Pfründen ausgestattet, zum Kardinalat erhoben und seine im Laienstand

1966, S. 414–415, S. 411 ältere Literatur. – Weitere Beiträge zu der von *Hans-Georg Krause* eingeleiteten Kontroverse, bei der es vor allem um die Rolle des Königs geht: *Hans Erich Feine*, Zum Papstwahldekret Nikolaus II. „In nomine domini“ von 1059, Nach neueren Forschungen, in: *Etudes d'histoire du droit canonique* Gabriel Le Bras, Bd. 1, Paris 1965, S. 541–555. – *Wolfgang Stürner*, Salvo debito honore et reverentia, Der Königsparagraph im Papstwahldekret von 1059, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung* 85 (1968) S. 1–56. – *Joachim Wollasch*, Die Wahl des Papstes Nikolaus II., in: *Adel und Kirche*, Festschrift für Gerd Tellenbach, Freiburg 1968, S. 205–220. – *Herbert Grundmann*, Eine neue Interpretation des Papstwahldekrets von 1059, in: *Deutsches Archiv* 25 (1969) S. 234–236. – *Dieter Hägermann*, Untersuchungen zum Papstwahldekret von 1059, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung* 87 (1970) S. 157–193.

<sup>46</sup> Vgl. *Toubert* (Anm. 42), S. 1038–1081, und *Demetrius B. Zema*, Economic Reorganization of the Roman See during the Gregorian Reform, in: *Studia Gregoriana* 1 (1947) S. 140 f.

<sup>47</sup> Vgl. z. B. *Peter Classen*, Zur Geschichte Papst Anastasius IV., in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 48 (1968) S. 36–63, bes. 58 f.

<sup>48</sup> *Otto Köhncke*, Wibert von Ravenna, Leipzig 1888, S. 100 ff.

<sup>49</sup> *Felten* (Anm. 2), S. 111.

<sup>50</sup> *Haller* (Anm. 14), Bd. 3, S. 41, *Partner* (Anm. 35), S. 168.



verbliebenen Brüder, Vettern und Neffen als Kriegersleute in Dienst genommen. Selbst von großartigen Heiratsprojekten zu ihrer, aber auch der Kirche Gunsten bis hin zu einer Verbindung mit dem Stauferhaus war die Rede. Und doch ordnet auch der kritische *Johannes Haller* die Familienpolitik Innozenz' III. den größeren kirchenpolitischen Zielen dieses Papstes unter, wenn er schreibt:

„Der geistliche Herrscher . . . hat Macht, Herrschaft und Reichtum erstrebt, aber man tut ihm Unrecht, wenn man ihm nachsagt, er habe sie um ihrer selbst willen gesucht. Er brauchte sie um der Kirche willen, mit weltlichen Waffen sollte ihr die Welt unterworfen werden. Die eigene Landesherrschaft mußte stark genug sein, den Druck kaiserlicher Übermacht abzuwehren, die Macht des eigenen Hauses, die er so zu mehren und abzurunden wußte, daß ihm von Palestrina und den Albanerbergen südwärts bis an die sizilische Grenze das meiste gehörte, diente dem päpstlichen Lehnsherrn als Stütze gegen den unbotmäßigen Adel und die Aufstandsgelüste der Hauptstadt.“<sup>51</sup>

Der besondere Günstling des Papstes war sein Vetter Ugolino von Anagni, den er zum Kardinal erhob. Er wurde 1227 als Gregor IX. sein zweiter Nachfolger. Dieser machte seinerseits einen Neffen Rainald zum Kardinal, der 1254 als Alexander IV. den Papstthron bestieg und ebenfalls für die

<sup>51</sup> *Haller* (Anm. 14), Bd. 3, S. 350, vgl. S. 239, 242, 245, 248, 250, 264, 283–285, 307, 347, 389, ferner *Daniel Waley*, *The Papal State in the Thirteenth Century*, London 1961, S. 45, 50 f., 55, 82, 102–104. – Laut *Partner* (Anm. 35), S. 233 soll Clemens III. (1187–1191) diese Herrschaftsweise (wieder) eingeführt haben. – Zum Grundsätzlichen vgl. *A. Prieto*, *La funcionalidad religiosa del poder politico en el pensamiento del papa Innocencio III.*, in: *Homenaje a Gimenez Fernandez*, Bd. 1, Sevilla 1967, S. 139–164. – Im Gegensatz zu der ziemlich spröden Überlieferung bis zu diesem Zeitpunkt besitzen wir ja ab 1198 die fortlaufende Reihe der Papstregister, bis 1305 in AV Reg.Vat. 4–51. Sie sind fast durchweg in Editionen bzw. Regestwerken verarbeitet, in chronologischer Reihenfolge: *Otmar Hageneder-Anton Haidacher*, *Die Register Innozenz' III.*, 1. Pontifikatsjahr 1198/99, Texte, Graz-Köln 1964, Register von *Alfred A. Strnad* 1970. – *Pietro Pressuti*, *Regesta Honorii III.*, 2 Bde., Rom 1888–1895. – *Lucien Auvray u. a.*, *Les registres de Grégoire IX.*, 4 Bde., Paris 1896–1955 (*Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome*, 2me série: *Registres des Papes du XIIIe siècle*, Bd. 9/1–4). – *Élie Berger*, *Les registres d'Innocent IV.*, 4 Bde., Paris 1884–1921 (ebd. 1/1–4). – *C. Bourel de la Roncière-Joseph de Loye-Pierre de Cenival-Auguste Coulon*, *Les registres d'Alexandre IV.*, 3 Bde., Paris 1902–1959 (ebd. 15/1–3). – *Jean Guiraud*, *Les registres d'Urbain IV.*, 4 Bde., Paris 1901–1958 (ebd. 13/1–4). – *E. Jordan*, *Les registres de Clement IV.*, Paris 1893–1945 (ebd. 11). – *Jean Guiraud-E. Cadier*, *Les registres de Grégoire X. et de Jean XXI.*, Paris 1892–1960 (ebd. 12). – *Jules Gay*, *Les registres de Nicolas III.*, Paris 1938 (ebd. 14). – *François Olivier-Martin u. a.*, *Les registres de Martin IV.*, Paris 1901–1935 (ebd. 16). – *Maurice Pron*, *Les registres de Honorius IV.*, Paris 1888 (ebd. 7). – *Ernest Langlois*, *Les registres de Nicolas IV.*, 2 Bde., Paris 1905 (ebd. 5/1–2). – *Georges Digard-Maurice Faucon-Antoine Thomas-Robert Fawtier*, *Les registres de Boniface VIII.*, 4 Bde., Paris 1907–1939 (ebd. 4/1–4). – *Ch. Grandjean*, *Les registres de Benoît XI.*, Paris 1905 (ebd. 2). – Diese Serie ist aber teilweise recht mangelhaft, wie der äußerst kompetente *Toubert* (Anm. 42) S. 90 feststellt, besonders hinsichtlich der Erschließung durch Kommentar und Register, was sich in unserem Fall unangenehm bemerkbar macht. Der Rückgriff auf die Originale ist also nach wie vor nötig. Für Probleme des Kirchenstaates wurde dies durchgeführt von *Waley* (Anm. 51 oben), bes. S. 103 f., 307 ff.



Ausstattung seiner Verwandtschaft im Kirchenstaat bekannt ist.<sup>52</sup> Gregor IX. betrachtete sich als Erben der Gedanken seines Veters, pietätvoll übernahm er von diesem sogar seinen Wahlspruch.<sup>53</sup> In den von ihm energisch geführten Kämpfen mit Kaiser Friedrich II. spielten seine Vettern und Neffen eine wichtige Rolle, ganz wie zu Zeiten seines großen Vorgängers.<sup>54</sup>

Auch Innozenz IV. (1243–1254) bediente sich seiner umfangreichen Verwandtschaft als Herrschaftsinstrument, seine Nepoten begegnen uns in diplomatischer Mission und als Militärbefehlshaber, eine Nichte wird einem neugewonnenen Anhänger fürstlichen Standes zur Frau gegeben, eine Bündnisbekräftigung im Sinne weltlicher dynastischer Politik. Daneben aber tritt bei ihm die Versorgungsfunktion des Nepotismus wieder stärker in den Vordergrund. Er hat die gerade von ihm voll ausgebildete *Plenitudo Potestatis* in Benefiziensachen in solchem Umfang zur Bereicherung seiner Familie benutzt, daß Kritik nicht ausblieb. „Syon in sanguinibus edificavit“ schrieb Salimbene. Einer seiner habgierigen Verwandten ist 1276 als Hadrian V. selber Papst geworden.<sup>55</sup>

Auch nach dem Sieg über das Kaisertum kam den Papstnepoten immer noch große politische Bedeutung zu, hatten die Päpste doch spätestens seit der Schlacht von Benevent 1266 nur mehr die Wahl, das Bündnis mit den Anjou und damit ihre Abhängigkeit von diesen vorbehaltlos zu akzeptieren oder aber sich ihrer jeweiligen Familie als Gegengewicht und Stütze ihrer Selbständigkeit zu bedienen.<sup>56</sup> Auch die Unabhängigkeit von den römischen Adelsparteien und den Kardinälen war noch alles andere als selbstverständlich. So ist Gregor X. (1271–1276) ein besonders ausgeprägtes Beispiel eines Papstes, der sich nach seiner Wahl aus Verwandten und Landsleuten eine zuverlässige Umgebung schaffen mußte. Er erhob seine Angehörigen und andere Leute aus Piacenza zu Kardinälen, stellte sie an die Spitze von Kanzlei und Kammer, zog sie als Kapläne und Auditoren in seine persönliche Umgebung, übertrug ihnen die Verwaltung des Kirchenstaates und benutzte sogar zu seinen Geldgeschäften eine Bank aus Piacenza.<sup>57</sup>

Selbst der Nepotismus Nikolaus' III. (1277–1280) stand keineswegs nur im Dienste des Hauses Orsini, wie man nach Dantes Verurteilung dieses Papstes<sup>58</sup> und dem umstrittenen „Vierstaatenplan“ vermuten möchte.<sup>59</sup> Daß er seinen Bruder zum Senator von Rom, zwei Neffen zu Statthaltern in der

<sup>52</sup> Vgl. S. *Andreotta*, La famiglia di Alessandro IV e l'abbazia di Subiaco, Roma 1963, und *Waley* (Anm. 51) S. 158–163.

<sup>53</sup> *Haller* (Anm. 14), Bd. 4, S. 42.

<sup>54</sup> *Haller* (Anm. 14), Bd. 4, S. 50, 60, 69 f., 83, 87, 89, 97, 106.

<sup>55</sup> Salimbene nach Micha 3, 10. – Vgl. *Haller* (Anm. 14), Bd. 4, S. 124, 130, 134, 136, 185, 189, 191 f., 195, 201, 203, 323, und *Berger*, Innocent IV. (Anm. 51), Register unter „Inn. IV., frater, nepos“, „Nepos“, „Otto bonus de Flisco, Papae nepos“.

<sup>56</sup> *Waley* (Anm. 51), S. 176.

<sup>57</sup> *Haller* (Anm. 14), Bd. 5, S. 23 f., und *Guiraud-Cadier*, Grégoire X. (Anm. 51), Nrr. 169, 180, 181, 215, 217, 312.

<sup>58</sup> Inferno XIX 70–72.

<sup>59</sup> Vgl. dazu *Bruno Gebhardt*, Handbuch der deutschen Geschichte, Bd. 1, 9. Aufl., Stuttgart 1970, S. 484–486.







aus der Kenntnis entsprechender Praktiken des Nepotismus im 16. und 17. Jahrhundert die Vermutung auf, daß es hier nicht nur darum ging, Ämter den u. U. gefährlichen Ansprüchen Dritter zu entziehen, sondern ebenso um die Appropriation der Amtsgefälle durch die Papstfamilie.<sup>68</sup>

Die Versorgungsfunktion kommt ja kaum irgendwo so massiv zum Ausdruck wie beim ersten Papst von Avignon, Clemens V. (1305–1314). Er hat die geistlichen und weltlichen Ämter mit Nepoten überschwemmt. Man hat in seinen Registern nicht weniger als 1500 seine Familie betreffende Einträge gezählt,<sup>69</sup> was sich auch neben den Dokumenten späterer Nepotismen aus der Zeit einer höher entwickelten Schriftlichkeit der Verwaltung durchaus sehen lassen kann! Auch Johann XXII. (1316–1334), Clemens VI. (1342–1352), Innozenz VI. (1352–1362), Urban V. (1362–1370) und Gregor XI. (1371–1378) haben Nepoten zu Kardinälen gemacht, die Ämter der Kurie und des Kirchenstaates mit ihnen und mit engeren Landsleuten besetzt, sie mit Vertrauensaufträgen bedacht und ihnen vielerlei Vorteile verschafft, darunter auch Gunsterweise der Herrscher von Frankreich, England und Neapel. Sicherlich spielte bei der Ämterbesetzung das übliche Bedürfnis nach zuverlässigen Dienern eine Rolle, besonders wenn den Nepoten Aufgaben im fernen Kirchenstaat übertragen wurden.<sup>70</sup> Außerdem diente die Familienpolitik wohl auch dazu, sich im südfranzösischen Raum eine zuverlässige Anhängerschaft in der Führungsschicht aufzubauen; nicht umsonst waren die südfranzösischen Bistümer mehr oder weniger den Mitgliedern der Papstsippen vorbehalten,<sup>71</sup> nicht umsonst wurde ihre Zahl von Johann XXII. beträchtlich vermehrt.<sup>72</sup> Die These, daß die Erwerbs- und Heiratspolitik der Nepotenfamilien im Dienste einer geostrategischen Sicherung der Stadt Avignon gestanden habe,<sup>73</sup> läßt sich laut *Guillemain* allerdings nur für den Pontifikat Clemens' VI. und die Familie Roger vertreten.<sup>74</sup> Kurz, obwohl Herrschaft und Versorgung auch hier wie bisher Hand in Hand gehen, tritt doch das elementare Schutzbedürfnis der Päpste so weit in den Hintergrund,<sup>75</sup> daß *Guillemain's* Feststellung berechtigt erscheint, der Nepotismus sei unter den Päpsten von Avignon von seiner Aufgabe „de mieux garantir la fidélité

<sup>68</sup> Reinhard, Papstfinanz (Anm. 8), S. 33–38, 97–101.

<sup>69</sup> Bernard *Guillemain*, *La cour pontificale d'Avignon 1309–1376, Etude d'une société*, 2. Aufl., Paris 1966, S. 179.

<sup>70</sup> Vgl. L. Ciaccio, *Il cardinale legato Bertrando de Poggetto in Bologna 1327–1334*, in: *Atti e memorie della R. deputazione di storia patria per la Romagna* III/23 (1906).

<sup>71</sup> *Guillemain* (Anm. 69), S. 175.

<sup>72</sup> Vgl. Jean Marie Vidal, *Documents sur les origines de la province ecclésiastique de Toulouse 1295–1318*, in: *Annales de Saint-Louis-des-Français* 5 (1901), separat Rom 1901, und *Ders.*, *Les origines de la province ecclésiastique de Toulouse 1295–1318*, in: *Annales de Midi* 15 (1903), separat Toulouse 1903.

<sup>73</sup> F. de Ramel, *Les vallées des papes d'Avignon, Essai sur la vie de quelques familles en Languedoc cévenol au XIVe siècle*, Paris 1950.

<sup>74</sup> *Guillemain* (Anm. 69), S. 170.

<sup>75</sup> Obwohl man m. E. den Eindruck des Schicksals Bonifaz' VIII. auf den mit dessen Hinterlassenschaft geplagten Clemens V. nicht außer Acht lassen sollte.



des serviteurs“ oft genug zum bloßen Beutemachen herabgesunken.<sup>76</sup> Tatsächlich kennen wir seit dem Ende des 13. Jahrhunderts zahlreiche Einzelheiten des Systems „Nepotismus“, die bis an die Schwelle des 19. Jahrhunderts immer wieder anzutreffen sind, die strukturellen Grundmuster des von mir an anderer Stelle untersuchten Versorgungssystems.<sup>77</sup> Im wohl berühmtesten Dokument des Avignonenser Nepotismus, dem Testament Clemens' V., erhält dessen Neffe, der Vicomte de Lomage et d'Auvillars, 300 000 Florin unter dem Vorwand des Auftrags, 500 Ritter für „den“ Kreuzzug zu stellen<sup>78</sup> – auch für die Nepoten des 17. Jahrhunderts waren militärische Kommandos häufig nur Vorwand zur Bereicherung.<sup>79</sup> Geldschenkungen zum Landkauf und prunkvolle Nepotenheiraten auf Kosten der Kirche fehlen in Avignon sowenig wie später im Rom der Renaissance und des Barock. Nicht anders als im Falle der politischen Beziehungen Pauls V. (1605–1621) zu Philipp III. von Spanien muß auch in Avignon die große Politik ihren Ertrag für die Nepoten mitabwerfen – wobei die Fürsten ihren eigenen Vorteil nicht aus dem Auge verloren.<sup>80</sup>

Es ist freilich nicht so, daß Versorgung nunmehr endgültig zur manifesten Primärfunktion des Nepotismus geworden wäre. Vielmehr gewinnt er in der Krisenzeit des Schismas und der Wiedereroberung des Kirchenstaates viel von seiner früheren Herrschaftsfunktion zurück. Die neapolitanische Adelsclique, die unter Urban VI. (1378–1389) und Bonifaz IX. (1389–1404) das römische, dann im Gefolge ihres Führers Balthasar Cossa (Johann XXIII. senior 1410–1415) auch das Pisaner Papsttum beherrschte, ist laut *Esch* keineswegs nur durch Familieninteressen zu erklären. Vielmehr war Urban VI., der an sich für Zurückhaltung gegen Verwandte bekannt war, gezwungen, sich aus ihm nahestehenden Leuten eine neue Kurie zu schaffen, als das bisherige Personal unter der Führung eines Nepoten Gregors XI. ziemlich geschlossen zur Gegenpartei übergegangen war. Ebenso dürfte der zum Fürsten bestimmte Nepot Francesco Prignano in erster Linie als Herrschaftsinstrument gegenüber Karl von Durazzo eingeplant gewesen sein.<sup>81</sup> Ähnlich ist die Besetzung der Schlüsselpositionen im Kirchenstaat mit Neapolitanern und Nepoten durch Bonifaz IX. zu beurteilen.<sup>82</sup> Auf diese Weise sollte gesichert werden, was der Papst wieder seiner unmittelbaren Herrschaft zu unterstellen vermocht hatte. Der neubefestigten Engelsburg kam dabei eine besondere Bedeutung zu; deswegen erhielt sie den energischen Papstbruder

<sup>76</sup> *Guillemain* (Anm. 69), S. 178.

<sup>77</sup> *Reinhard*, Papstfinanz (Anm. 8).

<sup>78</sup> *Guillemain* (Anm. 69), S. 179.

<sup>79</sup> Anmerkung 68.

<sup>80</sup> *Guillemain* (Anm. 69), S. 166, 168, 170.

<sup>81</sup> Nach *Arnold Esch*, Das Papsttum unter der Herrschaft der Neapolitaner, Die führende Gruppe Neapolitaner Familien an der Kurie während des Schismas 1378–1415, in: Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag, Bd. 2, Göttingen 1972, S. 718, 721, 726.

<sup>82</sup> *Esch* (Anm. 81), S. 739, und *Ders.*, Bonifaz IX. und der Kirchenstaat, Tübingen 1969 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 29), S. 10–22, 575–581 u. ö.



Andrea Tomacelli zum Befehlshaber. Mit ihm beginnt die lange Reihe der Nepoten in der ursprünglich für die Sicherheit des Papstes und die Beherrschung der Stadt Rom wichtigen Stellung des Kastellans der Engelsburg,<sup>83</sup> die dann freilich spätestens im 16. Jahrhundert ihre Herrschaftsfunktion verliert und auf eine Versorgungspfründe reduziert wird. Als Indiz für diesen Funktionswandel mag wie so oft die Tatsache dienen, daß der Kastellan nur noch Titel und Einkünfte erhält, während die Amtsgeschäfte von einem ständigen Stellvertreter wahrgenommen werden.<sup>84</sup>

Die notorische Bedrängnis der nachpisanischen römischen Päpste Innozenz VII. (1404–1406) und Gregor XII. (1406–1417) läßt ihren Nepotismus angebracht erscheinen.<sup>85</sup> Ein Neffe des letzteren wurde sogar als Eugen IV. (1431–1447) selber Papst. Aber wieder entfaltete der zum Herrschaftsinstrument bestimmte Nepotismus die Eigengesetzlichkeit seiner Versorgungsfunktion, wird es doch dem Einfluß der um ihre Stellung besorgten Nepoten Gregors XII. zugeschrieben, daß dieser Papst die Erfüllung des 1407 mit seinem Rivalen Benedikt XIII. zu Marseille geschlossenen Abkommens und dadurch die Beendigung des Schismas verzögerte.<sup>86</sup>

Nicht viel günstiger war die Lage des ersten Papstes der in Konstanz wiedervereinigten Kirche, Martins V. (1417–1431). Bei den katastrophalen Verhältnissen im Kirchenstaat konnte er von Glück sagen, daß ihm in seiner Familie, den Colonna, ein zuverlässiger und mächtiger Anhang zur Verfügung stand. Noch in seiner Todesstunde stützte er sich lieber auf sie als auf das notorisch unzuverlässige Kardinalskollegium.<sup>87</sup> Wenn die Stärkung ihrer Position im Interesse des Papsttums lag, konnte Martin V. den Colonna umso unbedenklicher die allmählich für Papstnepoten zur Regel werdenden Lehren im Königreich Neapel verschaffen und ihnen sogar eine Reihe von Besitzungen im Kirchenstaat überlassen,<sup>88</sup> gipfelnd in der Errichtung eines Familienmajorats durch den päpstlichen Onkel, was ebenfalls zum festen Programm des Nepotismus der nächsten Jahrhunderte werden sollte.<sup>89</sup>

<sup>83</sup> Vgl. *P. Pagliucchi*, I castellani del Castel S. Angelo, 2 Bde., Rom 1928.

<sup>84</sup> *Reinhard*, Papstfinanz (Anm. 8), S. 34–35.

<sup>85</sup> *Pio Paschini*, Roma nel Rinascimento, Bologna 1940 (Storia di Roma 12), S. 63–67. – *Karl August Fink*, in: Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. III/2, Freiburg 1968, S. 511. – *Partner* (Anm. 35), S. 388. – Zu Gregors Nepoten Filippo, Marco, Francesco und Paolo Correr vgl. auch AV Reg.Vat. 336 fol. 188v–190, Viterbo 1407 August 29.

<sup>86</sup> *Fink* (Anm. 85), S. 506.

<sup>87</sup> *Walter Brandmüller*, Der Übergang vom Pontifikat Martins V. zu Eugen IV., in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 47 (1967) S. 596–629.

<sup>88</sup> BV Barb. lat. 4779 und Biblioteca Angelica 1426 Sammlungen von Bullen Martins V. für die Colonna. – Vgl. *Ludwig von Pastor*, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, 16 Bde. in 22 Teilen, 12. Aufl., Freiburg 1955, Bd. 1, S. 237–241. – *Jean Guiraud*, L'état pontifical après le Grand Schisme, Etude de géographie politique, Paris 1896 (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 73). – *Paschini* (Anm. 85), S. 106 f., 120–122. – *Peter Partner*, The Papal State under Martin V, The Administration and the Government of the Temporal Power in the Early XVth Century, London 1958, bes. S. 193–198.

<sup>89</sup> *Pastor* (Anm. 88), Bd. 1, S. 240, und *Reinhard*, Papstfinanz (Anm. 8), S. 150.



Der Papstnepotismus des 15. Jahrhunderts, der sogenannten Renaissancepäpste, ist sicher am besten bekannt, nicht zuletzt dank der in erster Linie von der Familie Borja bestrittenen pikanten Details. Doch ist zu beachten, daß auch jene Päpste, denen man nachsagt, sie hätten sich von Nepotismus rein gehalten, die inzwischen wohletablierten Spielregeln respektiert haben. Auch Eugen IV. (1431–1447) ernannte von den Colonna bedrängt bald nach seiner Erhebung seinen Neffen Francesco Condulmer zum Kardinal und betraute ihn mit Vertrauensmissionen wie dem Oberbefehl über die Türkenflotte.<sup>90</sup> Und Nikolaus V. (1447–1455), der seinen Papstnamen aus Pietät gegenüber seinem einstigen Protektor Niccolò Albergati gewählt hatte, besaß soviel Familiensinn, seinen Halbbruder Filippo Calandrini zum Kardinal zu erheben und ihm der Sitte entsprechend als seinem Nepoten seinen eigenen bisherigen Kardinalstitel und sein Bistum Bologna zu geben. Der Kardinal erfüllte seinerseits seine Pietätspflicht und errichtete dem Papst das Grabmal.<sup>91</sup>

Kalixtus III. (1455–1458) scharte wieder so zahlreiche Verwandte und Landsleute um sich, daß er bei manchen Autoren als der eigentliche Begründer des Nepotismus gilt.<sup>92</sup> Allerdings schreibt schon *Platina* zur Ernennung des Don Pedro Luis de Borja zum Generalkapitän der Kirche, Kastellan der Engelsburg, Governatore von Terni, Narni, Todi, Rieti, Foligno, Nocera, Assisi, Amelia, Cività Castellana und Nepi, der Papst habe diesen Schritt getan, „quo facilius Barones urbis Romae in officio contineret“.<sup>93</sup> Nepoten wie der jugendliche Kardinal Rodrigo de Borja, der spätere Papst Alexander VI., dürften freilich dem Papsttum wenig Nutzen gebracht haben. Die Interessen der aus bescheidenen Verhältnissen stammenden spanischen Familie spielten beim Nepotismus der Borja keine geringere Rolle als diejenigen der päpstlichen Herrschaft.<sup>94</sup>

Ganz ähnlich lagen die Dinge im Falle der Piccolomini und anderer Sienesen unter Pius II. (1458–1464). Daß sein Neffe Francesco (Erz-)Bischof des heimatlichen Siena und Kardinal wurde, daß er in einer an den späteren Kardinalnepoten erinnernden Art und Weise mit der Stellvertretung des Papstes betraut wurde, daß dessen Bruder Antonio als Kastellan der Engelsburg und päpstlicher Oberbefehlshaber in den italienischen Kriegen jener Jahre eine Rolle zu spielen hatte, daß viele Verwandte und Landsleute Aufgaben an der Kurie und im Kirchenstaat erhielten, das alles mag mit der Notwendigkeit von Herrschaftssicherung hinreichend erklärt sein. Nicht un-

<sup>90</sup> AV Confalonieri 4 fol. 92–104. – *Pastor* (Anm. 88), Bd. 1, S. 298 ff., 334, 358. – *Paschini* (Anm. 85), S. 121 ff., 125, 132 ff.

<sup>91</sup> *Pastor* (Anm. 88), Bd. 1, S. 419, 428, 652.

<sup>92</sup> *Georg Voigt*, Enea Silvio de' Piccolomini als Papst Pius der Zweite und sein Zeitalter, Bd. 3, Berlin 1863, 116–122.

<sup>93</sup> *Vitae Pontificum*, Köln 1593, S. 330.

<sup>94</sup> *Pastor* (Anm. 88), Bd. 1, S. 758–781. – *Paschini* (Anm. 85), S. 189–201. – *Fink* (Anm. 85), S. 640. – *José Rius Serra*, Catalanes y Aragoneses en la corte de Calixto III, in: *Analecta Sacra Tاراconensia* 3 (1927) S. 193–330. – *Ders.* *Regesto Ibérico de Calixto III*, 2 Bde., Madrid 1948–1958.



bedingt notwendig war aber, daß Antonio Großjustitiar des Königreichs Neapel, Herzog von Amalfi und sogar Schwiegersohn des Königs Ferrante wurde, daß zwei seiner Brüder weitere Principate erhielten und daß der Papst seinen Geburtsort Corsignano auf Kosten der apostolischen Kammer zu einem heute noch bemerkenswerten Renaissancestädtchen ausbaute. Doch ist bei Pius II. infolge seines Bedürfnisses nach humanistischer Selbststilisierung deutlicher als bei den bisherigen Päpsten zu erkennen, daß die Ausbeutung des Papsttums durch die Nepoten, die Versorgungsfunktion des Nepotismus, nicht ausschließlich auf die in der jeweiligen Situation wirksamen nackten materiellen Interessen gegründet ist, sondern ihr eigenes Ethos hat und auf diese Weise an bestimmte gesellschaftliche Strukturen gebunden ist. Pius II. hat sich mit der Wahl seines Papstnamens zu dem immer noch und wieder neu lebendigen Maßstab der „Pietas“ bekannt, worunter damals erst in zweiter Linie „Frömmigkeit“ verstanden wurde, vielmehr zunächst „debitus cultus patriae et parentum“. Demnach ist Pietas bei Thomas von Aquin denn auch keine theologische Tugend, wie man vermuten möchte, sondern eine Art von Gerechtigkeit, die den Anspruch von Verwandten und Freunden auf Unterstützung durch den Mächtigen begründete und tätige Heimatliebe forderte.<sup>95</sup> Diese Gerechtigkeit kann auch verlangen, Empfangenes zurückzuerstatten, konkret den moralischen Anspruch von Verwandten befriedigen, die den Aufstieg eines Johann XXIII., eines Pius' II., eines Innozenz X. finanziert haben.<sup>96</sup> Sittliche Strenge läßt sich dabei nur im Maßhalten beweisen; das eigentliche Problem liegt nicht etwa in der Erlaubtheit oder Unerlaubtheit des Nepotismus und anderer Äußerungen der Pietas, sondern im möglichen Konflikt mit anderen Gerechtigkeitspflichten, etwa solchen, die in der Verantwortung gegenüber der Kirche begründet sind.

Ein theoretischer Frontalangriff gegen den Nepotismus war also bei dieser Lage der Dinge überhaupt nicht möglich. Die Konzilien, in denen die spätmittelalterliche Reformbewegung gipfelt und die keinen Grund hatten, „Mißstände“ im Papsttum zu schonen, haben keineswegs grundsätzlich und konsequent mit dem päpstlichen Nepotismus aufgeräumt. Pisa beschränkte sich auf konkrete Einzelvorwürfe gegen Gregor XII., ohne die Grundsatzfrage zu stellen, Konstanz wandte sich gegen landsmannschaftliche Blockbildung, konkret gegen das oben erwähnte Neapolitaner-Papsttum, aber nicht gegen die Nepoten im engeren Sinn,<sup>97</sup> Basel verbot die Aufnahme von Nepoten ins Kardinalskollegium und ihre Betrauung mit der Verwaltung des

<sup>95</sup> 2 II, q. 101.

<sup>96</sup> Reinhard, Papa Pius (Anm. 16), bes. S. 265 f., zu Pius II. – Zu Johann XXIII. vgl. Esch, Neapolitaner (Anm. 81), S. 784. – Zu Innozenz X. Pastor (Anm. 88), Bd. 14, S. 29. Das Verhältnis dieses Papstes zu seiner Schwägerin ist also ein Pietätsverhältnis, keine sexuelle Hörigkeit, wie unterstellt wurde. – Bezeichnenderweise werden Nepotismus und christliche Nächstenliebe auch von der für die zeitgenössische Mentalität so bezeichnenden Emblematik zusammengeordnet, vgl. Cesare Ripa, Iconologia, 2. Aufl., Rom 1603, S. 65, nach Gerhard B. Ladner, Pflanzensymbolik und der Renaissancebegriff, in: August Buck, Zu Begriff und Problem der Renaissance, Darmstadt 1969, S. 340 (Wege der Forschung 204).

<sup>97</sup> Esch, Neapolitaner (Anm. 81), S. 798.



Kirchenstaates.<sup>98</sup> Damit sollte die Herrschaftsfunktion des Nepotismus beseitigt werden, man wollte das Papsttum schwächen, indem man es eines Herrschaftsinstrumentes beraubte. Ferner sollte der Entfremdung von Kirchengut durch die mit seiner Verwaltung beauftragten Nepoten vorgebeugt werden. Neben der Verschleuderung von Kirchengut erregte höchstens noch die Unwürdigkeit von Nepoten Anstoß – gegen würdige Nepoten hatte im Grund niemand etwas einzuwenden. Hatte doch schon Thomas von Aquin gelehrt, gleiche Würdigkeit mit anderen Bewerbern vorausgesetzt, dürfe ein Bischof seine Verwandten bei der Stellenbesetzung bevorzugen, „quia saltem magis in hoc praeeminent, quia de ipsis magis confiteri potest, ut unanimiter secum negotia spiritualia pertractent“.<sup>99</sup> Bei aller Schärfe hinsichtlich der Sekundärgesichtspunkte Kirchengut und Würdigkeit geht auch ein Kritiker wie Alvaro Pais über diesen Standpunkt nicht hinaus.<sup>100</sup> Das im wesentlichen ungebrochene Bewußtsein der Vertreter des Nepotismus, im Recht zu sein, bringt also nicht nur zum Ausdruck, daß die traditionelle, in erster Linie auf ein Geflecht persönlicher Beziehungen statt auf Institutionen gegründete Gesellschaftsstruktur kaum verändert weiterbesteht, sondern nicht minder die nach wie vor manifeste Herrschaftsfunktion des Nepotismus, die gerade in der Auseinandersetzung des Papsttums mit den Gegnern und Rivalen seiner absoluten Macht mit Händen zu greifen ist. Nach den Reformkonzilien sind dies die Kardinäle.

Papst Paul II. (1464–1471) hatte mit dem Kardinalskollegium eine Wahlkapitulation abschließen müssen, in der die Kardinäle zwar in Fortsetzung

<sup>98</sup> Sessio XXIII (26. März 1436), vgl. Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Freiburg 1962, S. 474–477.

<sup>99</sup> 2 II, q. 63, a. 2, ad 1.

<sup>100</sup> *Alvarus Pelagius*, De planctu ecclesiae, Lyon 1517, S. 116v–119v, 122. – Mittelalterliche Kirchen- und Kurienkritik geht nur beiläufig oder gar nicht auf den päpstlichen Nepotismus ein, wie ich mich bei der Durchsicht einschlägiger Werke überzeugen mußte: *Paul Lehmann*, Die Parodie im Mittelalter, 2. Aufl., Stuttgart 1963, S. 43–101. – *Josef Benzinger*, Invectiva in Romam, Romkritik im Mittelalter vom 9. bis 12. Jahrhundert, Lübeck-Hamburg 1968 (Historische Studien 404). – *Carl Mirbt*, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., Leipzig 1894. – *Erich Meuthen*, Kirche und Heilsgeschichte bei Gerhoch von Reichersberg, Leiden-Köln 1959. – *Peter Classen*, Gerhoch von Reichersberg, Eine Biographie, Wiesbaden 1960. – *Helga Schüppert*, Kirchenkritik in der lateinischen Lyrik des 12. und 13. Jahrhunderts, München 1972 (Medium Aevum 23) S. 72, 182. – *M. Spaethen*, Giraldus Cambrensis und Thomas von Evesham über die von ihnen an der Kurie geführten Prozesse, in: Neues Archiv 31 (1906) S. 595–649. – *Peter Herde*, Beiträge zum päpstlichen Kanzlei- und Urkundenwesen im dreizehnten Jahrhundert, 2. Aufl., Kallmünz 1967 (Münchener Historische Studien, Abteilung Hilfswissenschaften 1), Anhang. – *Richard Scholz*, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII., Stuttgart 1903 (Kirchenrechtliche Abhandlungen 6–8). – *Ders.*, Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern 1327–1354, 2 Bde., Rom 1911–1914 (Bibliothek des K. Preussischen Historischen Instituts 9–10), Bd. 1, S. 66, 208, Bd. 2, S. 164, 532 teilt zwei Traktate mit, die u. a. vom Nepotismus handeln: Landulfus de Columna eifert im Stile Bernhards von Clairvaux dagegen, Lambertus Guericci aus Huy verteidigt ihn, um sich lieb Kind zu machen: die Verwandten seien die einzigen wirklich ergebenen Freunde, man sei ihnen zu Dank verpflichtet, ihre Bereicherung bezeuge die eigene Macht, nur Neid spricht dagegen.



der Konzilsbeschlüsse, aber weniger aus Reformeifer denn im Interesse der eigenen Macht und Mitregierung u. a. dem päpstlichen Nepotismus besonders hinsichtlich der Kardinalspromotionen und der Regierung des Kirchenstaates Fesseln anzulegen versuchten. Bereits Pius II. hatte nur unter Schwierigkeiten zwei Verwandte ins Kardinalskollegium aufnehmen können, das bis auf Sixtus IV. allerdings stets nur 20–30 Mitglieder zählte. Paul II. wurde nun nach den Erfahrungen mit den letzten Päpsten ausdrücklich verpflichtet, die Festungen des Kirchenstaates einschließlich der Engelsburg nicht seinen Verwandten zu übergeben. Obwohl Paul II. kraft seiner Vollgewalt die Kapitulation nachträglich abänderte, an diese Bestimmung hat er sich gehalten.<sup>101</sup> Hingegen hat er seinem Verwandten und Haushofmeister Marco Barbo das Kämmereramt übertragen und ihn ebenso wie zwei junge Nepoten zum Kardinal erhoben. Schließlich war er ja selbst in jungen Jahren und ohne jedes eigene Verdienst als Nepot Eugens IV. zum Kardinalat gekommen.<sup>102</sup>

Bereits unter Sixtus IV. (1471–1484) fand aber die entscheidende Änderung im Verhältnis zum Kardinalskollegium statt. Auch seine Wahlkapitulation hatte ihm hinsichtlich der Kreation von Nepoten die Hände gebunden. Dennoch erhob er bald nach seiner Wahl zwei Nepoten zu Kardinälen und hat in der Folgezeit durch die Ernennung von insgesamt 34 neuen Kardinälen, darunter sechs Nepoten,<sup>103</sup> den Charakter des Kollegiums völlig verändert. Nicht zuletzt auf diese zahlreichen neuen und teilweise wenig geistlichen Papstwähler ist der eigentümliche Charakter des sich nunmehr voll entfaltenden Renaissancepapsttums zurückzuführen. Mit Hilfe der Methode des „Pairsschubs“ war das Kollegium künftig leichter zu lenken. So gelang es Sixtus IV. nicht zuletzt durch Schaffung einer eigenen Partei mittels der Kreation von Nepoten, sich binnen eines Jahres aus der Abhängigkeit jener Kardinäle zu befreien, die ihn „gemacht“ hatten. Auch die Beleihung eines Neffen mit dem eben erst wiedergewonnenen Imola in der gefährdeten Romagna mochte durch Stabilisierung des Kirchenstaates der päpstlichen Herrschaft nützen;<sup>104</sup> selbst in der stark von den Nepoten beeinflussten Außenpolitik dürfte gelegentlich das Staatsinteresse mit demjenigen der Familie identisch gewesen sein.<sup>105</sup> Die goldenen Früchte hingegen, die vom Eichbaum im Wappen des Papstes auf die zahlreichen Kinder seiner vier

<sup>101</sup> *Pastor* (Anm. 88), Bd. 2, S. 275, 307. – *Jean Lulvès*, Päpstliche Wahlkapitulationen, Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Kardinalats, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 12 (1902) S. 212–235. – Eine erschöpfende Untersuchung der päpstlichen Wahlkapitulationen ist von Hans-Jürgen Becker, Frankfurt, zu erwarten.

<sup>102</sup> *Paschini* (Anm. 85), S. 236. – *Ders.*, I benefici ecclesiastici del cardinale Marco Barbo, in: *Rivista di storia della chiesa in Italia* 13 (1959) S. 335. – *Giuseppe Soranzo*, Giovanni Battista Zeno, nipote di Paolo II, cardinale di S. Maria in Portico, in: ebd. 16 (1962) S. 249–274.

<sup>103</sup> *Fink* (Anm. 85), S. 653–657.

<sup>104</sup> Vgl. *Jacob Burckhardt*, Die Kultur der Renaissance I 10, Kröner Taschenausgabe 18. Aufl., S. 99.

<sup>105</sup> Vgl. *Heinrich Lutz* in: *Handbuch der europäischen Geschichte*, Bd. 3, Stuttgart 1971, S. 862.



Geschwister mit den Familiennamen della Rovere, Riario und Basso herniederregneten,<sup>106</sup> waren zwar anfänglich noch das Ergebnis pietätvoller Dankbarkeit, hatte doch Paolo Riario seinem Schwager seinerzeit das Studium ermöglicht;<sup>107</sup> bald aber handelte es sich nur noch um eine planmäßige Ausbeutung der Papstfinanz zugunsten der Nepoten. Durch dieses Ausmaß seines Nepotismus, durch den notorischen Amoralismus verschiedener Nepoten und durch die Errichtung eines Nepotenfürstentums auf dem Gebiet des Kirchenstaates, was den von seinen Vorgängern beobachteten Grundsätzen der Reformbewegung des 15. Jahrhunderts widersprach, hat Sixtus IV. tatsächlich neue Maßstäbe für den Nepotismus gesetzt. Dennoch kann man ihn deswegen nicht zum Vater des Nepotismus machen, wie wir gesehen haben, noch nicht einmal zum Urheber der Mißbräuche des Nepotismus.<sup>108</sup> Allerdings ist er durch die Art seiner Erweiterung des Kardinalskollegiums zum Urheber der hinfort zu beobachtenden Bildung von Nepotenfraktionen geworden. Künftig standen bei der Papstwahl meist die Kreaturen des eben verstorbenen Papstes unter Führung seiner Nepoten gegen die entsprechenden Fraktionen früherer Päpste, wobei bald das Eingreifen der politischen Mächte den Wahlvorgang noch weiter komplizierte.

Innozenz VIII. (1484–1492) hat wie in den meisten Dingen so auch in seinem Nepotismus keine übermäßige Aktivität entfaltet, sieht man von der Neuerung ab, daß es sich bei seinen Nepoten zum erstenmal um leibliche Kinder eines Papstes handelte.<sup>109</sup> Was dann Alexander VI. (1492–1503) in väterlicher Liebe seinen zahlreichen Kindern gewährt hat, gilt mit Recht als einer der Höhepunkte des Nepotismus, ein Höhepunkt aber nicht nur hinsichtlich der Versorgungsfunktion, sondern nicht minder auch hinsichtlich seiner Herrschaftsfunktion: die brutale Vernichtung der romagnolischen Signori durch den Papstsohn Cesare und die Ausschaltung der römischen Barone zugunsten einer ausgedehnten Herrschaftsbildung der Borja in der Umgebung der Hauptstadt befreite das Papsttum endgültig von den jahrhundertalten Gefahren der Abhängigkeit von römischen Adelsfraktionen und der feudalen Auflösung des Kirchenstaates,<sup>110</sup> obwohl zunächst die Gefahr einer völligen Entfremdung des Kirchenbesitzes näherzuliegen schien. „Fast das gesamte weltliche Besitztum der Kirche war nunmehr in die Hände der

<sup>106</sup> Vgl. AV Reg. Suppl. 670 und 671, auf die schon hingewiesen wurde durch *Joseph Schlecht*, Sixtus IV. und die deutschen Drucker in Rom, in: Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des Deutschen Campo Santo in Rom, Freiburg 1897, S. 207–211.

<sup>107</sup> Anmerkung 96.

<sup>108</sup> *Pastor* (Anm. 88), Bd. 2, S. 477–495 u. ö. – *Paschini* (Anm. 85), S. 241–247.

<sup>109</sup> Nach *Pastor* (Anm. 88), Bd. 2, S. 479 dürfte es sich bei der entsprechenden Nachricht über Sixtus IV. um Propaganda seiner Gegner handeln. – Vgl. u. Anmerkung 176.

<sup>110</sup> Zu den Fakten über Alexander VI. und seine Familie vgl. *Pastor* (Anm. 88), Bd. 3, S. 339–600, 1078–1111, und *Paschini* (Anm. 85), S. 315–369. – Die recht eigenwillige und eher populär gehaltene Monographie von *Susanne Schüller-Piroli*, Borgia, Die Zerstörung einer Legende, Olten-Freiburg 1963, ist ebenfalls zuverlässig.



Borja übergegangen; die Romagna und andere Gebiete gehörten Cesare, die alten Erbländer der römischen Barone anderen Mitgliedern des Hauses.“<sup>111</sup> Die Vision eines säkularisierten und an den „Übermenschen“ Cesare vererbten Papsttums wurde freilich nicht Wirklichkeit;<sup>112</sup> da das Kardinalskollegium noch nicht völlig in der Hand der Borja war, blieb die Reaktion nach dem Tod des Papstes nicht aus. Was als Borjaherrschaft begonnen hatte, wurde von dem Exponenten der bisher in Opposition befindlichen Nepotenpartei als Papst Julius II. (1503–1513) nunmehr ohne die Hilfe von Nepoten zu Ende geführt.<sup>113</sup> Sein Nepotismus war ausschließlich zur Versorgung seiner Familie bestimmt. Von den Kardinalnepoten erhielt Galeotto della Rovere die einträgliche Stelle des Vizekanzlers. Der weltliche Nepot Francesco Maria della Rovere war bereits vor der Thronbesteigung seines Onkels als Sohn einer Montefeltre Erbe von Urbino geworden, eine späte Frucht der Nepotenpolitik Sixtus' IV. Von Julius erhielt er zusätzlich aus Kirchenstaatsbesitz Pesaro als Lehen.<sup>114</sup>

Der Übergang vom Nepoten Cesare Borja zu Papst Julius II. ist aus funktionaler Sicht einer der entscheidenden Einschnitte in der Geschichte des Nepotismus. Der Nepotismus hat nun seine traditionelle, eben erst neu belebte Herrschaftsfunktion verloren, für das Papsttum ist er damit bereits dysfunktional geworden. Hatte er bisher trotz häufiger Gegenwirkung der damit einhergehenden Versorgungsfunktion auf lange Sicht dazu gedient, die Stellung des Papstes zu sichern und zuletzt durch Wiedergewinnung der unmittelbaren Kontrolle über den Kirchenstaat zu stärken, so bedeutete es künftig nur noch eine Gefahr, daß Nepoten versuchen mochten, sich aus dem Territorium des Kirchenstaates neue Lehensfürstentümer herauszuschneiden. War nicht Julius II. im Falle Pesaro mit schlechtem Beispiel vorangegangen? Tatsächlich erfüllten sich teilweise die schlimmsten Befürchtungen der Reformkonzilien. Den Höhepunkt bildete die Errichtung der farnesischen Herrschaft in Parma-Piacenza durch Paul III. im Jahre 1545, die übrigens wie viele Äußerungen des Nepotismus im 16. und 17. Jahrhundert mit dessen traditioneller Herrschaftsfunktion gerechtfertigt wurde – in den meisten Fällen und auch hier zu Unrecht.<sup>115</sup> Der sogenannte „große“, auf die Gründung eigener Fürstentümer versessene Nepotismus des 15. und 16. Jahrhunderts war auch keineswegs mit der blutigen Vertilgung der ehrgeizigen und

<sup>111</sup> *Pastor* (Anm. 88), Bd. 3, S. 565.

<sup>112</sup> Wie sie Nietzsche „Antichrist“ Nr. 61 in Übersteigerung des Burckhardt'schen Renaissance-menschen proklamiert hat, vgl. *Wallace K. Ferguson*, *Il Rinascimento nella critica storica*, Bologna 1969, S. 290–295.

<sup>113</sup> *Niccolò Machiavelli*, *Il principe*, in: *Opere* Bd. 1 (UE Feltrinelli), S. 52.

<sup>114</sup> *Pastor* (Anm. 88), Bd. 3, S. 688 f. – *A. Ilari*, *Documenti per la storia di Frascati*, in: *Archivi* II/22 (1955) S. 363–270, 23 (1956) S. 62–75, 24 (1957) S. 42–58, 212–259.

<sup>115</sup> *Pastor* (Anm. 88), Bd. 5, bes. S. 525–528. – *Pio Pecchiai*, *Roma nel Cinquecento*, Bologna 1948 (*Storia di Roma* 13), S. 52–56, 68–72. – Vgl. *M. de Grazia*, *Un progetto di Paolo III di dare Perugia in governatorato perpetuo al nipote Ottavio*, in: *Aurea Parma* 53 (1969) S. 132–137. – In *BV Barb. lat.* 5366 fol. 266 ein Verzeichnis der Famiglia des Kardinals Farnese.



hemmungslosen Nepoten Pauls IV. (1555–1559) durch Pius IV. (1559–1565) zu Ende, wie häufig behauptet wird,<sup>116</sup> das belegen die Projekte desselben Pius' IV. zur Genüge.<sup>117</sup> Auch das hinfort maßgebende Infeudationsverbot Pius' V. in der Bulle „Admonet nos“ vom 29. März 1567<sup>118</sup> hinderte die Barberini im 17. Jahrhundert nicht an derartigen Plänen.<sup>119</sup> Viel eher scheiterten solche Vorhaben je länger desto häufiger am Mangel an Gelegenheit, selbständige Fürstentümer waren „ausverkauft“.

Das bedeutet einen Wandel im Bereich der Versorgungsfunktion des Nepotismus, einen zweiten Wandel, denn die traditionellen mittelalterlichen Verhältnisse hatten sich hier spätestens im 15. Jahrhundert schon einmal grundlegend verändert. Versorgung der Papstfamilie bedeutet im Mittelalter Beitrag zur Behauptung, vielleicht zur Erweiterung der standesgemäßen Stellung. Wie immer es sich mit der gesellschaftlichen Immobilität des Hochmittelalters verhalten mag – von dem spektakulären Aufstieg einer Papstfamilie ist nichts bekannt. Umgekehrt ist aber das Verhalten bezeichnend, das man vorbildlichen Päpsten bescheidener Herkunft in jenen Jahrhunderten zugeschrieben hat: Clemens IV. (1265–1268) bedachte seine Kinder aus der Zeit vor seinem Pontifikat nur mit den üblichen Almosen für arme Personen von Stand.<sup>120</sup> Benedikt XII. (1334–1342), bescheidener Herkunft und als Zisterzienser mit den Grundsätzen Bernhards von Clairvaux über die Umgebung eines Papstes wohlvertraut,<sup>121</sup> war ebenfalls auf korrektes

<sup>116</sup> Besonders prägnant etwa von *Alexandre Pasture*, Inventaire de la Bibliothèque Barberini à la Bibliothèque Vaticane au point de vue de l'histoire des Pays-Bas, in: Bulletin de l'institut historique belge de Rome 3 (1924) S. 43–49. – Vgl. *Pastor* (Anm. 88), Bd. 7, S. 141. – *Felten* (Anm. 2), S. 135.

<sup>117</sup> Sein Neffe Federigo Borromeo wurde mit Virginia della Rovere von Urbino vermählt und sollte einstweilen Camerino als eigene Herrschaft erhalten, starb aber vor der Verwirklichung solcher Pläne, vgl. *Pastor* (Anm. 88), Bd. 7, S. 82, und *Josef Šusta*, Die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV., Bd. 1, Wien 1904, S. XXXII. – Siehe auch u. Anmerkung 130.

<sup>118</sup> Vgl. *Paolo Prodi*, Lo sviluppo dell'assolutismo nello Stato Pontificio, Bd. 1, Bologna 1968.

<sup>119</sup> Vor allem stehen derartige Absichten hinter dem Castro-Krieg 1642–1644. Die Frage des Präzedenzanspruchs des Nepoten Tadeo in seiner Eigenschaft als Präfekt von Rom vor den Botschaftern der Mächte dürfte als Griff nach fürstlichen Statusattributen ohne sachliche Basis, also als soziales Surrogat zu deuten sein. Urban hatte zu Tadeos Gunsten die alte, sachlich inhaltsleere Stellung des römischen Stadtpräfekten wiederbelebt und von Historikern die damit verbundenen Vorrechte ausgraben lassen. Die Auseinandersetzungen um diese nach den Begriffen der Zeit hochbedeutsame Frage füllen zahllose Bände vatikanischer Archivalien, einschließlich der Nuntiaturkorrespondenz. Nach *Konrad Repgen*, Die römische Kurie und der Westfälische Friede, Bd. I/1, Tübingen 1962 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 24), S. 291, 348, 387 war die sogenannte Präfektenfrage für Urban zumindest in Wien die politisch wichtigste, für ein Entgegenkommen wurden nicht nur Bestechungsgelder aufgewandt, sondern dem Kaiser sogar höhere Subsidien versprochen.

<sup>120</sup> *Haller* (Anm. 14), Bd. 4, S. 234. – *Felten* (Anm. 2), S. 146.

<sup>121</sup> S. Bernardi Opera, Bd. 3, ed. *J. Leclercq* – *H. M. Rochais*, Rom 1963, S. 379–493: De consideratione ad Eugenium Papam, bes. S. 455 ff. – Vgl. dazu: *Bernard Jacqueline*, Saint-Bernard de Clairvaux et la Curie Romaine, in: Rivista di storia



Maßhalten in seinem Nepotismus bedacht. Bezeichnenderweise wird dies von seinen eifrigen Biographen so ausgelegt, als habe er seiner Verwandtschaft jede Gunst versagt. Wie der Melchisedek des Hebräerbriefs „Priester des höchsten Gottes“ und „König der Gerechtigkeit“ wollte er angeblich „ohne Vater, ohne Mutter, ohne Stammbaum“ sein.<sup>122</sup> Es kostete die Kardinäle Mühe, ihm das Erzbistum Arles für einen verdienten und würdigen Neffen abzurufen und eine ihm vorgeschlagene vornehme Heirat seiner Nichte lehnte er ab und bemerkte „in vulgari suo, quod non decebat talem equum hanc habere sellam“. Aber er stattete immerhin einen anderen Neffen mit einigen Benefizien aus, schickte einem Onkel 100 Florin und anderen Verwandten verschiedene Sachgeschenke.<sup>123</sup> Also entzogen sich beide Päpste keineswegs der Pietätspflicht, für ihre Verwandten zu sorgen. Nur blieben die Zuwendungen im Rahmen von Almosen, ein „Beutemachen“ großen Stils wurde verhindert, weil Leitbegriff das in diesen Fällen niedrige standesgemäße Auskommen und nicht das Ausnutzen einer Gelegenheit zum sozialen Aufstieg gewesen ist. In dieser Art von normorientiertem Maßhalten besteht die Vorbildlichkeit dieser Päpste und nicht etwa in einem wirklichkeitsfremden Rigorismus.

Hier änderten sich die sozialen Normen im Gefolge der erhöhten gesellschaftlichen Mobilität, die überall in Europa zwischen dem 14. und dem 17. Jahrhundert zu beobachten ist. Besonders fällt die weitgehende Erneuerung des Adels ins Auge. Die bestehende Gesellschaftsordnung wurde zwar bestätigt und sogar verstärkt, aber gerade dadurch, daß die neue bürgerliche Plutokratie in den Adel aufsteigen durfte.<sup>124</sup> Erste Andeutung dieses Wandels

della Chiesa in Italia 7 (1953) S. 27–44. – *Ders.*, Le Pape d'après le livre II du „De consideratione ad Eugenium Papam“ de Saint Bernard de Clairvaux, in: *Studi Gratiani* 14 (1967) S. 219–239. – *E. Kennan*, The „De consideratione“ of St. Bernard of Clairvaux and the Papacy in Mid-Twelfth Century: A Review of Scholarship, in: *Traditio* 23 (1967) S. 73–115.

<sup>122</sup> Hebr. 7, 1–3. – *Etienne Baluze*, *Vitae paparum Avenionensium* (1693), ed. *Guillaume Mollat*, 4 Bde., Paris 1914–1927, und *Guillaume Mollat*, *Etude critique sur les Vitae paparum avenionensium d'Etienne Baluze*, Paris 1917, ergeben keine Anhaltspunkte dafür, daß die nach den päpstlichen Registern in diesem Punkt unzutreffenden Viten Benedikts später „frisirt“ worden sind, wurden sie doch ein Jahr nach der „Nepotismusbulle“ veröffentlicht!

<sup>123</sup> *Guillemain* (Anm. 69), S. 156.

<sup>124</sup> *Jean Delumeau*, *Mobilité sociale: riches et pauvres à l'époque de la Renaissance*, in: *Ordres et classes*, Paris 1973, S. 126 f. – Eine Äußerung typischer Aufsteigermentalität aus kurialem Milieu in einem Brief des bekannten Humanisten und Diplomaten Aleander an seinen Freund Sanga vom 25. März 1532: „Ich habe sogar kein eigenes Vaterland, da ich in einem Land geboren bin, wo keiner, von welcher Verstandesschärfe, Güte oder Geschlecht er auch sei, Hoffnung hat, etwas zu werden, wenn er nicht zur Herrschaft der Aristokratie gehört. Deswegen habe ich alle meine Pläne, meinen Aufenthalt und Verdienst außerhalb meiner Heimat gesucht . . . mit jener Treue, die ich immer bewahrt habe, diene ich und werde ich dienen meinem Herrn (dem Papst, der Verf.), der mein alleiniger Wohltäter, Gebieter, Vater und Vaterland ist.“ Nach *Gerhard Müller*, *Zum Verständnis Aleanders*, in: *Theologische Literaturzeitung* 89 (1964) S. 525–536. – Einige Beispiele für sozialen Aufstieg aus verschiedenen Bereichen derselben Epoche: *Jürgen Bücking*, *Das Geschlecht Stürzel von Buchheim (1491–1790)*, Ein Versuch zur Sozial-



mag die Ablösung der aristokratischen Hauptsünde der „superbia“ an der Spitze des mittelalterlichen Lasterkatalogs durch die bürgerliche „avaritia“ gewesen sein, während zugleich neue Orden als Korrektiv das Armutsideal predigten, statt wie bisher Demut und Gehorsam als Gegenbild des Stolzes.<sup>125</sup> Zunächst distanzierte sich die Kirche also von der neuen Entwicklung und es blieb auch bei der herrschenden theologischen Lehrmeinung, daß sich Reichtumserwerb am Richtmaß des standesgemäßen Lebensunterhalts zu orientieren habe. Erst Cajetan (1469–1534) hat auch den zum Aufstieg in einen höheren gesellschaftlichen Status notwendigen Bedarf theologisch gerechtfertigt.<sup>126</sup>

Inzwischen war das Papsttum in der Praxis längst zum gesellschaftlichen Aufstiegskanal geworden. Nach Martin V. werden Angehörige des baronialen Hochadels in der Papstreihe zur Ausnahme, der Aufstiegszille des mit modernen Akkumulationsmöglichkeiten großgewordenen mittel- und oberitalienischen Patriziats beherrscht die Szene. Wer bereits baronialen Rang besaß, wie die Farnese oder Carafa, versuchte mit Hilfe eines päpstlichen Onkels in die Reihe der regierenden Fürstenhäuser aufzusteigen, was den Farnese noch geglückt ist.<sup>127</sup> In vielen Fällen bedeutete der Pontifikat eines Onkels nur eine, wenn auch die entscheidende Episode im gesellschaftlichen Aufstieg einer Familie. Schon Eugen IV. (1431–1447) entstammte einer Aufsteigerfamilie; die „Grenzritterdynastie“ der Borja brachte es durch Kalixtus III. (1455–1458) und Alexander VI. (1492–1503) zu hochadeligem Rang; ebenso die heruntergekommenen Sieneser Patrizier Piccolomini durch Pius II. (1458–1464) und Pius III. (1503); die della Rovere steigen durch Sixtus IV. (1471–1484) und Julius II. (1503–1513) aus der Armut zu fürstlichem Status auf; ähnlich die Cibo Innozenz' VIII. (1484–1492); die Farnese Pauls III. (1534–1549), die bereits den Sprung aus dem Patriziat in den baronialen Hochadel geschafft hatten, schwangen sich auf einen Fürstenstuhl;<sup>128</sup> die Nepoten Julius III. (1550–1555) erfuhren eine Erhöhung aus dem Kleinstadtpatriziat zu baronialem Rang;<sup>129</sup> dieselbe Stufe erreichten die Familien

und Wirtschaftsgeschichte des Breisgauer Adels in der frühen Neuzeit, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 118 (1970) S. 239–278. – *Maria Nicora*, La nobiltà genovese dal 1528 al 1700, in: *Miscellanea storica ligure*, Bd. 2, Mailand 1962, S. 217–310. – *Lawrence Stone*, Family and Fortune, Studies in Aristocratic Finance in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, London 1973.

<sup>125</sup> *Lester K. Little*, Pride goes before Avarice, Social change and the Vices in Latin Christendom, in: *American Historical Review* 76 (1971) S. 16–49, vgl. dazu: *Revue d'histoire ecclésiastique* 67 (1972) S. 610.

<sup>126</sup> *Walter Friedberger*, Der Reichtumserwerb im Urteil des hl. Thomas von Aquin und der Theologen im Zeitalter des Frühkapitalismus, Passau 1967, S. 27, 30, 109–122.

<sup>127</sup> Zu den Absichten der Carafa auf Siena vgl. *Michel François*, *Albisse del Bene*, surintendant des finances françaises en Italie, 1551–1556, in: *Bibliothèque de l'école des chartes* 94 (1933) S. 337–360.

<sup>128</sup> Anmerkungen 90–115 passim.

<sup>129</sup> Laut *Roberto Cantagalli*, La guerra di Siena (1552–1559), I termini della questione senese nella lotta tra Francia e Absburgo nel '500 e il suo risolversi nell'ambito del principato mediceo, Siena 1962, S. 226 f., 260 Anm. 21 boten sowohl



der meisten folgenden Päpste des 16. und 17. Jahrhunderts, die Borromeo und Hohenems Pius' IV. (1559–1565),<sup>130</sup> die Ghislieri Pius' V. (1566–1572),<sup>131</sup> die Boncompagni Gregors XIII. (1572–1585),<sup>132</sup> die Peretti-Montalto Sixtus' V. (1585–1590), die sogar den Direktaufstieg aus der Unterschicht zu Ehepartnern der römischen Colonna und Orsini zuwege bringen;<sup>133</sup> die Sfondrato Gregors XIV. (1590–1591);<sup>134</sup> die Aldobrandini Clemens' VIII. (1592–1605);<sup>135</sup> die Borghese Pauls V. (1605–1621);<sup>136</sup> die Ludovisi Gregors XV. (1621–1623);<sup>137</sup> die Barberini Urbans VIII. (1623–1644), ängstlich bestrebt, ihre kleinbürgerliche Vergangenheit in eine patrizische zu verwandeln;<sup>138</sup> die Pamfili Innozenz' X. (1644–1655);<sup>139</sup> die Chigi

Cosimo I. wie der französische König ihre Töchter zur Vermählung mit dem unehelich geborenen achtzehnjährigen Fabiano del Monte an, wozu der Papst nach den glaubwürdigen Berichten des Florentiner Vertreters ebenso deutlich wie treffend bemerkte: „Non sarebbe mancata una moglie per il sig. Fabiano . . . anche se questi fosse nato d'una cagna, era però suo nepote . . . sapendo che i principi cercano di pigliare i papi per il becco, egli non aveva altro becco che il sig. Fabiano e chi lo vorrà pigliar per il becco, bisognerà che lo pigli per questo.“

<sup>130</sup> Zu dem ausgedehnten Nepotismus Pius' IV., seiner Vor- und Nachgeschichte vgl. *Pastor* (Anm. 88), Bd. 7, S. 58–117, 569 ff. – *Theodor von Sickel*, Römische Berichte III, in: Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse, Bd. 141/4, Wien 1899, S. 36 f. – *Franz Häfele*, Papst Pius IV. und seine Nepoten, in: Vierteljahresschrift für Geschichte und Landeskunde Vorarlbergs 5 (1921) S. 1–11. – *Ders.*, Karl Borromeus und die Hohenems, in: ebd. 6 (1922) S. 8–13, 31–37. – *L. Bignami*, Nel crepuscolo delle signorie lombarde: G. Giacomo de Medici 1496–1555, Mailand 1925. – *Ludwig Welti*, Graf Jakob Hannibal I. von Hohenems 1530–1587, Ein Leben im Dienste des katholischen Abendlandes, Innsbruck 1954. – *G. Galbiati*, Marco Sittico di Svevia e San Carlo Borromeo, in: Scritti storici e giuridici in memoria di Alessandro Visconti, Mailand 1955, S. 239–243. – *R. Comandini*, Relazioni intercorse fra il marchese Giacomo Malatesta (1530–1600) e le famiglie milanesi Medici e Borromeo, con lettere inedite, Faenza 1964. – *Giacomo C. Bascapè*, La casa di Pio IV Papa milanese, in: Diocesi di Milano 8 (1967) S. 305–308.

<sup>131</sup> Vgl. BV Barb. lat. 5767. – Ottob. lat. 2485. – Biblioteca Vallicelliana K 23, O 49/25, S 37. – *Pastor* (Anm. 88), Bd. 8, S. 53, 57–63, 90 f.

<sup>132</sup> Vgl. AV Arch. Arcis I–XVIII 1668. – Sec. Brev. 27 fol. 205v. – BV Barb. lat. 4703, 5097, 5186, 5200, 5225. – Boncompagni D 1, 5, 8, 29–41, 45. – Chigi M. I. 1, N. III. 84. – Vat. lat. 5916, 9732, 14 203. – *Pastor* (Anm. 88), Bd. 9, S. 23 ff. – *Pio Pecchiai*, La nascita di Giacomo Boncompagni, in: Archivi 21 (1954) S. 9–47.

<sup>133</sup> *Pastor* (Anm. 88), Bd. 10, S. 22–38, 49–55. – Vgl. AV Confalonieri 34, 48–53, 60 (G. B. Confalonieri war Sekretär des aus Montalto stammenden Prälaten Fabio Biondo!). – *C. G. Brigante*, La nepote di Sisto V, Il dramma di Vittoria Accoramboni 1573–1585, Mailand 1936.

<sup>134</sup> Vgl. AV Archivio Borghese 138/107. – Confalonieri 14 fol. 46 f. – AS Roma Archivio Santa Croce C. 1 fol. 46–49.

<sup>135</sup> Vgl. u. a. AV Archivio Borghese 144/318. – Sec. Brev. 195 fol. 186. – *Pastor* (Anm. 88), Bd. 11, S. 35–46.

<sup>136</sup> *Reinhard*, Ämterlaufbahn (Anm. 8).

<sup>137</sup> Vgl. AV Archivio Borghese 122/90. – BV Barb. lat. 3206 fol. 441 v. – Chigi D. VII. 102 fol. 42.

<sup>138</sup> Vgl. *Pastor* (Anm. 88), Bd. 13, S. 253–261. – *Grisar* (Anm. 2), bes. S. 249 f. – AV Fondo Borghese IV 221/222 fol. 235 ff. – Misc. Arm. III 5 fol. 156 v–163 v. – BV Barb. lat. 5635, 6043. – Vat. lat. 8259. – *Konrad Repgen*, Finanzen, Kirchenrecht und Politik unter Urban VIII., in: Römische Quartalschrift 56 (1961) S. 62–74.



Alexanders VII. (1655–1667);<sup>140</sup> die Rospigliosi Clemens IX. (1667–1669);<sup>141</sup> die Altieri Clemens X. (1670–1676);<sup>142</sup> sogar ohne aktive Mitwirkung des päpstlichen Onkels die Odescalchi Innozenz XI. (1676–1689);<sup>143</sup> dann die Ottoboni Alexanders VIII. (1689–1691).<sup>144</sup> Noch ermüdender als die Aufzählung all dieser Aufsteigerfamilien wäre die Schilderung der einzelnen Schritte dieser Aufstiegsprozesse, die sich im Grunde weitgehend gleichen. Wichtig sind Ämter im Dienste des Papsttums, die freilich je länger desto mehr zu bloßen Titeln nebst Einkünften herabsinken. Daneben spielen Gunsterweise von Fürsten eine Rolle, die der Einfluß des päpstlichen Onkels vermittelt, die Erlaubnis, sich günstig in Neapel einzukaufen, oder die Verleihung von Titeln wie etwa des Grande de España, die höher geschätzt werden als die päpstlichen.<sup>145</sup> Letztlich ausschlaggebend ist aber die Bereicherung durch direkte und indirekte Geldzuwendungen des päpstlichen Onkels, seien es Schenkungen aus dessen Privatschatulle (seit dem 15. Jahrhundert besonders der Datarie), oder Benefizien, oder einträgliche Privilegien. So sind die neuen Familien im Stand, Grundbesitz im Kirchenstaat und in Neapel zu erwerben, der Träger ihrer baronialen Titel wird. So können sie einen standesgemäßen Aufwand treiben und vor allem ihren neuen Glanz durch prachtvolle Bauten verewigen.<sup>146</sup>

Der kritische Punkt ist mit dem Tod des päpstlichen Onkels erreicht, weil die Behauptung des errungenen Familienstatus weitgehend von der Wahl eines der Familie halbwegs wohlgesonnenen Nachfolgers abhängt, eine Einsicht, die das Schicksal der Carafa noch einmal eingeschränkt hatte. Da das Kardinalskollegium nun weit zahlreicher ist als früher, die Papstwahlen seit 1550 stark vom Weltgegensatz Frankreich-Habsburg mitbestimmt werden<sup>147</sup>

<sup>139</sup> *Pastor* (Anm. 88), Bd. 14, S. 29. – Vgl. ferner BV Chigi R. V. g fol. 336–342. – G. B. Colonna, Olimpia Pamphili, „Cardinal padrone“, 1594–1657, Mailand 1941. – C. Berliocchi, Papa Innocenzo X e il diritto di patronato sulla chiesa di Sant'Agnese in Agone, Diss. Lateranuniversität, Rom 1963. – Gerhard Eimer, La fabbrica di S. Agnese in Navona, Römische Architektur, Bauherren und Handwerker im Zeitalter des Nepotismus, 2 Bde., Stockholm 1970.

<sup>140</sup> Vgl. *Pastor* (Anm. 88), Bd. 14, S. 320, 322, 527, und u. Anmerkung 195.

<sup>141</sup> *Pastor* (Anm. 88), Bd. 14, S. 534 ff.

<sup>142</sup> Vgl. AS Roma Archivio Santa Croce C. 1 fol. 48, und *Pastor* (Anm. 88), Bd. 14, S. 618–621.

<sup>143</sup> Kardinal Azzolini verhehlte Innozenz XI. nicht, daß schon die bloße Verwandtschaft mit dem Papst zum sozialen Aufstieg der Familie führt, ohne jedes Zutun des Onkels, wie sich am Beispiel der Familie Odescalchi zeigen läßt, BV Ottob. lat. 2816 (I) fol. 1–21.

<sup>144</sup> Vgl. *Pastor* (Anm. 88), Bd. 14, S. 1054–1056. – Zum Mäzenatentum des Nepoten Pietro Ottoboni, das weit über dessen finanzielle Kräfte ging, vgl. Hans Joachim Marx, Die Musik am Hofe Pietro Kardinal Ottobonis unter Arcangelo Corelli, in: *Analecta musicologica* 5 (1968) S. 104–177.

<sup>145</sup> Vgl. Reinhard, Ämterlaufbahn (Anm. 8).

<sup>146</sup> Detaillierte Analyse des Systems in Reinhard, Ämterlaufbahn (Anm. 8) unter sozialgeschichtlichen, in Reinhard, Papstfinanz (Anm. 8) unter wirtschaftshistorischen Gesichtspunkten.

<sup>147</sup> Vgl. Paul Herre, Papsttum und Papstwahl im Zeitalter Philipps II., Leipzig 1907, sowie die in allen vatikanischen, ja italienischen Manuskriptbeständen äußerst zahlreich vertretene Gattung der Konklaveberichte.



und eine zunehmend kritischere öffentliche Meinung den üblichen Stil der Papstwahlen mißbilligt, ist die Position der Nepotenkardinäle eher schwächer als früher. Daran ändern auch die Bemühungen der Päpste nichts, durch gezielte Kreationen ihren Nepoten eine Faktion willfähiger Wähler zur Verfügung zu stellen. Bald konnte kein Nepot mehr hoffen, selbst zum Papst gewählt zu werden. Clemens VII. (1523–1534) war der letzte, dem dies gelang. Nachdem der „große“ Kardinal Alessandro Farnese es nach Erreichung des notwendigen Alters 1565/66, 1572 und 1585 vergeblich versucht hatte,<sup>148</sup> unterließen die anderen Nepoten sogar den Versuch. Die Wahl eines Kardinals der eigenen Faktion, einer Kreatur des verstorbenen Onkels, galt bereits als Erfolg, obwohl ein solcher neuer Papst in der Regel nichts Eiligeres zu tun hatte, als selbst eine Nepotendynastie zu gründen und unter Zurückdrängung seines bisherigen Protektors eine eigene Faktion im Kardinalskollegium aufzubauen.<sup>149</sup>

Insgesamt aber scheint das Ergebnis unserer Untersuchung eindeutig zu sein: die in ihrem Gewicht schwankende traditionelle Herrschaftsfunktion des Papstnepotismus ist ziemlich genau um 1500 zu Ende; die Versorgungsfunktion, bisher latent, insofern sie als Bedingung und Folge der Herrschaftsfunktion interpretiert werden konnte, wird nunmehr manifest, und zwar in der neuen Form der Ermöglichung sozialen Aufstiegs, der offen als Zweck des Nepotismus genannt wird.<sup>150</sup>

Dieser eindeutige Befund wird aber dadurch kompliziert und widersprüchlich, daß bestimmte Tatsachen für eine neue, höchst bedeutsame Herrschaftsfunktion des Nepotismus zu sprechen scheinen. Als Paul III. 1538 seinen noch nicht achtzehnjährigen Enkel mit der Führung der diplomatischen Korrespondenz beauftragte,<sup>151</sup> trat die neue Institution des sogenannten „Kardi-

<sup>148</sup> *Pastor* (Anm. 88), Bd. 8, S. 25, Bd. 9, S. 8, Bd. 10, S. 15, 19.

<sup>149</sup> Dieser kritische Augenblick im Leben der Nepoten bietet den Anlaß für die nun immer zahlreicher werdenden Instruktionen für Kardinalnepoten, mögen sie ernsthaft oder polemisch gemeint sein. Die meisten von ihnen handeln von der Situation des Konklave. Die Reihe wird eröffnet von den Ratschlägen Pauls III. an seinen Enkel, vgl. *Pastor* (Anm. 88), Bd. 6, S. 7, ferner AV Carpegna 85. – BV Barb. lat. 4632, 5340. – Biblioteca Casanatense 2034. Daneben existieren „Avvertimenti al Cardinale Farnese nella Sede vacante di Papa Paolo III“ in BV Barb. lat. 846, 4650, 4680. – Ottob. lat. 2514. – Biblioteca Casanatense 2125, 2406.

<sup>150</sup> *Reinhard*, Papstfinanz (Anm. 8), S. 157.

<sup>151</sup> Es handelt sich natürlich um die Konsequenz einer längeren Entwicklung im Zusammenhang mit der Ausbildung des Staatssekretariats seit dem ausgehenden 15. Jahrhundert, wobei vermutlich dem Pontifikat Leos X. und der von Kardinal Medici bekleideten Stellung besondere Bedeutung zukommt, vgl. *Andreas Kraus*, Sekretarius und Sekretariat, Der Ursprung der Institution des Staatssekretariats und ihr Einfluß auf die Entwicklung der modernen Regierungsformen in Europa, in: *Römische Quartalschrift* 55 (1960) S. 43–84. Einzelheiten sind aber bisher so wenig erforscht wie die Ernennung Farneses selbst, für die auch *Madeline Laurain-Portemer*, Absolutisme et népotisme, La surintendance de l'état ecclésiastique, in: *Bibliothèque de l'école des chartes* 131 (1973) S. 487–568 trotz aller Akribie keinen neuen Beleg beigebracht hat. Anscheinend gehen alle Nachrichten (Concilium Tridentinum, Bd. 4, S. 145. – *Pastor*, Bd. 5, S. 26. – Nuntiaturberichte aus Deutschland, 1. Abt., Bd. 1, S. LVf., 324, Bd. 2, S. 248 f.) auf BV Vat. lat. 6978 fol. 140



nalnepoten“ ins Leben, die ihre Blüte in der zweiten Hälfte des 16. und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts erlebte, 1692 dann endgültig abgeschafft wurde. Ein Papstneffe geistlichen Standes wurde Kardinal und als solcher eine Art Vize-Papst für den weltlichen Bereich, mit durch Breve genau umschriebenen, aber sehr weitreichenden Vollmachten.<sup>152</sup> Er war Leiter der Außenpolitik, als solcher Chef des Staatssekretariats, unterzeichnender Korrespondenzpartner der päpstlichen Nuntien und neben dem Papst Gesprächspartner der in Rom akkreditierten Diplomaten. Außerdem bekleidete er die Stellung eines „Soprintendente dello Stato ecclesiastico“, war als solcher über das Staatssekretariat Korrespondenzpartner der Provinzlegaten und Chef der wichtigsten Verwaltungskongregationen, besonders der Consulta und des Buon Governo. In eigentlich kirchlichen Fragen spielte er hingegen in der Regel keine führende Rolle.<sup>153</sup> Dieses Amt, denn so dürfen wir es wohl nennen, gehört in den Zusammenhang der im 16. und 17. Jahrhundert überall in Europa auftauchenden „Intendanten“ bzw. „Superintendenten“, die als jederzeit absetzbare Beamte eine bessere Kontrolle ermöglichen sollten als die Amtsinhaber alten Stils, die ja in ihrer Eigenschaft als Lehensträger oder Käufer ihres Amtes oder in der Kirche als Benefiziaten weitgehend unabsetzbar waren. Die römische Variante kann außerdem in Parallele zu regierenden Günstlingen vom Typ Richelieu gesehen werden. Ebenso wie diese Art Premierminister wurde auch der Kardinalnepot gegen Ende des 17. Jahrhunderts vom Vorläufer des modernen Fachministers, dem in seinem Schatten groß gewordenen Staatssekretär verdrängt.<sup>154</sup> Formal scheint also der Nepotismus eigentlich erst jetzt seine Herrschaftsfunktion errungen zu haben, manifest in einem bisher unbekannten Maße, weil zum ersten Mal voll institutionalisiert. Die detaillierte Analyse sämtlicher Ernennungsurkunden für Kardinalnepoten durch *Laurain-Portemer*<sup>155</sup> muß zu einem derartigen Schluß führen, der freilich unseren eben erst getroffenen Feststellungen hinsichtlich des Funktionswandels des Nepotismus, des Verlusts seiner Herrschaftsfunktion, total widerspricht. Zu diesem Widerspruch kann es aber m. E. nur dadurch kommen, daß *Laurain-Portemer* juristische Bestimmungen als Aussagen über die politisch-soziale Wirklichkeit auffaßt. Schon das minderjährige Alter verschiedener Kardinalnepoten müßte eigentlich zur Vorsicht mahnen. Im Falle des Alessandro Farnese teilen sich der Papst selbst

zurück: „Primo die ianuarii 1538 Pontifex deputavit cardinalem Farnesium ad tractanda negotia Sedis Ap.cae et status ecclesiastici.“ Es muß damit gerechnet werden, daß der Auftrag „vivae vocis oraculo“ erteilt und nur durch Mitteilung an Nuntien aktenkundig wurde.

<sup>152</sup> Vgl. *Laurain-Portemer* (Anm. 151).

<sup>153</sup> Das läßt sich bes. an der (Nicht-)Mitgliedschaft in Kongregationen ablesen, etwa im Hl. Offizium.

<sup>154</sup> Diesen Zusammenhang betont *Andreas Kraus* (Anm. 151). – *Ders.*, Das päpstliche Staatssekretariat unter Urban VIII. 1623–1644, Freiburg 1964 (Römische Quartalschrift, 29. Supplementheft). – *Ders.*, Der Kardinal-Nepote Francesco Barberini und das Staatssekretariat Urbans VIII., in: Römische Quartalschrift 64 (1969) S. 191–208.

<sup>155</sup> Anmerkung 151.



und vertraute Sekretäre in die Geschäfte.<sup>156</sup> Aber auch bei dem neuerdings näher bekannten Fall des Scipione Borghese unter Paul V. (1605–1621) liegen die Dinge kaum anders trotz dessen Volljährigkeit.<sup>157</sup> Gewiß, es gab Ausnahmen: ein Francesco Barberini versuchte immer wieder, die Zügel selbst in die Hand zu bekommen.<sup>158</sup> Meistens handelt es sich aber bei den Ausnahmen um die Nepoten schwacher Päpste, die ein Machtvakuum auszufüllen hatten, etwa Sfondrato unter Gregor XIV., Pietro Aldobrandini unter Clemens VIII., Ludovisi unter Gregor XV. Grundsätzlich ist die Machtrolle des Kardinalnepoten eine Fiktion, auch dieses Amt hat in erster Linie eine Versorgungsfunktion, die durch eine vorgebliche Herrschaftsfunktion gerechtfertigt werden soll. Der Kardinalnepot hat die Aufgabe, dank seiner hervorragenden Stellung möglichst viele kirchliche Einkünfte, das sind in erster Linie Kommendatarabteien, in seiner Hand zu konzentrieren und die sonst der Nepotendynastie unzugänglichen Einnahmen aus den Spiritualia zu akkumulieren. Mittels der *Facultas testandi*, die der päpstliche Onkel bei Zeiten und in großzügigstem Umfang zu gewähren pflegt, wird dann das Ergebnis dieses Akkumulationsprozesses in den Besitz der weltlichen Nepoten, in den Erbgang der Dynastie, überführt.<sup>159</sup> Daher der Eifer, mit dem Papst und Nepot Benefizien „sammeln“, daher die „Vererbung“ besonders fetter Pfründen von einem Kardinalnepoten auf den anderen. Ein Beispiel: als im Jahre 1632 Kardinal Ludovisi, der Nepot Gregors XV. (1621–1623) starb, wurden seine Ämter und Pfründen neu verteilt. Es handelte sich um das Erzbistum Bologna, 23 Abteien, das hochdotierte Amt des Vizekanzlers der Kirche mit seinem Zubehör, das Kaufamt des *Sommista* und die Vorstandschaft der *Signatura de' Brevi*, insgesamt Einkünfte von 95.518 *scudi netto*, die auf 17 neue Inhaber verteilt wurden. Dabei zeigt sich nicht nur, welche beträchtlichen Bezüge sich der Kardinalnepot Ludovisi in dem nur zweijährigen Pontifikat seines Onkels zu verschaffen gewußt hatte, es ergibt sich auch, daß die drei Barberinikardinäle Francesco, Antonio senior und Antonio junior, die jetzt an der Macht waren, mit kennzeichnender Konzentration auf die fetten Objekte (nur das Erzbistum Bologna war wenig begehrt, vermutlich wegen der Residenzpflicht), 58.524,50 *scudi* von Ludovisi übernommen haben, fast zwei Drittel von dessen Einkünften.<sup>160</sup> Die Versorgungsfunktion der Stellung des Kardinalnepoten dürfte offenkundig geworden sein.

<sup>156</sup> *Pastor* (Anm. 88), Bd. 5, S. 26.

<sup>157</sup> Vgl. *Josef Semmler*, Das päpstliche Staatssekretariat in den Pontifikaten Pauls V. und Gregors XV. 1605–1623, Freiburg 1969 (Römische Quartalschrift, 33. Supplementheft).

<sup>158</sup> Vgl. die Arbeiten von *Kraus* (Anm. 154).

<sup>159</sup> *Reinhard*, Papstfinanz (Anm. 8), S. 72–101.

<sup>160</sup> BV Barb. lat. 3206 fol. 441v. – Es ist zwecks Vergleich nicht ohne Interesse, daß im selben Jahr 1632 ein *rubbio* (2,3 hl) Korn in Rom 8 *scudi* kostete, nach *Jean Delumeau*, *Vie économique et sociale de Rome dans la seconde moitié du XVIIe siècle*, 2 Bde., Paris 1957–1959 (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 184), S. 696.



Damit ist aber nur hinsichtlich der manifesten Funktion des „Nepotenamtes“ das letzte Wort gesprochen. Die Kategorie der „latenten Funktion“ erweist an dieser Stelle ihre Nützlichkeit, indem sie uns für Sachverhalte helllichtig macht, die unserer Aufmerksamkeit sonst wohl entgangen wären. Wenn das Verhältnis des Kardinalnepoten zum Papst beschrieben wird in den Bildern vom Herkules, der dem Atlas die Himmelskugel tragen hilft,<sup>161</sup> und vom Sohn, der von Gottvater das Regiment der Welt übertragen bekommt,<sup>162</sup> so ist damit die, wie wir sahen, nur ausnahmsweise gegebene manifeste Herrschaftsfunktion des Kardinalnepoten gemeint. Dennoch behalten diese Bilder ihren Sinn, wenn auch gegen die Intention ihrer Urheber, durch die latente Herrschaftsfunktion des Nepotenamtes, die tatsächlich in einer Entlastung des Papstes besteht, freilich nicht in einer Entlastung von Arbeit und Verantwortung, sondern von sozialem Druck, und zwar in zweifacher Hinsicht: (1) Die Päpste gewinnen durch diese Institution die Möglichkeit, Verfügungen „per lettere de ss.ri Card.li Nipoti“ in einer zwar rechtsverbindlichen, aber doch verhältnismäßig formlosen Weise zu treffen.<sup>163</sup> Solche Schreiben unterliegen nicht dem Formzwang und damit dem Verdacht auf Irreversibilität wie die verschiedenen Gattungen unmittelbarer päpstlicher Willensäußerungen. Da den letzteren stets mehr oder weniger der Charakter von Urkunden zukam, die entstehende neuzeitliche Verwaltung aber beweglichere, ohne die Möglichkeit gerichtlicher Einwände jederzeit korrigierbare Erlasse vom Genus der Akten brauchte, lag die Verwendung eines Mittelsmanns nahe. Besonders instruktiv für diese Differenz von Urkunde und Aktenstück, von Papst und Nepot sowie für die Instrumentalität des Nepoten, ist die parallele Verwendung von päpstlichen Breven und Nepotenbriefen. Hatten die Breven als „echte“ Papstbriefe einst die damals schon völlig formalisierten „Litterae apostolicae“, die Bullen, abgelöst, so waren sie inzwischen ihrerseits ebenfalls zu Urkunden geworden. Daher erhielten die Nuntien die fast täglich notwendigen Ergänzungen ihrer Vollmachten häufig nicht mehr durch ein eigentlich dafür vorgesehenes Gratialbreve, sondern durch ein Schreiben des Nepoten.<sup>164</sup> Und neben die steifen und häufig fast inhaltsleeren Fürstenbreven trat in der Regel ein paralleles Schreiben des Nepoten, das als eigentlicher Mitteilungsträger nicht als dessen persönliche Meinungsäußerung mißverstanden werden darf.<sup>165</sup> (2) Die wenigstens formale Distanzierung des Papstes von Alltagsgeschäften mittels eines besonderen Vertrauensmanns hängt auch mit dem Verständnis

<sup>161</sup> BV Chigi F. VII. 182 fol. 4 u. ö.

<sup>162</sup> Biblioteca Casanatense 631 fol. 288 ff. u. ö.

<sup>163</sup> Vgl. das Schreiben der gewiß sachverständigen juristischen Fakultät von Perugia 1620 Oktober 24 in: AV Fondo Borghese I 858 fol. 71.

<sup>164</sup> Vgl. z. B. Nuntiaturberichte aus Deutschland. Die Kölner Nuntiatur, Bd. V/1: Nuntius Antonio Albergati (1610 Mai – 1614 Mai), bearbeitet von Wolfgang Reinhard, Paderborn 1972, Register unter „Fakultäten“.

<sup>165</sup> Vgl. z. B. die Register der Fürstenbreven Pauls V. in AV Arm. XLV 1–14, und Epistolae ad Principes 32–34, 245–247, die entsprechenden Schreiben des Kardinalnepoten Borghese in den über den Fondo Borghese verstreuten Registern seines Privatsekretariats.



der Papst-Rolle als der des „padre comune“ zusammen, der über den Parteien steht, in der internationalen Politik<sup>166</sup> so gut wie hinsichtlich der kurialen Faktionen. Weil aber in der frühen Neuzeit Klientelbildung zur Ausübung von Herrschaft notwendig, damit auch Parteinahme unvermeidlich ist, wird der Kardinalnepot anstelle des Papstes zum Patron der Papstklientel und entsprechend auch zum Chef des Nepotenhauses. Das gestattet dem Papst, wenigstens nach außen Unabhängigkeit und Unparteilichkeit zu behaupten.<sup>167</sup> Freilich ist aus der Sicht des Papsttums als Institution nicht einzusehen, weshalb diese Aufgaben unbedingt von einem Verwandten des Herrschers wahrgenommen werden müssen, gibt es doch kaum mehr ernsthafte Rivalen der päpstlichen Macht, vor deren Zugriff ein Amt durch Besetzung mit Nepoten gesichert werden mußte.<sup>168</sup> M. a. W. letztlich ändert sich nichts an unserem Befund: seit ca. 1500 ist der Nepotismus im Rahmen des Papsttums dysfunktional, seine gesellschaftliche Versorgungs- und Aufstiegsfunktion wird nur deswegen akzeptiert, weil sie dem herrschenden Normenkodex, besonders dem Gebot der Pietas, entspricht.

Man könnte also vermuten, daß die Krise des Nepotismus im 17. Jahrhundert und seine „Abschaffung“ durch Innozenz XII. im Jahre 1692 Ergebnis eines tiefgreifenden Strukturwandels der Gesellschaft gewesen sei. Wurde nicht seit etwa 1650 statt „Avaritia“ (und früher „Superbia“) nun der Müßiggang zu aller Laster Anfang?<sup>169</sup> Dann hätten also damals Wertvorstellungen der sogenannten bürgerlichen Leistungsgesellschaft wie Chancengleichheit, Wettbewerb, Verwendung öffentlicher Mittel ausschließlich im

<sup>166</sup> Dazu *Georg Lutz*, Glaubwürdigkeit und Gehalt von Nuntiaturreportagen, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 53 (1973) S. 253.

<sup>167</sup> Dem Problem der auf informellen persönlichen Beziehungen gegründeten latenten Herrschaftsfunktion des Kardinalnepoten, m.a.W. der Sozialstruktur römischer Politik, beabsichtige ich in Fortsetzung meiner bisherigen Arbeiten eine größere Untersuchung zu widmen.

<sup>168</sup> Eine bezeichnende, weil auf das exponiert gelegene Avignon bezogene die Regel bestätigende Ausnahme von 1618 in AV Fondo Borghese I 959 fol. 142. – Daß die Stadt Fermo stets einen Nepoten als Governatore erhielt, dessen Funktionen freilich von einem Vizegovernatore wahrgenommen wurden, ist m. E. ein beweiskräftiges Beispiel für den Prozeß der Auflösung der traditionellen Herrschaftsfunktion des Nepotismus: im Zuge der Rückeroberung der Marken erhielt die Stadt einen gesonderten Gouverneur, in der Regel einen Nepoten. Unter Julius III. wurde aus dem einstigen Herrschaftsinstrument ein ausdrückliches Privileg zugunsten der Stadt, vermutlich weniger, um ein besonderes Nahverhältnis zum Herrscher herzustellen, als um die kommunale Autonomie zu sichern. Fermo scheint sich für die Nepoten nicht zu einem besonderen Geschäft entwickelt zu haben, vgl. *Reinhard*, Papstfinanz (Anm. 8), S. 147. Auch nach Abschaffung des Kardinalnepoten behielt die Stadt ihre Sonderstellung, nunmehr unter einer neugegründeten Kardinalskongregation für Fermo. Erst am 13. Oktober 1761 verlor die Stadt ihre Privilegien und konnte unter Auflösung der Congregazione Ferma gleichgeschaltet werden. Vgl. *Gaetano Moroni*, Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica, Bd. 24, Venedig 1844, S. 5–39.

<sup>169</sup> *Michel Foucault*, Wahnsinn und Gesellschaft, Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Frankfurt 1973, S. 90.



öffentlichen Interesse eine ältere Ordnung abzulösen begonnen, in der Ämter und soziale Chancen auf Grund persönlicher Beziehungen verteilt wurden. Derartige Hypothesen gehen freilich in die Irre. Und zwar nicht nur deswegen, weil sich m. E. bezweifeln läßt, ob die Maßstäbe der bürgerlichen Gesellschaft bis heute je in der römischen Kurie ihren Einzug gehalten haben. Nein, vor allem deswegen, weil man zeigen kann, daß der Nepotismus, nachdem er in seiner Dysfunktionalität entbehrlich geworden war, in der sogenannten „Krise des 17. Jahrhunderts“ in höchst pragmatischer Weise sein offizielles Ende gefunden hat, und mit einer auf die traditionelle Argumentation zurückgehenden Begründung.

Hatte noch die Reformbulle, die 1514 auf dem 5. Laterankonzil verkündet wurde, festgestellt, es sei verwerflich „affines et consanguineos praesertim benemeritos, et ope indigentes negligere“, aber „illis providere iustum et laudabile sit“, <sup>170</sup> so verbot 1563 bereits das Konzil von Trient den Nepotismus der Bischöfe und Kardinäle ausdrücklich – es ist ja hinreichend bekannt, daß der päpstliche Nepotismus nur einen Sonderfall einer in der Kirche allgemein üblichen Praxis darstellte. <sup>171</sup>

„Optandum est, ut ii, qui episcopale ministerium suscipiunt, quae suae sint partes agnoscant ac se non ad propria commoda, non ad divitias aut luxum, sed ad labores et sollicitudines pro Dei gloria vocatos esse intelligant . . . Omnino vero eis interdicat, ne ex redditibus ecclesiae consanguineos familiaresve suos augere studeant, cum et apostolorum canones prohibeant, ne res ecclesiasticas, quae Dei sunt, consanguineis donent, sed, si pauperes sint, iis ut pauperibus distribuant, eas autem non distrahant nec dissipent illorum causa. Immo quam maxime potest, eos sancta synodus monet, ut omnem humanum erga fratres, nepotes propinquosque carnis affectum, unde multorum malorum in Ecclesia seminarium exstat, penitus depellant . . .“ <sup>172</sup>

Der sachliche Abstand zwischen 1514 und 1563 ist freilich geringer als wir auf den ersten Blick annehmen möchten. Auch das Konzil von Trient löst sich nicht vom Gebot der Pietas, aber was 1514 die Regel ist, wird nun zur Ausnahme. Nur noch bedürftige Verwandte dürfen wie andere Arme Almosen empfangen, mehr nicht. Eine derartig rigorose Erneuerung altkirchlicher Bestimmungen ist freilich für Rom milieufremd. Zwar wurde der Text der auf den beiden letzten Konzilssitzungen verabschiedeten Reformdekrete vom Rotauditor Gabriele Paleotti ausgearbeitet, <sup>173</sup> dieses besondere Dekret aber erst auf Grund einer Anregung des portugiesischen Rigoristen Bartholomaeus a Martyribus entworfen. Ihm war Paleottis Vorlage noch viel zu milde, während umgekehrt die Mehrheit der Konzilsväter sie weiter bis zum vor-

<sup>170</sup> Magnum Bullarium Romanum, ed. Laerti Cherubini, Bd. 2, Luxemburg 1727, S. 545.

<sup>171</sup> Unter den zahlreichen Beispielen erscheint mir bes. bemerkenswert die Autobiographie des Kardinals B. Gessi (gest. 1639), der unbefangen und voll Stolz berichtet, was er alles für seine Nepoten erreicht hat. BV Barb. lat. 2552 fol. 82–85, 2645 fol. 80–83.

<sup>172</sup> Sessio XXV de ref. 1.

<sup>173</sup> Paolo Prodi, Il cardinale G. Paleotti, Bd. 1, Rom 1959, S. 183.



liegenden Dekret entschärfte.<sup>174</sup> Außerdem war das Konzilsdekret für den Papst nicht bindend, was Paul V. (1605–1621) denn auch unverblümt ausgesprochen hat, als ihm Kardinal Bellarmin Vorhaltungen wegen seines Nepotismus machte.<sup>175</sup>

Wie wenig die damalige Kritik des Nepotismus gesellschaftliche Fundamentalstrukturen berührte, wird nirgends deutlicher als an der Tatsache, daß protestantische Polemiker mit Luther an der Spitze sich meines Wissens nie zu grundsätzlichen, von „frühbürgerlichen“ Wertvorstellungen getragenen Angriffen gegen diese Seite des Papsttums aufgeschwungen haben. Wenn überhaupt, dann argumentieren sie mit dem traditionellen Einwand der Vergeudung von Kirchengut oder sie versuchen das „Mysterium iniquitatis“ der römischen Hure Babylon durch die Behauptung zu verdeutlichen, die angeblichen Nepoten seien in Wirklichkeit Bastarde der jeweiligen Päpste gewesen.<sup>176</sup>

Zur Krise des Nepotismus kommt es aus einem „oberflächigen“ und materiellen Grund, durch die Krise der Papstfinanz. Sie wiederum ist Bestandteil der sogenannten „Krise des 17. Jahrhunderts“. Bekanntlich hat *Trevor Roper* die These vertreten, diese allgemeine europäische Krise sei darauf zurückzuführen, daß die europäische Wirtschaft den im ökonomisch expandierenden 16. Jahrhundert aufgebauten luxurierenden „Staatsapparat“ mit

<sup>174</sup> Vgl. Concilium Tridentinum, Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio, 13 Bde., Freiburg 1901 ff. (= CT): Ende Oktober 1563 war Bartholomaeus in Rom gewesen und hatte sich des päpstlichen Reformwillens versichert (CT III/1, S. 744, Diario Paleottis). Am 18. (22.) November wurde dem Konzil eine von Paleotti ausgearbeitete, sechs Artikel umfassende Ergänzung zur großen Reformvorlage zugeleitet, die auf Wunsch des Kardinals Guise angefertigt worden war (*Prodi*, Anm. 173, S. 189), doch stellen das Diario des Pedro González de Mendoza (CT II, S. 713) und der Konzilshistoriker *Pietro Sforza Pallavicino*, *Istoria del Concilio di Trento*, Rom 1655 (hier nach Bd. 8 der deutschen Ausgabe, Augsburg 1836, S. 214) übereinstimmend fest, der erste dieser Artikel sei auf Bartholomaeus' Anregung verfaßt. Der Text der Vorlage (CT IX, S. 1034) enthält an der uns interessierenden Stelle hinter „reditibus ecclesiae“ den Relativsatz „quorum ipsis (die Bischöfe) sunt fideles tantum dispensatores erga pauperes constituti“, ferner statt „multorum malorum“ die schärfere Formulierung „malorum fere omnium“. In den vom 23. bis 27. November dazu abgegebenen Voten wurden diese beiden Stellen bemängelt, die erste entscheide die noch ungeklärte Frage, ob die Bischöfe wirklich nur Dispensatores oder vielmehr Domini des Kirchengutes seien, allzu einseitig (CT IX, S. 1044–1066). Die Schlußredaktion folgte den Wünschen der Mehrheit (ebd. S. 1067), obwohl Bartholomaeus in seinem Votum (CT IX, S. 1047, CT III/1, S. 756) den Artikel als zu milde und zu ungenau in seinen Verböten kritisiert und sogar Strafandrohungen gefordert hatte.

<sup>175</sup> *Xavier Marie Le Bachelet*, *Auctuarium Bellarminianum*, Paris 1913, S. 533–535.

<sup>176</sup> Vgl. *Remigius Bäumer*, *Martin Luther und der Papst*, Münster 1970 (Katholisches Leben und Kirchenreform 30). Der Verfasser hat mir freundlicherweise mündlich nochmals bestätigt, auf keine Aussagen Luthers über den päpstlichen Nepotismus gestoßen zu sein. – Vgl. daneben so profilierte und einflußreiche Polemiker wie *John Bale*, *Acta Romanorum Pontificum*, in: *Scriptores duo anglici coetanei ac conterranei, de vitis pontificum Romanorum*, Videlicet: Robertus Barus et Johannes Baleus, ed. *J. M. Lydius*, Leiden 1615, oder: *Philippe du Plessis Mornay*, *Le Mystère d'iniquité c'est a dire l'histoire de la Papauté . . .*, Genf 1612.



seinen zahllosen Parasiten in der seit spätestens 1620 einsetzenden Rezession nicht mehr verkraften konnte.<sup>177</sup> Diese These wurde heftig kritisiert,<sup>178</sup> möglicherweise erfaßt sie einen generellen Prozeß nur unter einem seiner Aspekte, dem des politischen Systems. Sicherlich spielten auch die Kriegskosten keine geringere Rolle als der Aufwand für den „Staatsapparat“. Nichtsdestoweniger läßt sich *Trevor Ropers* These aber in dieser erweiterten Form an der Krise des Papstnepotismus in mustergültiger Weise verifizieren.

Unmittelbar nach der europäischen Wirtschaftskrise<sup>179</sup> und dem Ende der Friedenszeit verfaßte Kaspar Schopp einen Traktat zur Frage des Nepotismus, den er dem ihm nahestehenden Urban VIII. zu dessen Thronbesteigung 1623 überreichte.<sup>180</sup> Obwohl der Autor vorsichtshalber den Papst nicht nennt und sich hinter der Autorität des Hl. Bernhard versteckt, enthält die Abhandlung neben treffender Kritik auch konkrete Reformvorschläge, die m. E. noch die Bulle von 1692 beeinflusst haben dürften. Erstens soll allen Kardinälen, auch den Nepoten, dasselbe Einkommen von 12.000 scudi im Jahr zugewiesen werden. Bei gleichzeitiger Herabsetzung der Zahl der Kardinäle

<sup>177</sup> *Hugh R. Trevor-Roper*, Die allgemeine Krise des 17. Jahrhunderts (1959), in: *Ders.*, Religion, Reformation und sozialer Umbruch, Die Krisis des 17. Jahrhunderts, Berlin-Frankfurt 1970, S. 53–93.

<sup>178</sup> Zu den Urhebern der von *Trevor-Roper* umgeformten These, *Eric J. Hobsbawm* und *Roland Mousnier*, sowie der Kritik vgl. *Trevor Aston* (Hg.), *Crisis in Europe 1560–1660*, London 1969. – *Alexandra D. Lublinskaya*, *French Absolutism, The Crucial Phase, 1620–1629*, Cambridge 1968. – *Henry Kamen*, *The Iron Century, Social Change in Europe 1550–1660*, London 1973, S. 307 ff. – Angesichts der Untersuchung von *Claus Uhlig*, *Hofkritik im England des Mittelalters und der Renaissance. Studien zu einem Gemeinplatz der europäischen Moralistik*, Berlin 1973 (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker 56/180), könnte man auch fragen, wie weit *Trevor-Roper* in seinen Quellen Topoi wörtlich genommen hat!

<sup>179</sup> Vgl. *Aldo de Maddalena*, *Prezzi e aspetti di mercato in Milano durante il secolo XVII*, Milano 1950. – *Carlo M. Cipolla*, *Mouvements monétaires dans l'état de Milan, 1580–1700*, Paris 1952 (*Ecole pratique des Hautes-Etudes*, VIe section, Monnaie-Prix-Conjoncture 1). – *Ders.*, *The Decline of Italy, The Case of a Fully Matured Economy*, in: *Economic History Review* 5 (1952/1953) S. 178–187. – *Luigi Bulferetti*, *L'oro, la terra e la società, Un'interpretazione del nostro Seicento*, in: *Archivio storico lombardo* VIII/5 (1953) S. 44. – *Aldo de Maddalena*, *I bilanci dal 1600 al 1647 di una azienda fondiaria lombarda testimonianza di una crisi economica*, in: *Rivista internazionale di Scienze Economiche e Commerciali* 2 (1955). – *Ruggiero Romano*, *Tra XVI e XVII secolo, Una crisi economica: 1619–1622*, in: *Rivista storica italiana* 74 (1962) S. 480–531. – *Maurice Carmona*, *Sull'economia toscana del Cinquecento e del Seicento*, in: *Archivio storico italiano* 120 (1962) S. 32–46. – *Ruggiero Romano*, *L'Italia nella crisi del secolo XVII*, in: *Studi storici* 9 (1968) S. 723–741. – *Roger J. Mols*, *Die Bevölkerung im 16. und 17. Jahrhundert*, in: *Carlo M. Cipolla-Knut Borchardt*, *Bevölkerungsgeschichte Europas*, München 1971, S. 113. – *Kamen* (Anm. 178), S. 79–83.

<sup>180</sup> *Funiculus triplex. De periculoso Ecclesiasticorum statu sive ars servandi animas Cardinalium, Episcoporum et Clericorum praecipue vero nepotismo laborantium. Auctore S. Bernardo cum explanationibus Gasparis Scioppii*. Ungedruckt, Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana S 207 fol. 221 ff., hier nach: *Mario d'Addio*, *Il pensiero politico di Gaspare Scioppio e il machiavellismo del Seicento*, Milano 1962, S. 162–170.



würden bereits die Bezüge der drei Ex-Kardinalnepoten Montalto, Borghese und Ludovisi zur Ausstattung eines Kollegiums von 33 Kardinälen genügen. Zweitens soll nach dem Vorbild deutscher Fürstbistümer eine bestimmte, nicht allzu reichlich bemessene Summe festgesetzt werden, über die der Papst jährlich frei verfügen darf, für den Rest soll er dem Kardinalskollegium, gleichsam seinem „Domkapitel“, Rechenschaft schuldig sein. Obwohl der zweite Vorschlag im Widerspruch zu der Lehre von der päpstlichen Vollgewalt stand, kam Urban später selbst auf ihn zurück.

Nicht zuletzt seine kostspielige Nepotenpolitik, gipfelnd in dem unglücklichen Castro-Krieg von 1642–1644, der allein 12 Millionen scudi gekostet haben soll,<sup>181</sup> führte angesichts der angespannten Wirtschaftslage zur Katastrophe der Papstfinanz. Neben dem üblichen Kunstgriff einer einseitigen Zinsreduktion bei den Staatsanleihen mußte der Papst auf das von seinen Vorgängern mit gutem Grund in der Regel sorgfältig vermiedene Mittel der Steuererhöhung zurückgreifen,<sup>182</sup> was auf eine Preissteigerung bei den Lebensmitteln hinauslief.<sup>183</sup> Der Haß des Volkes und die Kritik aus den Reihen der Führungsschicht<sup>184</sup> führten zwar nicht zu einer Revolution, aber doch zu einem endgültigen Umschwung der öffentlichen Meinung. Die Kritik am Nepotismus der Päpste wurde allgemein üblich. Nicht umsonst fand ein im Rahmen der allgemeinen Sprachentwicklung neugebildeter Begriff rasche Verbreitung, eben das Wort „Nepotismus“, das ich in dem oben erwähnten

<sup>181</sup> *Pastor* (Anm. 88), Bd. 13, S. 876. – Allein aus dem Engelsburgschatz wurden über 700.000 scudi entnommen, vgl. *F. S. Tuccimei*, *Il tesoro dei pontifici in Castel S. Angelo*, Rom 1937, S. 26.

<sup>182</sup> *Pastor* (Anm. 88), Bd. 13, S. 862–63, und *Grisar* (Anm. 2), S. 207–210.

<sup>183</sup> Nach den Angaben bei *Delumeau* (Anm. 160), S. 696, 699 ist für die Grundnahrungsmittel Getreide und Öl 1640–1643 ein Preisanstieg von 116,50 auf 172,40 bzw. von 107 auf 154,70 % der Durchschnittswerte der Jahre 1570–1579 zu verzeichnen, was natürlich nicht ausschließlich auf Urbans Maßnahmen zurückgeführt zu werden braucht – selbst wenn die Zeitgenossen dies getan haben sollten. – Der Forschungsstand gestattet uns im übrigen nicht, unseren Gegenstand, wie es wünschenswert wäre, auf einem breiten wirtschafts- bzw. lohn- und preisgeschichtlichen Hintergrund abzuhandeln. Einige Angaben zu den Löhnen bei *Massimo Petrocchi*, *Roma nel Seicento*, Bologna 1970 (*Storia di Roma* 14), S. 176–179.

<sup>184</sup> Urban verdiente sich schon 1626 den dauerhaften Spitznamen „Papa gabella“, vgl. *Fernando und Renato Silenzi*, *Pasquino, Quattro secoli di satira romana*, Florenz 1968, S. 97–103. – Die anti-barberinischen Pamphlete bilden im Augenblick noch unsere wichtigste Quelle; hier spielt die Bereicherung auf Kosten der Papstfinanz ebenso wie die dadurch verursachte fiskalische Bedrängnis der Untertanen in der Regel eine beträchtliche Rolle, vgl. *Pastor* (Anm. 88), Bd. 13, S. 880. – BV Barb. lat. 5257 fol. 30–236, 5089. – Chigi F. VI. 128, bes. fol. 9v, I. III. 86, O. III. 40 fol. 92–129, R. V. k fol. 1–12, 29–46v, hier fol. 3v hübsches Wortspiel: nach Schilderung, wie England, Deutschland, Niederlande in der Hand der Häretiker sind, wird der Papst angesprochen „e voi . . . non impugnate lo scudo a sua difesa, ma si bene li scudi per la grandezza della casa vostra“. – In einem Discorso von 1644 in Barb. lat. 5257 fol. 236–320 wird der von mir behauptete Zusammenhang sogar ausdrücklich hergestellt: wegen Verletzung der Privilegien der Untertanen haben sich die Niederlande gegen Philipp II. erhoben, muß der englische König derzeit mit seinem Parlament Krieg führen!



lateinischen Traktat von Schopp 1623 zum ersten Mal belegen kann.<sup>185</sup> Der pejorative Unterton des Begriffs wird dadurch verstärkt, daß ihm neben seinem von Anfang an vorhandenen abstrakten Inhalt zunächst noch ein konkreter bleibt: vor allem im Italienischen als „Nipotismo“ bezeichnet er die Gesamtheit der Nepoten, also eine Mehrzahl von Personen und nicht, oder nicht nur, die daraus gewonnene Abstraktion des Nepotismus als System.<sup>186</sup>

Nachdem er Schopps Vorschläge lange genug mißachtet hatte, wurde Urban VIII. angesichts der Krise von Gewissensbissen heimgesucht und setzte eine Theologenkommission ein, die ihm die Frage beantworten sollte, „quid Summus Pontifex ex omnibus fructibus, proventibus et emolumentis, quae percipit, libere se acquirat.“<sup>187</sup> Durch geschicktes Umfunktionieren der Bestimmungen des Trienter Konzils über die Distributiones quotidianae der Kanoniker<sup>188</sup> gelangte die Kommission zu einer Grundsatzentscheidung, die die strenge, nach altchristlicher Tradition eigentlich angebrachte Unterscheidung von Privatvermögen (Patrimonium) und Kirchengut zu umgehen gestattete. Nachdem mit viel Scharfsinn für sämtliche Gattungen von Einnahmen diskutiert worden war, ob und in welchem Umfang der Papst sie für seine privaten Zwecke verwenden dürfe, wurden abschließend von der Kommissionsmehrheit sehr umfangreiche Mittel zur Disposition des Papstes gestellt und ihm hinsichtlich der Quantität empfohlen, sich nach dem Beispiel seiner Vorgänger zu richten<sup>189</sup> – ein trefflicher Rat, mit dem auch Urban keineswegs zufrieden war. Vielmehr verlangte er genaue Zahlenangaben, wieviel er sich denn nun in praxi aneignen dürfe. Hatte nicht Schopp eine solche Regelung vorgeschlagen? Die Kommission kam nunmehr zu dem

<sup>185</sup> Vgl. Anmerkung 180. Übrigens findet sich im selben Jahr im Französischen zum ersten Mal das Wort „Protestantisme“, vgl. *Oscar Bloch-Walter von Wartburg*, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, 4. Aufl., Paris 1964, S. 516 f. – Das Suffix „-ismus“ ist dem klassischen Latein unbekannt, es dürfte mittels der griechischen Lehnwörter auf „-ismos“ in der spätantiken Kirchen- und Medizinsprache heimisch geworden sein. In den romanischen Sprachen treten die entsprechenden Suffixe seit dem späten Mittelalter auf, aber noch gegen Ende des 16. Jahrhunderts waren damit gebildete Wörter nicht sehr verbreitet. Der Sprache fehlten viele heute gängige abstrakte Begriffe. Es sei nur daran erinnert, daß ein historisch so wesentlicher Begriff wie „Humanismus“ erst 1808 geprägt wurde und der frühen Neuzeit selbst fremd war, vgl. *Josef Engel*, in: *Handbuch der europäischen Geschichte*, Bd. 3, Stuttgart 1971, S. 59. Für die einschlägige Wegweisung danke ich Herrn O. Gsell/Würzburg.

<sup>186</sup> So die in die Zeit Urbans VIII. zu datierende „Cifra della Corte di Roma per regolamento del Nepotismo“ (AV Misc. Arm. XV 189. – BV Vat. lat 8259, 12531. – Biblioteca Angelica 2193 Nr. 12), aber auch noch *Gregorio Leti* (Anm. 20). – *Patrick Collinson*, *The Elizabethan Puritan Movement*, London 1967, S. 13, macht uns darauf aufmerksam, daß Ende des 16. Jahrhunderts „Puritanism‘ should only be used and defined with respect to actual individuals who were Puritans.“ – Mit der Verwendung des Begriffs „Nepotismus“ vor der Zeit Urbans VIII. macht man sich also eines Anachronismus schuldig, der aber kaum zu vermeiden ist!

<sup>187</sup> *Grisar* (Anm. 2), S. 267.

<sup>188</sup> Sessio XXII de ref. 3.

<sup>189</sup> *Grisar* (Anm. 2), S. 277–293.



Schluß, dem Papst stünden rund 100.000 scudi zu, d. h. ein Viertel der jährlichen Reineinnahmen, dazu der Ertrag des Ämterhandels,<sup>190</sup> der traditionell als Bestandteil der „Privatschatulle“ gegolten hatte. Vermutlich hat das altkirchliche bischöfliche Viertel bei dieser Teilung Pate gestanden.

Der Untergang des Nepotismus war nun eingeleitet, aber noch längst nicht vollendet. Zu viele Interessen standen einer Radikalkur im Wege. Erst mußte seine Dysfunktionalität in noch höherem Maße manifest werden, durch von der öffentlichen Meinung sorgfältig beobachtete und deswegen im Vergleich zu früheren Fällen überbetonte Exzesse unter fünf weiteren Päpsten<sup>191</sup> einerseits, durch weitere Ausbildung von Alternativen auch für die latente Herrschaftsfunktion im Staatssekretariat andererseits. Was bisher Ausnahme gewesen war, wurde nun zur Regel: ein auch formell vom Nepoten unabhängiger Staatssekretär im Kardinalsrang, dem dann in Umkehrung des bisherigen Verhältnisses erstmalig 1676 von Innozenz XI. sämtliche Ämter und Befugnisse des bisherigen Kardinalnepoten übertragen wurden und zwar ohne zusätzliche Einkünfte!<sup>192</sup> Derselbe Papst versuchte auch, dem Nepotismus mittels einer Bulle ein für alle Mal ein Ende zu machen,<sup>193</sup> wußte er doch als ehemaliger Angehöriger der Finanzverwaltung, daß seit 1592 allein rund 30 Millionen scudi in die Taschen der Nepoten geflossen sein sollen.<sup>194</sup> Da aber nur die Zustimmung der Kardinäle ein gewisses Maß an Sicherheit dafür bot, daß ein solches Gesetz den Tod des Papstes überdauern würde, war Innozenz XI. auf die Mitwirkung des Kollegiums angewiesen. Die Kardinäle aber waren wie schon unter Alexander VII. nicht bereit,<sup>195</sup> das bisherige System grundsätzlich aufzugeben.<sup>196</sup>

<sup>190</sup> *Grisar* (Anm. 2), S. 293 f., und *Pastor* (Anm. 88), Bd. 13, S. 1008.

<sup>191</sup> Innozenz X. 1644–1655, Alexander VII. 1655–1667, Clemens IX. 1667–1669, Clemens X. 1669–1676, Alexander VIII. 1689–1691, vgl. Anmerkungen 139–142, 144.

<sup>192</sup> *Pastor* (Anm. 88), Bd. 14, S. 777. – Die bisher vom Kardinalnepoten im Auftrag des Papstes veröffentlichten Bänder werden nunmehr im Namen des Papstes selbst erlassen, aber von Cybo unterfertigt, vgl. AS Roma, Collezione de bandi 361.

<sup>193</sup> Anscheinend nicht zuletzt auf Drängen der Jesuiten, vgl. auch *Giovanni Battista Scapinelli*, Il memoriale del P. Oliva al card. Cybo sul nepotismo (1676), in: *Rivista di storia della chiesa in Italia* 2 (1948) S. 262–273. – Ob man angesichts dieses Sachverhaltes die in organisatorischen Dingen tatsächlich recht fortschrittlichen Jesuiten als Agenten einer Modernisierung der Kurie mittels der Ersetzung persönlicher Beziehungen durch institutionalisierte auffassen darf, wage ich nicht zu entscheiden.

<sup>194</sup> Nach den Ergebnissen von *Reinhard, Papstfinanz* (Anm. 8) kann dieser Betrag als durchaus glaubwürdig betrachtet werden.

<sup>195</sup> Alexander VII. hat zweimal das Kardinalskollegium wegen seiner Nepoten befragt, im April 1656, ob er sie, die er bisher von Rom ferngehalten hatte, herbeirufen und in Dienst nehmen dürfe, im Sommer 1658, als es sich um die Vermählung seines Neffen Agostino Chigi mit einer Borghese und seine Ausstattung handelte. Beide Male erhielt er von Kardinälen wie Theologen im wesentlichen zustimmende Voten. Das gilt sowohl für die Pietätspflicht gegenüber seiner Familie: „Sempre ho creduto che non solo il sig. Idio habbia esaltato V. S.tà al Pontificato per beneficio della Chiesa universale, ma anco per sollievo della sua casa“, (die Chigi befanden sich in bedrängter Lage), meinte Kardinal Sforza in Ottob. lat. 1061 fol. 203v. Das



Hat die letzte, zwar nur kurze, dafür aber umso kräftigere Blüte des traditionellen Nepotismus unter Alexander VIII. (1689–1691) die Kardinäle zu einer Änderung ihrer Haltung veranlaßt? Gelang es doch Innozenz XII. (1691–1700), ihren Widerstand zu überwinden und am 22. Juni 1692 mit der Bulle „*Romanum decet Pontificem*“, die von allen Kardinälen unter-

gilt aber auch hinsichtlich der vorgeblichen politischen Notwendigkeit eines regierenden Günstlings und der Berechtigung, einen Verwandten in diese Stellung zu berufen, vgl. BV Chigi I. II. 55 und 56. Freilich, die Gründe sind eher protokollarischer und herrschaftstechnischer als administrativer und arbeitsmäßiger Natur. Schließlich wird auch die Würdigkeit der Nepoten Alexanders betont. Nur Maßhalten wird ihm empfohlen. Kardinal de Lugo revidiert sein unter Urban VIII. abgegebenes Votum, indem er die seiner Meinung nach zulässige Höchstsumme von 100.000 scudi im Jahr auf 50.000 herabsetzt, vgl. BV Ottob. lat. 1061 fol. 93–98v. Ebd. fol. 241–247v der Vorschlag eines Theologen, zugleich mit der Berufung der Nepoten eine einschränkende Bulle zu erlassen, ein Vorschlag, dem der Papst gefolgt ist. – Neben den erwähnten Manuskripten vgl. BV Ottob. lat. 2462, 2501 (I). – Vat. lat. 7098 fol. 395–419.

<sup>196</sup> BV Ottob. lat. 792 fol. 1–6 der erste (?) Entwurf der Nepotismusbulle mit dem Incipit „*Animus noster*“ nebst kritischen Marginalien, fol. 7–14 ein zweiter, korrigierter Entwurf „*Aeternus Pontifex*“ mit weiteren Randbemerkungen. Ferner sind in diesem Band verschiedene theologische Gutachten und die Voten der Kardinäle in Kurzfassung gesammelt, mit einer guten Zusammenfassung der wichtigsten Argumente gegen die Bulle fol. 73–90. Nur wenige Kardinäle haben sich uneingeschränkt für den Entwurf ausgesprochen, aber noch weniger (Altieri, Raggi, Barberini, Azzolini) haben ihn offen zu verwerfen gewagt. Die meisten argumentieren nach dem Schema „Ja, aber . . .“, bes. ausführlich Ludovisi. Die wichtigsten, immer wiederkehrenden Gegenargumente: (1) Die Berufung auf Trient XXV de ref. 1 in der Präambel könne den Eindruck erwecken, der Papst gebe seine Superiorität über das Konzil freiwillig auf, (2) die Einschränkung der Benefizienverleihung an Nepoten ist eine unzulässige Bindung der päpstlichen Vollgewalt, (3) die Erwähnung der schlechten Finanzlage und (4) die Korrekturmaßnahmen des Nachfolgers gegen eventuellen Nepotismus seines Vorgängers schaden dem Ansehen der Kirche, (5) die Unterdrückung der Militärämter gefährde die Abwehrbereitschaft, schließlich (6), es sei gefährlich, den Nepoten nichts zu geben, sie werden dann zum Schaden der Kirche für Zuwendungen von anderer Seite, von Fürsten, umso empfänglicher. Bes. Azzolini hat so argumentiert. Schließlich habe auch das Infeudationsverbot Pius' V. negative Auswirkungen gehabt, nur dadurch sei die Bereicherung der Nepoten aus päpstlichen Kassen notwendig und üblich geworden (was historisch übrigens nicht zutrifft!). Das Übel ist nicht auf die Haltung des Papstes oder der Nepoten zurückzuführen, sondern auf die Gesellschaftsstruktur, auf einen „*difetto comune a gli huomini; vive il mondo molto disingannato a favore de Nipoti.*“ (BV Ottob. lat. 2816 (I) fol. 1–21. – Urb. lat. 1690 fol. 88–103v. – Barb. lat. 5662 fol. 105–110). – Von den zahlreichen Verbesserungsvorschlägen ist vor allem die Festsetzung eines Höchstbetrages in die korrigierte Fassung „*Aeternus Pontifex*“ und in die endgültige Bulle Innozenz' XII. von 1692 eingegangen. – Bezeichnenderweise ist übrigens in der Diskussion im Gegensatz zur Zeit Alexanders VII. viel von der Herrschaftsfunktion des Generals, aber kaum vom Soprintendente die Rede! – Vgl. auch AV Bolognetti 171. – Carpegna 37. – BV Ottob. lat. 1061 fol. 248–276. – Urb. lat. 1690 fol. 80–86. – Vat. lat. 10850, 10852, 10853, 10865, 10961, 11733, 12153, 13422, 14137. – Biblioteca Angelica 1549. – Biblioteca Casanatense 2677. – Biblioteca Corsiniana 6. B. 24. – Biblioteca Vallicelliana G 53, I 49, O 116. – *Discursus theologicus et politicus circa Bullam meditatam ab Innocentio XI. adversus Nepotismum. Directus ad Summum Pontificem et ad Eminentissimos Cardinales. Coloniae 1680* (identisch mit BV Ottob. lat. 792 fol. 18–43v). – *Scapinelli* (Anm. 193).



schrieben und beschworen wurde und in jedem Konklave erneut beschworen werden mußte, den offiziellen Nepotismus zu beenden. Gemäß tridentinischer Vorschrift durfte auch der Papst hinfort seinen Verwandten nur dieselben Almosen wie anderen Armen geben. Die traditionellerweise von Nepoten bekleideten Ämter, längst fast ausschließlich ein Mittel der Bereicherung, wurden abgeschafft.<sup>197</sup> Benefizien durften Nepoten nur noch in einem ihrem hierarchischen Grad entsprechendem Umfang erhalten; in keinem Fall konnte ein Neffe, auch wenn er verdienstermaßen zum Kardinal erhoben worden war, mehr als 12.000 scudi Einkünfte beziehen, denselben Betrag, den Schopp 70 Jahre früher für ein Kardinalsgehalt vorgeschlagen hatte.

Zur Rechtfertigung der Bulle verfaßte der Abt von St. Gallen und spätere Kardinal Celestino Sfondrato, ein erfahrener Kontroverstheologe und selbst Großneffe eines Papstes, die anonym veröffentlichte Broschüre „Nepotismus theologicæ expensus. Quando nepotismus sub Innocentio XII. abolitus fuit“.<sup>198</sup> Mit ungewöhnlicher Offenheit für eine offiziöse römische Veröffentlichung schildert er in einem historischen Teil den päpstlichen Nepotismus, um sich anschließend in einem systematischen Teil mit den Argumenten seiner Verteidiger auseinanderzusetzen. Seine aus dem Kirchenrecht und den Vätern entwickelte Hauptthese besagt, daß der Überschuß aus Benefizien „non posse in causas prophanas, ditandosque Consanguineos, sed in solos Pauperum usus, causasque pias impendi; et qui aliter agunt, gravissimi sacrilegii, omniumque malorum reos esse, quæ ex opibus male profusis eveniunt.“<sup>199</sup>

Das nach Lage der Dinge gewichtigste Gegenargument, der Papst stehe über dem Gesetz und sei davon nicht betroffen, widerlegt er damit, daß er die Vorschrift über die Verwendung von Kirchengut im Kern für göttlichen Rechts und damit auch für den Papst verbindlich erklärt.<sup>200</sup> Für unsere Analyse des Nepotismus ist es wichtig zu wissen, daß Sfondratos theologische Argumente kaum Neues enthalten; Martin de Azpilcueta hatte im späten 16. Jahrhundert eine eher noch schärfere Klinge geführt.<sup>201</sup> Doch konnten

<sup>197</sup> Die Bulle zählt auf: Legation Avignon, Soprintendente, General, Admiral, Gardekommandant, Kastellan der Engelsburg, Governatore von Benevent, Civitavecchia, Perugia, Ancona, Ascoli, vgl. *Magnum Bullarium* (Anm. 170), Bd. 7, S. 181–184.

<sup>198</sup> Ohne Ort und Jahr (1692). – Zu Sfondrato, dessen Nachlaß sich im Stiftsarchiv St. Gallen befindet, vgl. *J. Hältg*, Celestino Sfondrato, Fürstabt von St. Gallen und Kardinal, Rom 1942. – Ein Porträt befindet sich auf Schloß Waldburg/Oberschwaben.

<sup>199</sup> Nepotismus S. 77.

<sup>200</sup> Sfondratos Schrift ist heute ziemlich selten geworden. Laut Acton soll dies auf Anstrengungen der Jesuiten zu ihrer Unterdrückung zurückzuführen sein, vgl. *Ignaz von Döllinger*, Briefwechsel mit Lord Acton, hg. v. *Viktor Konzernius*, Bd. 1, München 1963, S. 483.

<sup>201</sup> *Martin de Azpilcueta*, *Tractatus de redditibus beneficiorum ecclesiasticorum*, Rom 1568. – *Ders.*, *Apologia libri de redditibus ecclesiasticis*, Rom 1571, wo markante Sätze zu finden sind wie „Papatus est beneficium ecclesiasticum“ (S. 67), „Papa non est verus rerum ecclesiæ dominus“ (S. 77). – *Ders.*, *Propugnaculum apologiæ libri de redditibus ecclesiasticis*, Rom 1574.



solche Gesichtspunkte trotz Dysfunktionalität des Nepotismus ganz offensichtlich erst in einer sozio-ökonomischen Krisensituation relevant werden, ganz ähnlich wie die Entwürfe Schopps. Zu groß ist die „Trägheit“ einmal etablierter sozialer Strukturen!

Die Nepotismus-Bulle wurde akzeptiert, erneuert,<sup>202</sup> rezipiert<sup>203</sup> und befolgt. Dennoch ist die Behauptung, „der Nepotismus habe seither nurmehr in der Geschichte fortgelebt“<sup>204</sup> übertrieben. Sie trifft nur für den Nepotismus als Institution, als Verfassungseinrichtung der Kirche zu, nicht aber für Nepotismus als allgemeine Förderung von Verwandten nach dem Grundsatz der Pietas. Schließlich läßt die Bulle selbst dafür einen gewissen Spielraum, duldet sie doch statt des Kardinalnepoten einen Nepotenkardinal mit recht ansehnlichen Bezügen. Außerdem standen den Nepoten genug inoffizielle Einflußmöglichkeiten offen. Man sollte nicht übersehen, daß auch ohne jedes Eingreifen des päpstlichen Onkels schon die bloße Tatsache einer solchen Verwandtschaft die gesellschaftlichen Chancen einer Familie beträchtlich erhöhte.<sup>205</sup> War es auch mit der Herrschaftsfunktion des Nepotismus zu Ende, seine Versorgungsfunktion bestand weiter, auch nachdem die erhöhte soziale Mobilität im 17. Jahrhundert einer Erstarrung der italienischen Gesellschaft gewichen war. Nach wie vor konnten Nepoten in Rom ihr Glück machen; unter Pius VI. (1775–1799) lebte das alte System großenteils noch einmal auf,<sup>206</sup> bis hin zur Rolle des Kardinalnepoten im Konklave von Venedig.<sup>207</sup>

Die inzwischen gesetzlich manifestierte Dysfunktionalität des Nepotismus für das Papsttum ließ ihn hinfort zum ideologischen Problem werden, für Selbstverständnis und offizielles Image der Päpste nicht weniger als für die Arbeit der Kirchenhistoriker. Wenn der Papstnepotismus dennoch bis zur Gegenwart wiederkehrt, so mag das als Andeutung eines inoffiziellen „spoils system“ der päpstlichen Wahlmonarchie verstanden werden<sup>208</sup> oder als Über-

<sup>202</sup> Vgl. AV Bolognetti 89/5. – BV Chigi M.V.V. Nr. 19 und 32. – Urb. lat 1665 fol. 55. – 1695 fol. 49.

<sup>203</sup> Vgl. etwa *Abrégé de la discipline de l'église*, Paris 1702, Bd. 1, S. 224–269, 348, Bd. 2, S. 30–94, 102–113, 213–225, 403–416.

<sup>204</sup> *Pastor* (Anm. 88), Bd. 14, S. 1129. – *Felten* (Anm. 2), S. 147.

<sup>205</sup> Vgl. Anmerkung 143 und *Giovanni Mira*, *Vicende economiche di una famiglia italiana dal XIV al XVII secolo*, Milano 1940 (Pubblicazioni dell'Università cattolica del S. Cuore).

<sup>206</sup> Vgl. *Pastor* (Anm. 88), Bd. 16/3, S. 27–30, und *Manfred F. Fischer*, *Studien zur Planungs- und Baugeschichte des Palazzo Braschi in Rom*, in: *Römisches Jahrbuch für Kunstgeschichte* 12 (1969) S. 95–136.

<sup>207</sup> *Lajos Pásztor*, *Problèmes d'histoire du gouvernement de l'Eglise au XIXe siècle*, A propos du tome VII de la *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 65 (1970) S. 474–488.

<sup>208</sup> Ein schon früh in Gestalt der beim Tod des Papstes wechselnden „Nationalparteien“ in Rom beobachtetes Phänomen, der Aragonesen Kalixtus' III., der Sienesen Pius II., der Bolognesen Gregors XIII. usf. Der Kurienadvokat Teodoro Ameyden schreibt dazu 1642: „la nascita del Pontificato elettivo et ecclesiastico ricerca mutazione più spesso, acciò molti possono godere de gli onori e dignità ecclesiastiche, ricchezze e cariche della corte“, nach *Francis Haskell*, *Patrons and Painters, A Study in the Relations between Italian Art and Society in the Age of Baroque*, London 1963, S. 3.



leben der vom Gebot der Pietas regulierten vormodernen Gesellschaftsstruktur verwandtschaftlicher und klientelärer Ketten in Italien.<sup>209</sup> Es mutet freilich wie eine rudimentäre Neubildung längst vergangener Formen an, wenn gerade unter nicht nur gesellschaftlich besonders konservativen, sondern auch ausgesprochen autokratischen Päpsten wie Leo XIII. und Pius XII. Nepoten eine Vertrauensstellung gewinnen, die nichts anderes als den Ansatz einer partiellen latenten Herrschaftsfunktion darstellt. Die Schwäche des ordentlichen Regierungsapparats begünstigt solche und andere informelle Herrschaftsformen, auch wenn diese Schwäche nicht wie in der frühen Neuzeit auf mangelnde Entwicklung, sondern auf planmäßiges Kaltstellen der „Bürokratie“ zurückzuführen ist.<sup>210</sup>

<sup>209</sup> Zum Protektionswesen an der römischen Kurie unter Leo XIII., dessen „frühneuzeitlicher“ Charakter aber durchaus den Regelfall darstellt, vgl. *Christoph Weber*, Quellen und Studien zur Kurie und zur vatikanischen Politik unter Leo XIII., Mit Berücksichtigung der Beziehungen des Hl. Stuhles zu den Dreibundmächten, Tübingen 1973 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 45), S. 243–248.

<sup>210</sup> Zur Entmachtung des ordentlichen Regierungsapparats unter Leo XIII. vgl. *Weber* (Anm. 209), S. 68–208. – Zu Pius XII. die Notizen eines scharfsichtigen Beobachters *Tadeusz Breza*, Das eiserne Tor, Römische Aufzeichnungen, Neuwied-Berlin o. J., S. 76–84, 544–547.



# War Johann Adam Möhler (1796-1838) ein Plagiator?

Beobachtungen zur Arbeitstechnik und zu den literarischen Abhängigkeiten in der Katholischen „Tübinger historisch-kritischen Schule“ des 19. Jahrhunderts

Von Joachim Köhler

Führt der Weg des Forschens gelegentlich einmal von den hohen Gedanken der Väter der sogenannten Tübinger Schule in die Niederungen ihres „handwerklichen“ Arbeitens, des Zitierens, und taucht gelegentlich einmal die Frage auf, wie sie, deren Ruhm unbestritten sein soll, mit den Quellen umgingen, so stellt sich eine gewisse Ernüchterung ein. Die mangelhafte, häufig auch fehlerhafte Angabe der Quellen bei Johann Adam Möhler ist hinlänglich bekannt. Josef Rupert Geiselman stellte den „unleugbaren Mängeln“ den „Schaffenssturm des jungen Genies“ gegenüber.<sup>1</sup> Johann Sebastian Drey schrieb beispielsweise „die Väterzeugnisse für ein öffentliches Sündenbekenntnis schlicht aus den Kontroversen Bellarmins ab“.<sup>2</sup> Bei der Vorbereitung einer kritischen Edition der frühen Aufsätze und Rezensionen Franz Anton Staudenmaiers aus den Jahren 1828 bis 1834 konnte festgestellt werden, daß er, Staudenmaier, ganze Zitatenspalten eines bestimmten Aufsatzes aus dem *Opus de theologicis dogmatibus* des Dionysius Petavius (1583 bis 1652) „ausgeschrieben“ hatte, ohne dies kenntlich gemacht zu haben. Bernhard Casper warf damals die Frage auf, „inwieweit auch die anderen Tübinger sich dieser Methode bedient haben“.<sup>3</sup> Wenigstens summarisch konnte Rudolf Reinhardt aus dem Nachlaß von Stefan Lösch († 1966) einen Bericht über die Bedeutung des Dionysius Petavius in der Tübinger Schule geben. Er regte an, „mehr auf die Abhängigkeit zu achten, in der die Tübin-

<sup>1</sup> Vgl. die Einführung zum textkritischen Kommentar zu: *J. A. Möhler, Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte. Hrsg., eingeleitet und kommentiert von J. R. Geiselman, Köln und Olten 1957, 537–541.

<sup>2</sup> P. Stockmeier, Die Kirchenväter in der Theologie der Tübinger Schule. Vom statischen Historismus zur historischen Interpretation, in: *Theologie im Wandel*. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967 (Tübinger Theologische Reihe 1), München-Freiburg i. B. 1967, 131–154; 135.

<sup>3</sup> B. Casper, Erkenntnisse aus der kritischen Beschäftigung mit den frühen Aufsätzen und Rezensionen F. A. Staudenmaiers (1828–1834), in: *Theologische Quartalschrift* 150, 1970, 262–268; 263.



ger ‚historisch-kritische Schule‘ von den Zitat-Sammlungen der vorausgegangenen Jahrhunderte steht“.<sup>4</sup>

# I.

Die Beschäftigung mit einem bisher nicht bekannten und unveröffentlichten Text Johann Adam Möhlers bietet Gelegenheit, Arbeitstechnik und literarische Abhängigkeiten zu beobachten.

Im Nachlaß von Prof. Stefan Lösch findet sich in Abschrift die akademische Antrittsrede<sup>5</sup> Johann Adam Möhlers, die er nach seiner Ernennung zum Ordinarius für Kirchengeschichte an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen am 11. Juni 1829 gehalten hatte.<sup>6</sup> Das Thema der Antrittsrede, die in lateinischer Sprache abgefaßt ist, lautet: *De Seminariorum theologicorum origine et progressu*. Mit einer lokalgeschichtlichen Reminiszenz und ein bißchen Weihrauch gegenüber der altehrwürdigen Tradition des evangelischen Stifts in Tübingen (*Universitate enim nostra literaria duobus distincta seminariis, quorum alterum ab antiquissimis inde temporibus longe celeberrimum virorumque omni laudis genere eximiorum cognoscitur esse feracissimum . . .*), in dessen Schlepptau – wenigstens den äußeren Formen nach – das jüngst errichtete katholische Wilhelmstift<sup>7</sup> steht, beginnt Möhler seinen Vortrag. Die Sentenz, die er aus dieser Einleitung zieht (*seminaria enim Tubingensia non scholae, sed et convictus sunt*), determiniert das Thema näherhin; Möhler legt den Akzent auf die *vita communis* im Rahmen der Klerikerausbildung. Doch zuvor greift er auf antike Vorbilder zurück. Er sieht Parallelen in der Ausbildung der Staatsbeamten und führt als Autorität für seine Behauptung Plinius d. J. an. Aus der sehr früh in der Geschichte der Kirche faßbaren Differenzierung der Ämter

<sup>4</sup> R. Reinhardt, Dionysius Petavius (1583–1652) in der Tübinger Schule. Ein Bericht aus dem Nachlaß von Stefan Lösch, in: Theologische Quartalschrift 151, 1971, 160–162; 160.

<sup>5</sup> Das Original dieser Rede, ein Autograph Möhlers, ging zusammen mit einem Teil des literarischen Nachlasses in den Besitz von J. J. I. Döllinger (1799–1890). Über den Umfang und das Schicksal dieser Möhler-Handschriften informiert R. Reinhardt in der Einführung zu: Verzeichnis der gedruckten Arbeiten Johann Adam Möhlers (1796–1838). Aus dem Nachlaß Stefan Lösch († 1966). Unter Mitarbeit von Jochen Köhler und Carola Zimmermann hrsg. von Rudolf Reinhardt. Als Anhang zu: Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert. Referate und Berichte des Arbeitskreises Katholische Theologie im Forschungsunternehmen „19. Jahrhundert“ der Fritz Thyssen Stiftung. Hrsg. von Georg Schwaiger, Göttingen 1975.

<sup>6</sup> *Universitätsarchiv Tübingen*, Abteilung 47 Band 21, Folio 29. Am 31. Dezember 1828 war Möhler zum ordentlichen Professor und zum Mitglied des akademischen Senats ernannt worden.

<sup>7</sup> Bei der Übersiedlung der theologischen Hochschule Ellwangen an die Landesuniversität Tübingen – die Vorlesungen begannen im Wintersemester 1817/18 – wurden die Studenten, die in Ellwangen privat gewohnt hatten, das ehemalige „Collegium illustre“ als Konvikt eingerichtet. Einige Jahre später (1822) erlaubte König Wilhelm, dem Haus seinen Namen („Wilhelmstift“) zu geben. „Für die innere Struktur des Wilhelmstifts war das ältere, mit Ruhm bedeckte evangelische Stift Vorbild“. R. Reinhardt, Im Zeichen der Tübinger Schule, in: *Attempto* 25/26, 1968, 40–57, bes. 44 und 49.



schließt Möhler: *hoc certissimum ordines minores clericorum scholam fuisse*. Nachdem diese Sentenz, die er im Anschluß an ein Schreiben des Papstes Siricius (384–399) aufgestellt hatte, einmal ausgesprochen war, konnte ihn nichts mehr daran hindern, seine Argumente aus einem ihm vorliegenden Standardwerk der kirchlichen Rechtsgeschichte „auszuschreiben“, nämlich aus: *Ludovicus Thomassinus, Vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios*.<sup>8</sup>

Die Sequenz der Argumente stellt sich in der Antrittsrede Möhlers folgendermaßen dar:

1. Paraphrase zum ersten Brief des Papstes Siricius (384–399) an Himerius, den Bischof von Tarragona (385).
2. Hinweis auf Possidius († nach 437), Bischof von Calama (Numidien) und Biograph des Aurelius Augustinus (354–430).
3. Hinweis auf Eusebius (283–371), Bischof von Vercelli, über den Ambrosius (339–397), Bischof von Mailand, berichtet.
4. Hinweis auf den Biographen Johannes des Bischofs Epiphanius von Salamis auf Zypern (315–403).
5. Hinweis auf den Kirchenhistoriker Sozomenos (Abfassungszeit seiner Kirchengeschichte zwischen 443 und 450).
6. Zitat aus c. 1 der zweiten Synode von Toledo (527 oder 531).
7. Zitat aus c. 24 der vierten Synode von Toledo (633).
8. Paraphrase zu c. 12 der zweiten Synode von Tours (567).
9. Hinweis auf Gregor von Tours (538–594, seit 573 Bischof).
10. Einleitung zum Zitat aus c. 1 der zweiten Synode von Vaison-la-Romaine (529).

<sup>8</sup> In den Anmerkungen und in der Synopse (= Abschnitt V) werden folgende Abkürzungen gebraucht:

Thomassinus	= <i>Ludovicus Thomassinus, Vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios</i> . In tres partes distributa. Accedit tractatus beneficiarius Fr. Caesarii Mariae Sguanin pro indemniter salvandis iuribus sanctae matris ecclesiae quoad beneficia ecclesiastica. Editio postrema, cum parisiensi accuratissime collata (Collectio praestantiorum operum ius canonicum illustrantium, Tom. I–IX), Magontiaci: Sumtibus societatis typographicae, apud Andream Crass MDCCLXXXVII [1787]. <i>Ludovicus Thomassinus, Vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios</i> . Editio Latina post duas Gallicanas, Tom. I–III. Parisiis: Franciscus Muguet 1688.
P. l. c. n.	= Zitationsweise: Pars, liber, capitulum, numerus.
MA	= Mainzer Ausgabe (1787).
PA	= Pariser Ausgabe (1688).
Mansi	= <i>J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio</i> , 31 Bde., Florenz–Venedig 1757–1798; Neudruck und Forts., hrsg. von L. Petit und J. B. Martin, 60 Bde., Paris 1899–1927.
PL	= <i>Patrologia Latina</i> , hrsg. von J. P. Migne, 217 Bde., 4 Reg.-Bde., Paris 1878–1890.
PG	= <i>Patrologia Graeca</i> , hrsg. von J. P. Migne, 161 Bde., Paris 1857 bis 1866.



11. Zitat aus c. 1 der zweiten Synode von Vaison-la-Romaine (529).
12. Hinweis auf Chrodegang († 766), Bischof von Metz.
13. Einleitung zum Zitat aus c. 12 der dritten Synode von Tours (813).
14. Zitat aus c. 12 der dritten Synode von Tours (813).
15. Hinweis auf die Abtei Centula (St.-Riquier, Diözese Amiens) zur Zeit Karls des Großen.
16. Hinweis auf eine Synode von Paris.
17. Hinweis auf die tridentinischen Seminarien.

Möhler hat diese Argumente hauptsächlich aus den Abschnitten: *De Congregationibus mere clericalibus et de Seminariis* (Thomassinus P. I l. 3 c. 2–6)<sup>9</sup> und *De scholis et Universitatibus* (Thomassinus P. II l. 1 c. 92–102)<sup>10</sup> zusammengestellt. Die Eingrenzung auf diese beiden Vorlagen bedeutet nicht, daß Möhler nicht auch andere Passagen des genannten Werkes herangezogen (Synopsis Nr. 1 und 13) oder auch auf Grund eigener Vorarbeiten Ergänzungen (Synopsis Nr. 12, 13 und 16) angebracht hätte. Eine Frage, die sich kaum befriedigend beantworten läßt, dürfte die nach den Kriterien der Auswahl aus der Thomassin'schen Vorlage sein.

## II.

Beweise für die Abhängigkeit Möhlers von Thomassin (und zwar von der Mainzer Ausgabe) sind:

1. Die nahezu lückenlose Übernahme der Argumentationskette:

Synopse Nr. 1 = Thomassinus P. I l. 3 c. 2 n. 5

P. I l. 2 c. 67 n. 1–2

P. I l. 2 c. 36 n. 4–5

Synopse Nr. 2 = Thomassinus P. I l. 3 c. 2 n. 9

P. I l. 3 c. 3 n. 4

Synopse Nr. 3 = Thomassinus P. I l. 3 c. 4 n. 1–3

Synopse Nr. 4 = Thomassinus P. I l. 3 c. 4 n. 5

Synopse Nr. 5 = Thomassinus P. I l. 3 c. 4 n. 5

Synopse Nr. 6 = Thomassinus P. I l. 3 c. 5 n. 1

Synopse Nr. 7 = Thomassinus P. I l. 3 c. 5 n. 3

Synopse Nr. 8 = Thomassinus P. II l. 1 c. 93 n. 2

Synopse Nr. 9 = Thomassinus P. I l. 3 c. 5 n. 5

P. II l. 1 c. 93 n. 4–6

Synopse Nr. 10 = Thomassinus P. II l. 1 c. 93 n. 1

Synopse Nr. 11 = Thomassinus P. II l. 1 c. 93 n. 1

Synopse Nr. 12 = Thomassinus P. I l. 3 c. 9 n. 1–14

Synopse Nr. 13 = Thomassinus P. I l. 3 c. 6 n. 2

Synopse Nr. 14 = Thomassinus P. I l. 3 c. 6 n. 2

Synopse Nr. 15 = Thomassinus P. I l. 3 c. 6 n. 7

Synopse Nr. 16 = Thomassinus P. I l. 3 c. 6 n. 7

<sup>9</sup> MA III, 3–31. – PA I, 620–633.

<sup>10</sup> MA IV, 581–642. – PA II, 278–306.



2. Inhaltliche Ergänzungen und Akzentverschiebungen gegenüber der Quelle (von der auch Thomassin abhängig ist) werden oft aus den Paraphrasen Thomassins übernommen (s. u. III, 1).
3. In den einführenden und einleitenden Texten vor einem Zitat tauchen Vokabeln aus den Thomassin'schen Einleitungen auf (s. u. III, 1).

Beispiele:

Synopse Nr. 1	Möhler discimus	Thomassin A: edisserit B: vult C: docet	Quelle -
	ad clerum admitterentur	A: qui clero destinantur vel seipso devotent C: inscriberentur clero	qui se ecclesiae obsequiis vovit
	pueri decimum fere aetatis annum interstitium quinquennale rudimenta spectatissimae sapientiae probataeque virtutis vir adulta	B: tenelli pueri B: interstitii quinquennium est C: rudimenta C: ut nonnisi spectatissimi probatissimique D: adulta	a sua infantia, ante pubertatis annos ultra quinque annos Fehlanzeige Fehlanzeige grandaeva
Nr. 8	magisterii ecclesiastici	sub episcopi magisterio	-
Nr. 10	juniores meditentur	juniores meditandis	-
	regimen succedere	habere successores	-
Nr. 13	praeparantur	praeparantur	-
	in domo episcopali	in palatio episcopali	-
	munia obeunda	munia obeunda	-
	instituerentur	instituantur	-

4. In Nr. 4 übernimmt Möhler die grammatikalisch ungewöhnliche Form *Epiphaniae vitae scriptor* aus der Mainzer Ausgabe, während die Pariser Ausgabe *Epiphaniae vitae scriptor* hat.
5. In Nr. 7 zitiert Möhler wie Thomassin den Kanon 23 der vierten Synode von Toledo, während es sich nach Mansi um Kanon 24 handelt.

Natürlich gibt es auch eine Fülle von Differenzen gegenüber der Thomassin'schen Vorlage:

1. Abweichungen gegenüber der Vorlage bei der Übernahme von Zitaten. Dabei kann man feststellen, daß Möhler
  - a) den Text glättet

Beispiele:

Synopse Nr. 6	Möhler	Thomassin
	in clericatus officio ut mox cum lectorum	in clericatus officio vel monachiali ut mox cum detonsi vel ministerio



	ministerio traditi	lectorum contraditi
	traditi	contraditi
	sub episcopi praesentia	sub episcopali praesentia
Nr. 7	clerici adulescentes omnes	si qui in clero puberes, aut adolescentes existunt
	probatissimo seni	probatissimo seniori
	in domo recipiant	in domo, ubi ipsi habitare videntur, recipiant
Nr. 14	ad consecrationem	ad consecrationem presbyteratus
	accedat	accedat
Nr. 16	per turmas	per turmas et per hebdomadas ab episcopo sibi constitutas convenient

b) unbequeme Passagen unterdrückt (s. u. III, 3)

c) sehr ungenau zitiert.

2. Inhaltliche Ergänzungen gegenüber Thomassin, bzw. Varianten in der Formulierung lassen sich im Umkreis der fränkischen Reichskirche feststellen. Dies dürfte auf eine Beschäftigung Möhlers mit diesem Thema im Jahre 1824 zurückzuführen zu sein.<sup>11</sup>
3. An einer einzigen Stelle (Nr. 16) gibt Möhler einen anderen Quellennachweis an. Während Thomassin das dortige Zitat als aus den Kapitularien Karls des Großen entnommen deklariert (*Ita constitutum fuit in capitularibus Caroli M. l. 6 c. 163*), führt Möhler eine (dem Datum nach nicht bestimmte) Synode von Paris an.<sup>12</sup>

### III.

Nach dieser mehr den formalen Bereich betreffenden Übersicht über Abhängigkeiten von und Differenzen gegenüber Thomassin soll versucht werden, einige Grundsätze der Arbeitsweise Möhlers exemplarisch darzustellen.

1. Möhler beachtet nicht den Skopus des Quellentextes. Er läßt sich von neuen Elementen, die Thomassin in Paraphrasierung des Quellentextes einführt, bestimmen. Das bedeutet einmal Verkürzung der Aussage gegenüber der Quelle (die bei Thomassin noch nicht sichtbar werden muß) und Ergänzung bzw. Variante gegenüber dem Quellentext, die er von Thomassin übernimmt. Deutlich werden diese Elemente an der Paraphrase Möhlers zu Siricius, Epistola I. ad Himerium.

Thomassin verwendet diesen Brief, respektive das 9. und 10. Kapitel, welche Möhler paraphrasiert, an drei verschiedenen Stellen. Im Kontext *De Congregationibus mere clericalibus et de Seminariis* (P. I l. 3 c. 2 n. 5),<sup>13</sup> der Teil, den Möhler zwar am meisten ausgeschrieben hat, der

<sup>11</sup> [Johann Adam Möhler], Karl der Große und seine Bischöfe. Die Synode von Mainz im Jahre 813, in: Theologische Quartalschrift 6, 1824, 367–427.

<sup>12</sup> Die Ausgabe der Kapitularien, die Thomassin benützt hat, konnte nicht ermittelt werden. Der Text, wenn auch mit anderen Quellenangaben, ist in der Synopse Nr. 16 wiedergegeben.

<sup>13</sup> Der Wortlaut ist folgender: Siricius „edisserit, ut ab ineunte aetate imbuendi



aber in dieser Frage für ihn am wenigsten hergab. Der Papstbrief erscheint dann im Zusammenhang *De interstitiis et majorum nonnullorum ordinum omissione per priora ecclesiae saecula* (P. I l. 2 c. 36)<sup>14</sup> und *De aetate necessaria prioribus V. Ecclesiae saeculis* (P. I l. 2 c. 67–70).<sup>15</sup> Bereits die Vokabel *discere*, mit der Möhler die Paraphrase einleitet (*discimus*) ist von Thomassin übernommen (*edisserit, vult, docet*). Während Siricius den Vorgang, um den es hier geht, ganz allgemein umschreibt: *se ecclesiae vovit obsequiis*, bestimmt Thomassin näher: *qui clero destinantur, vel seipsos devovent* bzw. *inscriberentur clero*. Mit dieser Passivendung ist die Möhler'sche Formulierung bereits vorbereitet: *ad clerum admitterentur*.

sint, qui clero destinantur, vel seipsos devovent; nec intactos praeterit gradus illos omnes per quos ad summos dignitatum sacrarum apices promovendi sunt aliqui.“ MA III, 5. – PA I, 621.

<sup>14</sup> Nur dieser Text wurde in die Synopse Nr. 1 aufgenommen.

<sup>15</sup> „Quod autem id curae esset pastoribus ecclesiae, ut innocentia illibata pueri ante inscriberentur clero, quam saeculi pestilentia inquinarentur, id docet nos Siricius P. Epist. 1 Cap. 2. ‚Quicumque itaque se ecclesiae vovit obsequiis, a sua infantia ante pubertatis annos baptizari, et lectorum debet ministerio sociari‘. Liqueat lectoris ordine officioque donari a Pontifice pueros ex lustralibus baptismi undis statim emergentes. Copiam quidem postea illis facit nuptiarum: et quanquam uxores duxissent, usque ad annum aetatis trigesimum illos retinet in acolythorum subdiaconorumque ordinibus et S[acris] muniis. At anno demum aetatis trigesimo ad diaconatum promovebantur, continentiae tunc professione constringendi. Quinquennio vero post presbyteratum initiabantur, in quo peracto decennio, si idonea tandiu dedissent eruditionis sanctitatisque documenta, tunc demum poterant ad episcopale culmen attoli. Qui his rudimentis juventutem imbuerant, erant utique illi faciles et expediti ad profitendam anno aetatis suae trigesimo in susceptione diaconatus continentiam. Supererant anni 5. ante presbyteratum, et rursus anni 10. ante episcopatum exhauriendi; ut nonnisi spectatissimi, probatissimique, et aetate jam praematura ad sacerdotium, magnis sed lentis incrementis venirent: ‚Usque ad trigesimum aetatis annum acolythus et subdiaconus esse debebit. Post quae ad diaconi gradum accedat. Ubi ultra 5. annos ministrarit, presbyterium consequatur. Exinde post decennium episcopalem cathedram poterit adipisci.‘ Thomassinus P. I l. 2 c. 67 n. 1, MA II, 472 f. – PA I, 442.

Das Äquivalent des zweiten Teils des Möhler'schen Textes (Nr. 1) aus dem Abschnitt über das Weihealter bei Thomassin lautet: „Quod ad alios vero, qui aetate jam maturi, ecclesiasticis se mancipari ministeriis ambirent; eos statuit Pontifex statim a spiritali infantia, id est a baptismo, clero initiari, lectoris, vel exorcistae ordine suscepto; biennio post acolythos, vel exorcistas fieri; elapso rursus quinquennio diaconos ordinari, si ea sint pietate et experientia, quae tanto muneri par sit: denique post majora virtutum quam aetatis incrementa facta, unanimi cleri populari electione ad presbyterorum, et tandem ad episcoporum collegium vocari poterunt. Itaque si infantia aetatis idoneos praestabat, ut ad clericatum adsciscerentur, innocentia a baptismo recens et illibata, multo et idonea magis et necessaria erat: Ibid. c. 10. ‚Qui aetate jam grandaevis, ex laico ad sacram militiam pervenire festinat, melioris propositi conversatione provocatus, desiderii sui fructum non aliter obtinebit, nisi eo, quo baptizatur tempore, statim lectorum aut exorcistarum numero sozietur. Nullo interstitio Pontifex baptismum ab ordinatione sejungit, ut ne interim irrepere et illabi possint in animam ludibria saecularium pompae et deliciarum, atque coelestem baptismi innocentiam aliqua turpitudinis macula contaminare. . . .‘ Thomassinus P. I l. 2 c. 67 n. 2, MA II, 473. – PA I, 442.



Es fällt auf, daß Möhler sich auf ein Alter von 10 Jahren festlegt, wenn er den Zeitpunkt für die Aufnahme zum liturgischen Dienst bestimmt. Siricius spricht allgemein *a sua infantia, ante pubertatis annos*. Thomassin spricht von den *tenelli pueri et a baptismo recentes* und von den *pueri ex lustralibus baptismi undis statim emergentes*. Auf ein genaues Alter legt er sich nicht fest. Sollte Möhler seinen Anhaltspunkt aus dem Register genommen: *ante pubertatis annos, seu anno aetatis circiter octavo*<sup>16</sup> – und zur Sicherheit zwei Jahre hinzugegeben haben?

In der Aufzählung der Weihestufen bzw. der Interstitien ist Möhler in der Wortwahl von Thomassin (und nicht von Siricius) abhängig: *Inter diaconatum et presbyteratum interstitium quinquennale* entspricht bei Thomassin: *Inter diaconatum vero et presbyteratum interstitii quinquennium est*. Auch der folgende Satz mit dem Stichwort *rudimenta* ist nur bei Thomassin, nicht bei Siricius zu finden.

Ohne Zweifel werden hier Akzente verschoben. Thomassin rechtfertigt zum Beispiel den frühen Termin zur Aufnahme von Kindern in den Lektorenstand mit einem Hinweis auf die *pestilentia saeculi*, die die jungen „Kleriker“ anstecken könnte. Das übernimmt Möhler direkt wenigstens nicht, aber er will mit dieser Paraphrase den Beweis liefern, daß die Klerikerausbildung (Lektoren, Akolythen, Subdiakone) in einer Kommunität überwacht wurde. Dieser Beweis gelingt ihm nur, wenn er wesentliche Passagen und Aussagen der Quelle (und seiner Vorlage) unterdrückt.

2. Möhler läßt wesentliche Elemente der Quelle bzw. seiner Vorlage aus, um in seiner Argumentation nicht gehindert zu sein. Siricius spricht in Kapitel 9 des ersten Briefes an Himerius vom Ordinationsalter und in diesem Zusammenhang von bestimmten Voraussetzungen für den Empfang der Weihe. Akolyth und Subdiakon konnte werden, wer verheiratet und wer seine Frau als Jungfrau gefreit hatte. Dieser Umstand, den Thomassin keineswegs verschweigt, sondern expliziert (*Copiam quidem postea illis facit nuptiarum*), paßt nicht in das Möhler'sche Konzept und wird deshalb verschwiegen.

Das eklatanteste Beispiel einer Umdeutung der Aussagen der Quellen durch Unterdrückung wesentlicher Passagen ist die Paraphrase zu Kanon 12 der zweiten Synode von Tours 567 (Nr. 8). Diese Paraphrase besteht bei Möhler lediglich in der Übernahme eines einzigen Stichwortes der Quelle: *contagio*. Alles andere entstammt der Thomassin'schen Einleitung zu diesem Kanon. Während Thomassin aus dem Konzil von Tours schließt, daß Bischofshäuser Schulen gewesen seien, sagt Möhler, daß das Konzil zwar nicht vorschreibt, daß in den Seminarien kirchliche Schulen errichtet werden, diese aber als bekannt voraussetzt. Wissenschaftliche und sittliche Bildung gehen nebenher, sagt Thomassin. Möhler sieht die sittliche Bildung, inspiriert von dem Stichwort *contagio*, als Immunisierung gegenüber einer Ansteckung durch perverse Menschen. Der Kanon, den Möhler paraphrasiert, gibt näher Aufschluß über die *perversi homi-*

<sup>16</sup> MA IX, Register 152.



nes. Es sind die Dienerinnen der Frau des Bischofs. Sie bilden eine Gefahr für die jungen Kleriker, die im Hause des Bischofs Dienst tun und wohnen, aber nur für den Fall, daß der Bischof und seine Frau für längere Zeit außer Haus sind. Und nur für diesen Fall beugt Kanon 12 vor.

Möhler ließ sich nicht durch ein Studium der Quellen leiten, sondern von den moralisierenden Kommentaren Thomassins, der allerdings an dieser Stelle die Quelle noch vollständig zitiert hat.<sup>17</sup>

In Nr. 2 führt Möhler die Augustinischen Seminare als wesentlichen Bestandteil seiner Argumentation an. Er würdigt aber mit keinem Wort den Ursprung dieses Instituts als einer *congregatio laicorum*,<sup>18</sup> was zu einem Verständnis der allgemeinen Tendenz in der Entwicklung notwendig wäre.

Ähnlich liegen die Verhältnisse in Rhinocorurae. Die *vita communis* der Kleriker (*Est autem ejus loci clericis communis domus et mensa, reliqua denique omnia communia*) muß hier auf dem Hintergrund der ägyptischen Klosterlandschaft gesehen werden (*Porro non exigua hominum multitudo ibi philosophabatur. Nam circiter quinquaginta erant monasteria, sibi mutuo vicina*), wo der einzelne in der Abgeschiedenheit der Zelle den Höhepunkt des Philosophierens erreichen konnte (*Porro in cellulis habitant quotquot ad summum philosophiae culmen pervenerunt*).<sup>19</sup>

3. Nicht nur bei Paraphrasen und Einleitungen von und zu Zitaten, sondern in den Zitaten selbst läßt Möhler ihm unbequeme Passagen einfach aus. Bereits in der Einleitung zu Kanon 1 der zweiten Synode von Vaison-la-Romaine (Nr. 10) hat Möhler die Tatsache, daß es auch verheiratete Kleriker gibt, eliminiert. Thomassin hatte eine Einschränkung gemacht, als er von den Klerikern, die im Bischofshaus wohnen, sprach, nämlich: nur *non conjugati* werden ins Bischofshaus aufgenommen. Genau diese Einschränkung wird in Kanon 1 gemacht, den Möhler unter Auslassen dieser Einschränkung (*quantoscunque sine uxore habuerint*) wörtlich zitiert (Nr. 11).
4. Über die Art und Weise des Zitierens lassen sich bei Möhler keine Grundsätze aufstellen. Abgesehen von dem eben erwähnten Fall der bewußten Auslassung herrscht reine Willkür. Einzelheiten zu konstatieren, muß einer synoptischen Lektüre überlassen werden. Rein optisch läßt sich feststellen, daß die Zitate von der Quelle über Thomassin zu Möhler an Umfang immer geringer werden.

<sup>17</sup> Vgl. die moralisierende Begründung für das kindliche Alter bei der Aufnahme in den Kirchendienst: „ut innocentia illibata pueri ante inscriberentur clero, quam saeculi pestilentia inquinarentur“ (s. Anm. 15) – davon ist natürlich bei Siricius keine Rede.

<sup>18</sup> „Laici enim jam tum ab infantia ecclesiae monasticam dedicabant vitam sub magisterio apostolorum.“ Thomassinus P. I 1. 3 c. 2 n. 8, MA II, 6. – PA I, 622.

<sup>19</sup> Hermias Zozomenus, *Ecclesiastica Historia* I. 6 c. 21: De monasteriis Nitriae, et de iis quae Cellae vocabantur, item de monasterio Rhinocorurorum et de Melane, Dionysio et Solone, ed. PG 67, 1387–1390. – Rhinocorura (in Augustamnica Prima) ist das heutige El 'Arîsh (Latris, Laris) südwestlich von Gaza am Mittelmeer.



5. Keine einzige Quellenangabe ist mit dem Hinweis auf eine ihm, Möhler, zugängliche Edition belegt. Das wäre im Rahmen einer Rede, die nicht publiziert wird, nicht weiter tragisch. Aber es bestätigt den Arbeitsstil Möhlers. Bereits J. R. Geiselman hatte beobachtet: „oft begnügt sich Möhler nur den Schriftsteller zu nennen ohne das Werk, oder das Werk ohne den Autor, oder Autor und Werk ohne Kapitel- und Seitenangabe“.<sup>20</sup>

Will man die hier vorgestellte Arbeitsweise Möhlers beurteilen, so wird man berücksichtigen müssen, daß die Antrittsrede nur einen kleinen Ausschnitt aus dem Schaffen Möhlers darstellt und daß Möhler selbst nie beabsichtigt hat, diese Rede zu publizieren. Eine gewisse Rhetorik ist – wenigstens in der Einleitung – dem Text nicht abzusprechen. Die Auswahl von ausgefallenen Beispielen – man denke an Rhinocorurae, Epiphanius, Sozomenus – mag ihre Wirkung auf die Zuhörer nicht verfehlt haben. Hinter der Möhler'schen Arbeitsweise theologische Absichten zu suchen, wie dies B. Casper bei seiner kritischen Beschäftigung mit frühen Aufsätzen und Rezensionen F. A. Staudenmaiers zu tun unternommen hat,<sup>21</sup> ist auf Grund der hier gemachten Beobachtungen beim besten Willen nicht möglich.

Auch die wohlwollende Beurteilung J. R. Geiselmans kann die Arbeitsweise Möhlers nicht erklären. „Vom Gegenstand begeistert und nur zu leicht fortgerissen“, wie Möhler es selbst einmal formuliert,<sup>22</sup> kann auch bedeuten, daß er von der Fülle des Materials, die ihm in den „Zitatensammlungen“ (z. B. bei Thomassin und Petavius) entgegentrat, so fasziniert war, daß an ein Überprüfen mit dem Original gar nicht zu denken war. In diesem Sinne müßte noch einmal die textkritische Ausgabe der „Einheit“ untersucht werden, ob nicht doch (wenigstens teilweise) zwischen den Väterausgaben, die Geiselman eruiert hat,<sup>23</sup> und der Bearbeitung Möhlers ein „Mittelsmann“ steht. Dem Ansehen Möhlers wird eine solche Entdeckung kaum schaden. Sein Einfluß auf die Mentalität ganzer Theologengenerationen im 19. Jahrhundert wird dadurch nicht in Frage gestellt. Seine Arbeitsweise aber, die wir punktuell kennen gelernt haben, bestätigt, daß er, „der große Möhler, unstreitbar mehr Systematiker als Historiker“<sup>24</sup> war. Der Weg der Vertreter

<sup>20</sup> Geiselman 538.

<sup>21</sup> Casper 266 f.

<sup>22</sup> Zitiert bei Geiselman 540.

<sup>23</sup> Geiselman 537 f.

<sup>24</sup> K. A. Fink, Franz Xaver Funk 1840–1907, in: Theologische Quartalschrift 150, 1970, 72–74. – Selbst Hefele nahm zwischen Möhler und Funk, dem „stärksten kritischen Kopf der Tübinger Schule“ eine Mittelstellung ein: „ein guter Kenner und fleißiger Bearbeiter der damals gedruckten Quellen zur Geschichte der Konzilien mit der materialreichen, bis heute noch unentbehrlichen siebenbändigen Conciliengeschichte, aber ohne die letzte kritische Durchdringung und Beurteilung der von ihm bereitgestellten Fakten.“ Ebd. – Vielleicht müßte man die Feststellung, die K. A. Fink im Hinblick auf die Zählung von 21 ökumenischen Konzilien getroffen hat (Diese Zählung „stimmt weder in dem, was sie enthält, noch in dem, was sie ausläßt“), als eine Anregung zur Überprüfung der Konzilsgeschichte, speziell der von Hefele übersetzten und auszugsweise wiedergegebenen Canones aufgreifen. Vgl.



der Tübinger katholischen Schule, wenigstens der Kirchenhistoriker, ist zunächst einmal ein Weg von einer romantischen zu einer mehr kirchlich-ultramontanen Geschichtsdeutung. Das kritische Element in der katholischen Schule Tübingens ist erheblich später anzusetzen.

#### IV.

##### Erklärungen zur Synopse<sup>25</sup>

1. Dem Text der Antrittsrede Möhlers (linke Spalte) ist die unmittelbare Vorlage Thomassins (mittlere Spalte) und die Quelle Thomassins gegenübergestellt.
2. Der Text der Antrittsrede Möhlers ist unvollständig, d. h. nur im Hinblick auf die Sequenz der Argumente wiedergegeben.
3. Die Texte Thomassins sind der Mainzer Ausgabe entnommen. Abweichungen gegenüber der Pariser Ausgabe, soweit sie nicht nur Groß- bzw. Kleinschreibung betreffen, sind in den Anmerkungen registriert.
4. Selbstverständlich darf die rechte Spalte nicht als unmittelbare Vorlage Thomassins betrachtet werden. Die Quellentexte aus Mansi und Migne (nähere Angaben siehe unten) sind deshalb nur gegenübergestellt um zu zeigen, wieweit sich Möhler durch eine Reduktion der Thomassin'schen Vorlage von den Quellen entfernt hat.
5. Die Zitate sind im allgemeinen vollständig wiedergegeben, wenn nicht Auslassungszeichen ( . . . ) das Fragmentarische andeuten. Eine ungekürzte Wiedergabe des Zitats in der mittleren Spalte bedeutet jedoch nur, daß die ganze von Thomassin zitierte Passage wiedergegeben ist. Das muß nicht der vollständige Wortlaut der Quelle sein.
6. Wenn dem Ausschnitt aus dem Text der Antrittsrede, oder auch der Thomassin'schen Vorlage, nur eine Quellenangabe gegenübergestellt ist, so bedeutet das, daß die Quelle nur in grober Zusammenfassung wiedergegeben ist.
7. Die Texte werden im allgemeinen ohne Veränderung wiedergegeben. Abkürzungen werden ergänzt (z. B. concil [ium]). Literaturangaben werden in die Anmerkungen verwiesen.

---

K. A. Fink, Konzilien-Geschichtsschreibung im Wandel, in: Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967 (Tübinger Theologische Reihe 1), München-Freiburg i. B. 1967, 131–154.

<sup>25</sup> Die Auflösung der in der Synopse verwendeten Abkürzungen findet sich in Anm. 8.



## 1. Paraphrase zum ersten Brief des Papstes Siricius (384–399) an Himerius, den Bischof von Tarragona (385)

Nobilis scriptoribus ecclesiasticis Siricii potissimum Papae ad Himerium Tarraconensem Hispanum epistula decretalis, unde in ecclesiarum saeculi quarti morem venisse discimus, ut pueri decimum fere aetatis annum agentes ad clerum admitterentur, annos deinde viginti lectorum, acolythorum et subdiaconorum muneribus dicati. Inter diaconatum et presbyteratum interstitium quinquennale. Annis hinc viginti quinque in clericatu completis rudimenta demum deposita.

## A.

Thomassinus P. I. l. 3 c. 2 n. 5  
s. o. Ann. 13

## B.

Siricius papa paulo accuratius praefinit tempora interstitiorum, et nonnisi quae tunc vigerit consensu declarat, quam ut pervagatam et exploratam omnibus Concil[ium] Sardicense supposit. Vult porro Siricius, ut tenelli pueri et a baptismo recentes, incunctanter lectores fiant: „Quibuscunque se ecclesiae vocit obsequiis, ab infantia, ante pubertatis annos baptizari, et lectorum debet ministerio sociari“. A pubertate ad 30 aetatis annum, seu ducant uxores clerici, seu coelibes perstare malint, jubet eos acolythorum et subdiaconorum ordinibus, et initiare, et fungi Epist. I. c. 9: „Qui ab accessu adolescentiae usque ad 30 aetatis annum, una uxore contentus, etc. acolythus et subdiaconus esse debet“. Ex imperio Siricii obeundus est lectorum ordo ab infantia ad pauperatatem,<sup>a</sup> acolythorum vero et subdiaconorum a pubertate ad pauperatum aetatis 30. Qui 20 admodum sunt anni, tyrocinio ante diaconatum obeundo dicati. Inter diaconatum vero et presbyteratum interstitii quinquennium est. „Post quae ad diaconi gradum accedat, ubi si ultra 5 annos laudabiliter ministrarit, congrue presbyterum consequetur.“ Annorum 25 rudimenta, presbyteratui praeparata, non satis ad episcopatum praeparassent aptassentque quenquam, nisi et decennii adhuc interstitium indiceretur, ut presbyter ejusmodi ad episcopatum promoveretur. „Exinde post decennium episcopalem cathedram poterit adipisci; si tamen per haec tempora integritas fidei ac vitae ejus fuerit approbata.“

Thomassinus P. I. l. 2 c. 36 n. 4.

MA II, 251

PA I, 336

<sup>a</sup> PA: pubertatem

Quicumque itaque se Ecclesiae vocit obsequiis a sua infantia, ante pubertatis annos baptizari, et lectorum debet ministerio sociari.<sup>a</sup>

Qui accessu adolescentiae usque ad tricesimum aetatis annum, si probabiliter vixerit, una tantum, et ea, quam virginem communi per sacerdotem benedictione perceperit, uxore contentus, acolythus et subdiaconus esse debet: postque ad diaconi gradum, si se ipse primiciis continentia praeceunte dignum probari, accedat.

Ubi si ultra quinque annos laudabiliter ministrarit, congrue presbyterium consequatur. Exinde, post decennium, episcopalem cathedram poterit adipisci, si tamen per haec tempora integritas vitae ac fidei ejus fuerit approbata.

Siricius, Epistola I. ad Himerium, c. 9, ed. PL 13, 1142–1143.

<sup>a</sup> im Text: Dist. 77 c. 3;

Ivo p. 6 c. 91 et 92.



Thomassinus P. I. I. 2 c. 67 n. 1  
s. o. Anm. 15

## C.

## D.

Ceterum<sup>a</sup> si quis adulta iam aetate ad clerum se conferret, non tantum annorum spatium emensum fuisse non diffiteor. Neque dubitandum, quin descripta illa multorum ordinum percurrenda series quandoque penitus sit neglecta, si quis spectatissimae sapientiae probataeque virtutis vir laicus electoribus sese offerret eam iam vitae morumque sanctitatem adeptus, cuius adipiscendae testificandaeque gratia isti gradus alii aliis succedentes erant instituti.

<sup>a</sup> dieser Text schließt unmittelbar an den vorhergehenden an.

Tam diuturno expoliebantur tyrocinio, qui se a primaeva aetate clero mancipassent. Qui vero adulta iam aetate ad clerum se conferbant, non ab iis poterant vel expectari 35 annorum rudimenta. Itaque multo indulgentius cum illis agit pontifex, C. 10. contentus, ut biennio inter lectores, vel exorcistas stitendia faciant: „Qui vero iam aetate grandaeus, etc. Eo quo baptizatur tempore, statim lectorum, aut exorcistarum numero societur.“ Quinquennium postea impendere iubentur explendis Acolythorum et subdiaconorum curriculum: „Expleto biennio, per quinquennium aliud acolythus et subdiaconus fiat, et sic ad diaconum provehatur.“ Septennium ergo ab adultis expleri ante iubebatur in hoc S[acrae] militiae tyrocinio, quam diaconorum albo inscriberentur. Et id totum ex indulgentia temperatum erat.

Thomassinus P. I. I. 2 c. 36 n. 5  
MA II, 251 f.  
PA I, 336

## E.

Thomassinus P. I. I. 2 c. 67 n. 2  
s. o. Anm. 15

Qui vero iam aetate grandaeus, melioris propositi conversione provocatus, ex laico ad sacram militiam pervenire festinat, desiderii sui fructum non aliter obtinebit, nisi eo quo baptizatur tempore, statim lectorem aut exorcistarum numero societur, si tamen eum unam habuisse vel habere, et hanc virginem accepsisse, constet uxorem.

Qui dum initiatus fuerit, expleto biennio, per quinquennium aliud acolythus et subdiaconus fiat; et sic ad diaconum, si per haec tempora dignus iudicatus fuerit, provehatur. Exinde iam accessu temporum, presbyterium vel episcopatum, si eum clerici ac plebis edecumavit electio, non immerito sortietur.

Siricius, Epistola I. ad Himerium, c. 10, ed. PL 13, 1143



## 2. Hinweis auf Possidius († nach 437), Bischof von Calama (Numidien) und Biograph des Aurelius Augustinus (354–430)

Possidius enim est auctor Augustinum, Hipponis Regii episcopum, clericos omnes in aedes episcopales congregasse ordinesque minores illis tantum contulisse, qui convictum intrare vellent. Verum cum ordines minores maiorum essent gymnasium, Augustini istud institutum vere seminarium habuit. Superiorum ordinum clerici et prae omnibus episcopus ipse Augustinus magistri, inferiorum discipuli.

## A.

Addit Possidius, postquam Augustinus ad episcopalem provectus est sedem, ordines ab eo iis collatos, quos in hoc suo instituerat monasterio, et ipsomet tunc eum in episcopales aedes transtulisse, ubi seminarium instituit clericorum; quod vere seminarium fuit praestantissimorum pietate, sapientia, et eruditione virorum, quorum complures et alii donavit ecclesiis, ut primariis ibi dignitibus et ipso ornarentur episcopatu: denique ab his episcopis deinde consimilia extructa fuisse seminaria. [Es folgt ein Zitat aus: Possidius, Vita Sancti Aurelii Augustini, c. 5].

Thomassinus P. I l. 3 c. 2 n. 9  
MA III, 6–7  
PA I, 622

## B.

Ex quo enim jacta sunt hujus seminarii fundamenta, nulli S[acrae] ordines contulit Augustinus, nisi qui prius exueret se terrenis facultatibus omnibus, easque vel dilargiretur pauperibus, vel seminario ipsi conferret in commune possidendas:

Thomassinus P. I l. 3 c. 3 n. 4  
MA III, 10  
PA I, 623–624

Vita Sancti Aurelii Augustini, Hipponensi Episcopi, auctore Possidio Calamensi Episcopo, ed. PL 32, 33–66.



3. Hinweis auf Eusebius (283–371), Bischof von Vercelli, über den Ambrosius (339–397), Bischof von Mailand, berichtet

In ceteris occidentis partibus – nam et Africa ad occidentem referebatur – Eusebio Vercellensi idem prorsus clericorum informandorum modus, Ambrosii Mediolanensis laudibus inclutus.

Thomassinus P. I l. 3 c. 4 n. 1–3  
MA III, 17  
PA I, 627

Ambrosius, Epistola LXIII (23) ad Eusebium, ed. PL 16, 1239–1272

4. Hinweis auf den Biographen [Johannes] des Bischofs Epiphanius von Salamis auf Zypern (315–403)

Epiphaniae enim vitae scriptor, Salami in insula Cypro . . .

Affirmat autem ejusdem Epiphaniae<sup>a</sup> vitae scriptor<sup>b</sup>, egisse eum in episcopali domicilio cum 80 monachis, quibus et se ipse annumerat.

Vita S. Epiphanii auctore Joanne, ejus discipulo, ed. PG 41, 23–116.

Thomassinus P. I l. 3 c. 4 n. 5  
MA III, 19  
PA I, 628

<sup>a</sup>PA: Epiphanii  
<sup>b</sup>im Text: c. 55

5. Hinweis auf den Kirchenhistoriker Sozomenus (Abfassungszeit seiner Kirchengeschichte zwischen 443 und 450)

et<sup>a</sup> Sozomenus Rhinocorurae seminaria prorsus similia exstitisse narrat.

Hermias Sozomenus, Ecclesiastica historia, ed. PG 67, 843–1630

<sup>a</sup> dieser Text schließt unmittelbar an den vorhergehenden an.

Proditum quidem est a Sozom[eno]<sup>a</sup>, in urbe Rhinocorura, cum ex monachis complures episcopatum gessissent, clericos quoque in unum coisse, una domo, una mensa contentos, nihil possidentes, quod proprium et peculiare cuiquam esset.

Thomassinus P. I l. 3 c. 4 n. 5  
MA III, 19  
PA I, 628

<sup>a</sup> im Text: L. 6 c. 36



## 6. Zitat aus c. 1 der zweiten Synode von Toledo (527 oder 531)

De his, quos voluntas parentum a primis infantiae annis in clericatus officio posuit, statim observandum, ut mox cum lectorum ministerio traditi fuerint, in domo ecclesiae sub episcopi praesentia a praeposito debeant erudiri.

Thomassinus P. I l. 3 c. 5 n. 1  
MA III, 22  
PA I, 629

De his, quos voluntas parentum a primis infantiae annis in clericatus officio, vel monachali posuit, pariter statim observandum, ut mox cum detonsi, vel ministerio lectorum contraditi fuerint, in domo ecclesiae sub episcopi praesentia a praeposito sibi debeant erudiri.

Mansi VIII, 785

De his quos voluntas parentum a primis infantiae annis clericatus officio emancipavit, statim observandum, ut mox cum detonsi, vel ministerio electorum contraditi fuerint, in domo ecclesiae, sub episcopali praesentia, a praeposito sibi debeant erudiri . . .

## 7. Zitat aus c. 23 [Mansi c. 24] der vierten Synode von Toledo (633)

Prona est omnis aetas ad malum. Ob hoc constituendum oportuit, ut clerici adulescentes omnes in uno conclavi atrii commorentur, ut . . . lubricae aetatis annos non in luxuria, sed in disciplinis ecclesiasticis agant, deputati probatissimo seniore et magistro disciplinae, et vitae testem habeant.

Thomassinus P. I l. 3 c. 5 n. 3  
MA III, 23  
PA I, 630

Prona est omnis aetas ab adolescentia in malum: nihil enim incertius quam vita adolescentium. Ob hoc constituendum oportuit, ut si qui in clero puberes aut adulescentes existunt, omnes in uno conclavi atrii commorentur: ut lubricae aetatis annos non in luxuria, sed in disciplinis ecclesiasticis agant, deputati probatissimo seniori, quem magistrum doctrinae, et testem vitae habeant . . .

Mansi X, 626 (c. 24!)



## 8. Paraphrase zu c. 12 der zweiten Synode von Tours (567)

Concilium enim Turonense II. c. 12, ut in seminaris magisterii ecclesiastici candidati instituantur, non praecipit; sed de illis tamquam de re notissima loquitur; totique in eo sunt patres, ut res magis augeatur et adulescentes ab omni perversorum hominum contagio<sup>a</sup> immunes reddantur.

<sup>a</sup> sic! anstatt: contagione.

Ex Concilio quoque II. Turonensi perspicuum est, episcopales aedes scholas fuisse, quas incolerent cum episcopo presbyteri et diaconi, et caeteri minores clerici, ut sub episcopi magisterio litterarum s[acrarum] et virtutum v[el] tyrocinia ponerent, v[el] ad culmina ipsa evolarent [es folgt das Zitat aus c. 12].

Thomassinus P. II l. 1 c. 93 n. 2

MA IV, 591

PA II, 282

[Turonense II c. 12] Episcopus coniungit ut sororem habeat, et ita sancta conversatione gubernet domum omnem, tam ecclesiasticam, quam propriam, ut nulla de eo suspicio quaquaratione consurgat. Et licet, Deo propitio, clericorum suorum testimonio castus vivat, quia cum illo tam in cella, quam ubicumque fuerit, sui habitent; eumque presbyteri et diaconi, vel deinceps clericorum turba juniorum, Deo auctore, conservent: sic tamen propter zelotem Deum nostrum tam longe absint mansionis propinquitate divisi, ut nec hi qui ad spem recuperandam clericorum servitute nutriuntur, famularum propinqua contagione polluantur.

Mansi IX, 795



## Möhler

## Thomassin

## Quellen

## 9. Verweis auf Gregor von Tours (538–594), seit 573 Bischof von Tours

Nec praeter eundem in plurium virorum illustrium vitae descriptionibus enarrari eosdem in eiusmodi seminaris ab ineunte iuventute fuisse edoctos vel seminariorum fuisse auctores. Huc pertinent quae Gregorius v. g. Turonensis de Baudino, Patrocolo alisque posterum memoriae tradidit.

Non satis etiam liquet, an ad seminarium cleri, societatemque vitae communis rapi debet, quod perhibet Gregorius Turon[ensis] de Baudino praedecessore suo . . . De eo enim ita refert: Hic instituit mensam canonicorum . . .

si expenderimus, quae narrantur alibi ab eodem Gregorio de s[anc]tissimo] Abbate Patrocolo . . .

Thomassinus P. I l. 3 c. 5 n. 5

MA III, 24

PA I, 630

Die weiteren Beispiele, die Möhler summarisch andeutet (alisque), können sich auf folgende Passagen beziehen:

Thomassinus P. II l. 1 c. 93 n. 4–6

MA IV, 591 f.

PA II, 283

Gregorius, Episcopus Turonensis, Vitae Patrum, ed. PL 71, 1009–1096.

Caput IX: De sancto Patrocolo abbate, ed. PL 71, 1051–1054

Gregorius, Episcopus Turonensis, Historiae Ecclesiasticae Francorum Libri Decem, ed. PL 71, 461–572

Liber decimus, Caput XXXI: De episcopis Turonicis, 16, Sextus decimus Baudinus . . ., ed. PL 71, 570



## 10. Einleitung zum Zitat aus c. 1 der zweiten Synode von Vaison-la-Romaine (529)

Nobilitatum Concilium Vasionense II. decretum, quo parochiarum presbyteri quantos poterunt iuniores secum enutrire lectores iubentur et insuefacere, ut scripturas sacras legant et meditentur, denique illas omnes tradere disciplinas, quibus aliando possint in earundem ecclesiarum regimen succedere.

Iussit Conc[ilium] Vasionense II. c. 1 ad imitandam Italiae laudatissimam consuetudinem, ut parochi rursus in aedibus quantos possent iuniores clericos sibi adungerent, non conjugatos, ut filios alerent, decantandis psalmis, meditandis scripturis, excolendisque virtutibus ita fingerent et informarent, ut dignos quandoque possent habere successores [es folgt das Zitat aus c. 1].

Thomassinus P. II l. 1 c. 93 n. 1  
MA IV, 591  
PA II, 282

## 11. Zitat aus c. 1 der zweiten Synode von Vaison-la-Romaine (529)

[Sed ipsissima Concilii verba audire iuvat:] Secundum, ait, consuetudinem, quam per totam Italiam satis salubriter teneri cognovimus, iuniores lectores, quantoscumque in domo recipiant, et eos quomodo boni patres spiritualiter nutriendos psalmos parare, divinis lectionibus insistere et in lege Domini erudire contendant et sibi dignos successores provideant.

Placuit, ut omnes presbyteri, qui sunt in parochiis constitui, secundum consuetudinem, quam per totam Italiam satis salubriter teneri cognovimus, iuniores lectores, quantoscumque sine uxore habuerint, secum in domo, ubi ipsi habitare videntur, recipiant: et eos quomodo boni patres, spiritualiter nutriendos, psalmos parare, divinis lectionibus insistere, et in lege domini erudire contendant, ut et sibi dignos successores provideant, et a domino praemia aeterna recipiant.

Thomassinus P. II l. 1 c. 93 n. 1  
MA IV, 591  
PA II, 282

Hoc enim placuit, ut omnes presbyteri, qui sunt in parochiis constitui, secundum consuetudinem, quam per totam Italiam satis salubriter teneri cognovimus, iuniores lectores quantoscumque sine uxore habuerint, secum in domo, ubi ipsi habitare videntur, recipiant: et eos quomodo boni patres spiritualiter nutriendos, psalmos parare, divinis lectionibus insistere, et in lege domini erudire contendant: ut et sibi dignos successores provideant, et a domino praemia aeterna recipiant. Cum vero ad aetatem perfectam pervenerint, si aliquis eorum pro carnis fragilitate uxorem habere voluerit, potestas ei ducendi conjugium non negetur.

Mansi VIII, 726 f.



## 12. Hinweis auf Chrodegang († 766), Bischof von Metz

Omnes hinc ecclesiarum praesules Caroli Magni imperio subiecti Chrodegangi disciplinam suscipere iussi sunt.

De capitulis sub imperio Caroli M[agni].

Thomassinus P. I. l. 3. c. 9

MA III, 50–59

PA I, 643–647

## 13. Einleitung zum Zitat aus c. 12 der dritten Synode von Tours (813)

Concilium enim Turonense III. statuit, ut qui ad presbyteratum praearentur in domo episcopali ad omnia sacerdotum munia obeunda instituerentur.

Alia vero seminaria, in domo episcopali congregata luculentissime exhibet concilium Turon[ense] III. an[no] 813. cum iubet eos, qui presbyteratu praeparantur, diutius, ut antea in palatio episcopali instituuntur ad omnia sacerdotum munia obeunda, utque observari exploratique diligentius ante possint quam in s[an]ctissimae] dignitatis culmen extollantur.

Thomassinus P. I. l. 3 c. 6 n. 2

MA III, 28

PA I, 632



Möhlcr

Thomassin

Quellen

## 14. Zitat aus c. 12 der dritten Synode von Tours (813)

Präsumptum, ait, ad consecrationem accedat, maneat in episcopio<sup>a</sup> discendi gratia tandiu, donec possint et mores et actus eius animadverti; et tunc si dignus fuerit, ad sacerdotium promoveatur.

<sup>a</sup> sic! anstatt: episcopio.

Sed priusquam ad consecrationem presbyteratus accedat, maneat in episcopio, discendi gratia officium suum, tandiu, donec possint et mores et actus eius animadverti: et tunc si dignus fuerit, ad sacerdotium promoveatur.

Thomassinus P. I. l. 3 c. 6 n. 2

MA III, 28 f.

PA I, 632

Presbyterum ordinari non debere ante legitimum tempus, hoc est ante XXX. aetatis annum: sed priusquam ad consecrationem presbyteratus accedat, maneat in episcopio discendi gratia officium suum tandiu, donec possint et mores et actus eius animadverti: et tunc, si dignus fuerit, ad sacerdotium promoveatur.

Mansi XIV, 85

## 15. Hinweis auf die Benediktiner-Abtei Centula (St. Riquier) zur Zeit Karls des Großen

In abbacia v. g. Centulensi centum pueros, ecclesiarum pastores futuros, fuisse enumeratos annales ecclesiastici referunt.

In fundatione abbaciae centulensis, quae in tempora incidit Caroli M[agni], numerus Monachorum erat saltem 300, praeter 100 pueros, quibus eadem vestis, eadem mensa, eadem divina officia . . .

Thomassinus P. I. l. 3 c. 6 n. 7

MA III, 30

PA I, 633



## 16. Hinweis auf die Synode von Paris

Statutum est, ut omnes presbyteri parochiae ad civitatem per turmas discendi gratia conveniant; aliqua pars in parodiis presbyterorum remaneat, ne populi et ecclesiae Dei absque officio sint; et aliqua utilia in civitate discant, ut meliores ad parochias demum et sapientiores atque populis utiliores revertantur. . . . Et ibi ab episcopo sive a suis bene doctis ministris bono animo instruuntur de sacris lectionibus, de divinis cultibus, et sanctis canonibus, quae praedicare et facere debent.

Statutum est, ut omnes presbyteri parochiae ad civitatem per turmas et per hebdomadas ab episcopo sibi constitutas conveniant discendi gratia; ut aliqua pars in parodiis presbyterorum remaneat, ne populi et ecclesiae Dei absque officio sint; et aliqua utilia in civitate discant, ut meliores ad parochias demum et sapientiores atque populis utiliores absoluti revertantur. Et ibi ab episcopo i. e. in civitate, sive a suis bene doctis ministris bono animo instruuntur de sacris lectionibus, et divinis cultibus, et sanctis canonibus, quae praedicare et facere debent.

Thomassinus P. I l. 3 c. 6 n. 4  
MA III, 29  
PA I, 632 f.

Statutum est, ut omnes presbyteri parochiae ad civitatem per turmas et per ebdomadas ab episcopo sibi constitutas convenient discendi gratia, ut aliqua pars in parodiis presbyterorum remaneat, ne populi et ecclesiae Dei absque officio sint, et aliqua utilia in civitate discant, ut meliores ad parochias demum et sapientiores atque populis utiliores absoluti revertantur. Et ibi ab episcopo, id est, in civitate sive a suis bene doctis ministris, bono animo instruuntur de sacris lectionibus et divinis cultibus et sanctis canonibus, sive de baptismatis sacramento atque missarum solemnii et precibus, et de reliquis officiis omnibus sibi necessariis pleniter et distincte ac singillatim imbuuntur. Et omnia, quae illi per parochias docere, praedicare ac facere debent, eos episcopus et sui bene docti ministri veraciter et discrete doceant, ut quid facere vel quid vitare debent, sciant. . . .

Benedictus Diaconus, *Capitularum Collectio*, Liber III, n. 231, ed. PL 97, 826–827

## 17. Hinweis auf die tridentinischen Seminarien

Saeculo demum decimo sexto Cardinalem Reginaldum Polum Mariae, Angliae reginae, ut seminaria conderet suasisset, quam non persuasisse dicunt. Concilium vero Tridentinum sententiam magno consensu approbasse certum est; omnibus enim episcopis praeceptum, ut suis totiusque cleri impensis seminaria conderent; quod et varia quidem fortuna factitatum.

De seminariis post A. C. 1000.  
Thomassinus P. II l. 1 c. 102  
MA IV, 638–642  
PA II, 304–306



# KRITISCHE MISCELLEN

## Bemerkungen zum zeitlichen Ansatz des reformatorischen Durchbruchs bei Martin Luther

Von Beate Köster

Wenn dieser Beitrag auf die Nennung von einzelnen Schriften aus der lang anhaltenden Debatte über die zeitliche Ansetzung von Luthers sog. Turmerlebnis verzichtet und immer nur von „der Literatur“ spricht und an Namen von Gelehrten mit einer Ausnahme nur die verstorbener nennt, so hat das seinen Grund nicht darin, daß Empfindlichkeiten geschont werden sollen, sondern im Bemühen um Objektivierung. Hier soll ja auch nicht der Gesamtkomplex aufgerollt, sondern es sollen im Hinweis auf in „der Literatur“ bisher übersehene oder nicht ausinterpretierte Aussagen Luthers nur Bemerkungen zum Gegenstand gemacht werden.

1. Die Theorie vom „Altersirrtum“ in Luthers Ansetzung des sog. Turmerlebnisses in der autobiographischen Vorrede von 1545 ist sicher höchst fragwürdig. Das zentrale Erlebnis, den entscheidenden Fortschritt in der Entwicklung seines Glaubens wie seiner Theologie vergißt der Mensch nicht, sei es der des 17./18. Jahrhunderts (vgl. z. B. August Hermann Franckes Bericht über seine Bekehrung), sei es der des 16. Jahrhunderts, und zwar weder was den Zeitpunkt noch was die Einzelheiten angeht. Wo wir in Luthers Tischreden und seinen sonstigen Äußerungen eine Bezugnahme auf den reformatorischen Durchbruch finden, sind sie dem, vorsichtig gesagt, emotionalen Charakter der Schilderung von 1545 durchaus kongruent. Das ist in der Literatur mehrfach nachgewiesen worden und braucht nicht wiederholt zu werden. Worauf es hier ankommt, ist die Rolle, die Karl Holl in bezug auf diesen „Altersirrtum“ gelegentlich in der Literatur zugespielt wird. Er gilt hier oft genug als der Erfinder, und für die, welche sich dieser Theorie anschließen, liegt dann sozusagen das Urteil schon bereit: Die „Hollschule“ tradiert und verteidigt also nur die Anschauungen des Meisters, die „ipsissima verba“. Gewiß hat Holl (Ges. Aufs. III, Der Westen, 1928, S. 187 Anm. 2) erklärt: „Ich teile die Auffassung, daß Luther in der Vorrede zu den lateinischen Werken die Zeit jener Entdeckung falsch angegeben hat“, und in seinem Aufsatz „Der Neubau der Sittlichkeit“ (Ges. Aufs. I, Luther 2/3 1923) eine sehr lange Anmerkung (8, S. 194–196) darauf verwendet, um nachzuweisen, daß Luthers Spätdatierung von 1545 „den offen-



kundigen Tatsachen, dem Befund in der ersten Psalmen- und Römervorlesung, widerspricht. Aber der alte Luther hat sich nun einmal selbst so aufgefaßt“ (S. 195, der letzte Satz gesperrt). Es ginge nicht an, „diese Vorrede [von 1545] wie eine Urkunde über die Hergänge im einzelnen zu behandeln“, heißt es hier (S. 196) usw. Aber schon der Satz: „Ich *teile* die Auffassung . . .“ (1921 im Aufsatz über „Die iustitia dei in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes“ geschrieben) sollte unübersehbar darauf hinweisen, daß Holl mit seiner Annahme vom „Altersirrtum“ Luthers bei der zeitlichen Angabe für seinen reformatorischen Durchbruch keineswegs der einzige Repräsentant dieser Auffassung, geschweige denn ihr Erfinder ist, sondern sie von anderen übernimmt. Als Beleg dafür genügt es wohl, Loofs zu zitieren, der 1906 in der vierten Auflage seines „Leitfadens zum Studium der Dogmengeschichte“ (S. 689) mit dürren Worten erklärt: „Luther scheint 1545 seine erste und seine zweite Vorlesung über die Psalmen wechselt zu haben“. An anderer Stelle, bei der Behandlung von Luthers Bericht, nach dem Erlebnis Augustins Schrift „De spiritu et litera“ gelesen zu haben, spricht er sogar von „getrübter Erinnerung“ (S. 688). – Es erübrigt sich wohl, weiteres anzuführen.

2. Der Brief Luthers an Kurfürst Friedrich den Weisen vom 5. März 1522 beim Verlassen der Wartburg ist bekannt genug. Ein Absatz daraus hat jedoch, wenn ich richtig sehe, bisher noch nicht die notwendige Beachtung gefunden (WA Br II, 455, 39–45):

„Von meiner Sach aber, gnädigster Herr, antwort ich also: E. K. F. G. weiß, oder weiß sie es nicht, so laß sie es ihr hiemit kund sein, daß ich das Euangelium nicht von Menschen, sondern allein vom Himmel durch unsern Herrn Jesum Christum habe, daß ich mich wohl hätte mühen (wie ich denn hinfort tun will) einen Knecht und Euangelisten rühmen und schreiben. Daß ich mich aber zur Verhöre und Gericht erboten hab, ist geschehen, nicht daß ich dran zweifelt, sondern aus uberiger Demut, die andern zu locken.“

In Holls berühmtem Aufsatz „Luthers Urteile über sich selbst“ (Ges. Aufs. I, 381–419) begegnet weder das Zitat noch die Sache. Auch für Boehmer (Luther im Lichte der neueren Forschung, 5, 1918) bei seiner Polemik gegen die von Grisar aufgestellte Behauptung von Luthers Größenwahn (S. 160–164, Holls Aufsatz gehört in denselben Zusammenhang) gilt das gleiche, im „Jungen Luther“, 7, 1955, S. 101, wird der Brief beiläufig zitiert.

Holl beschreibt den Tatbestand, um den es hier geht, mit folgenden Worten (S. 382 f., Sperrungen nach dem Original):

„Luther hat es von Haus aus schwerer gehabt als andere religiöse Führer, überhaupt zu einem Selbstgefühl und vollends zu einem religiösen Selbstgefühl zu gelangen. Er war nicht ein Mann, in dem ein starker Wille wie eine Naturkraft zur Äußerung drängte. Ihn trug auch nicht das unmittelbare Selbstgefühl des Profeten, der sich auf eine ihm persönlich zuteil gewordene Offenbarung stützt. Gegen alles, was irgendwie nach einer plötzlichen, nicht durch die klare Ueberlegung vermittelten Inspiration aussah, besaß er vielmehr eine instinktive Abneigung. Auch die alten Profeten vermochte er sich nicht anders vorzustellen, als so, daß sie in Mose und in den Schriften ihrer Vorgänger „studiert“



hätten. Für ihn war der Weg, auf dem er zu einer religiösen Entdeckung und damit auch zu einem eigenartigen Berufsbewußtsein gelangte, die Auseinandersetzung mit einer gegebenen Größe, mit dem geschichtlichen Christentum und seiner Urkunde, und die Wahrheit, die er so fand, stellte sich ihm nicht dar als eine Neuentdeckung, auf Grund deren er ein: „Ich aber sage euch“ hätte sprechen können, sondern nur als Wiederentdeckung einer bloß verschollenen Erkenntnis. – Aber darin lag auch sofort der Punkt, wo sein Selbstbewußtsein als Reformator von vornherein gefährdet war. Jene Urkunde war längst in aller Hände gewesen, Jahrhunderte hatten aus ihr gelebt, konnte es da sein, daß einer, auch nur in jenem eingeschränkten Sinn, in ihr etwas Neues fand? Je deutlicher sich ihm die Tragweite seiner Aufstellungen enthüllte, je klarer ihm wurde, wie hoch das von ihm Bekämpfte in der Geschichte hinaufreichte, desto unabweisbarer wurde für ihn die Frage: „Meinst du, daß alle vorigen Lehrer nichts gewußt haben? Müssen dir alle unsere Väter Narren sein? Bistu allein des heiligen Geistes Nestei blieben auf diese letzte Zeit? Sollt Gott so viele Jahre lang sein Volk haben irren lassen!“ Nicht erst die Gegner haben ihn mit diesem Einwand bedrängt. Er selbst hat ihn von vornherein gegen sich erhoben. Und er wirkte auf ihn so erschreckend, wie wenn sich ein Abgrund vor ihm auftäte. Je nachdem die Antwort ausfiel, war er ein Gottgesandter oder ein Werkzeug des Teufels, ein Seelenretter oder ein Seelenverderber.“

Luthers Wort, daß er das Evangelium nicht von Menschen, sondern allein vom Himmel durch unseren Herrn Jesus Christus habe, hat in seinem Schrifttum, so scheint mir, sonst keine Parallele. Es gewinnt in seiner eindeutigen Bezugnahme auf Gal. 1, 11–12, da die Aussage des Paulus hier beinahe wörtlich wiederholt wird, noch an Anspruch wie an Bedeutung. Gewiß ist Luthers Brief an Friedrich den Weisen auch ernst im „hohen Ton“ geschrieben, aber von hier aus nicht zu erklären. Es gibt auch sonst – mit Absicht wurde Holl so ausführlich zitiert – keine Erklärung dafür, es sei denn im sog. Turmerlebnis. Die zentrale Stelle aus Luthers Vorrede von 1545 lautet (WA 54, 185, 21–186, 10):

„Ego autem, qui me, utcunque irreprehensibilis monachus vivebam, sentirem coram Deo esse peccatorem inquietissimae conscientiae, nec mea satisfactione placatum confidere possem, non amabam, imo odiebam iustum et punientem peccatores Deum, tacitaque si non blasphemia, certe ingenti murmuratione indignabar Deo, dicens: quasi vero non satis sit, miseros peccatores et aeternaliter perditos peccato originali omni genere calamitatis oppressos esse per legem decalogi, nisi Deus per evangelium doloremi adderet, et etiam per evangelium nobis iustitiam et iram suam intentaret. Furebam ita saeva et perturbata conscientia, pulsabam tamen importunus eo loco Paulum, ardentissime sitiens scire, quid S. Paulus vellet. Donec misere Deo meditabundus dies et noctes connexionem verborum attenderem, nempe: Iustitia Dei revelatur in illo, sicut scriptum est: Iustus ex fide vivit, ibi iustitiam Dei coepi intelligere eam, qua iustus dono Dei vivit, nempe ex fide, et esse hanc sententiam, revelari per evangelium iustitiam Dei, scilicet passivam, qua nos Deus misericors iustificat per fidem, sicut scriptum est: Iustus ex fide vivit. Hic me prorsus reatum esse sensi, et apertis portis in ipsam paradisum intrasse. Ibi continuo alia mihi facies totius scripturae apparuit.“

Nur auf den entscheidenden Vorgang in Luthers Leben, den Durchbruch zur reformatorischen Erkenntnis, will das Wort von 1522 und der in ihm erhobene Anspruch passen. „Miserente Deo“ sei er geschehen, erklärt Luther,



„renatum esse“ habe er sich damals gefühlt, durch offene Tore sei er ins Paradies eingetreten.

3. Nun ist, die Richtigkeit dieser Interpretation vorausgesetzt, mit ihr noch kein Hinweis auf den Zeitpunkt des reformatorischen Durchbruchs gegeben. Wenn wir hier auch ein sehr frühes Zeugnis dafür haben, so paßt es doch zur Früh- wie zur Spätdatierung. Anders dagegen steht es mit einer Tischrede in der Nachschrift des Cordatus aus der Zeit vor dem 16. Juni 1531 (Wa TR II, Nr. 1963):

„Non putassem primos meos commentarios ad Gallatas adeo infirmos esse. O, sie taugen nymer pro hoc saeculo! Fuerunt tantum prima lucta mea contra fiduciam operum.“

Scheel hat (Dokumente zu Luthers Entwicklung, 2, 1929, S. 60 zu Nr. 155) das noch auf Luthers „erste Galaterbriefvorlesung“ von 1516/17 bezogen. Aland (Der Weg zur Reformation, 1965, S. 75) hat sicher recht, wenn er erklärt, man täte gut, die Tischrede „schon wegen der indirekten Titelnennung nicht auf die Vorlesung über den Galaterbrief von 1516/17, sondern auf den Druck von 1519 zu beziehen“. Im Sommer 1531 (vgl. WA 40, I, 6) sei Luther damit beschäftigt, den Galaterbrief auf dem Katheder auszulegen, und habe dabei sicher den Druck, nicht sein Manuskript von 1516/17 herangezogen. Aber Aland beschränkt sich auf diese Feststellung und sagt nichts zum Text der Tischrede selbst, der doch aufschlußreich genug scheint: *Fuerunt tantum prima lucta mea contra fiduciam operum!* Die Bearbeitung des Manuskriptes von 1516/17 für den Druck geschah 1518 (zu den Einzelheiten vgl. die Einleitung in Bd. 57 der WA), die Vorrede ist Anfang Februar 1519 verfaßt (vgl. WA Br I, S. 323 f.), und in diese Zeit datiert Luther seinen „ersten Kampf gegen das Vertrauen auf die Werke“. Zu einer Frühdatierung des reformatorischen Durchbruchs will das nicht passen, selbst wenn man damit bis in die Zeit der Römerbriefvorlesung geht.

4. Auf den 1519 erschienenen Kommentar zum Galaterbrief bezieht die WA auch eine Äußerung in Luthers Schrift „Von den Konziliis und Kirchen“: Luther schreibt hier (WA 50, 596, 19–29):

„Als jtz sind viel grosser Herrn und gelerter Leute, die bekennen frey und fest, das unser lere vom glauben, der on verdienst gerecht mache aus lauter gnade, recht sey. Aber das man darumb solt Klösterey und Heiligendinst odder dergleichen lassen und verachten, das stöset sie fur den kopff, so es doch die folge und consequenz erzwinget, Denn es kan ja niemand gerecht werden on durch den glauben, Daraus folget, das man durch Klösterleben nicht könne gerecht werden. Was helt man denn dran? Wozu sols denn? Und damit ich mich selbs auch bey der nasen neme und meiner narrheit nicht so undackbarlich vergesse. Ich hab fur 20 jaren gelert, das allein der glaube on werck gerecht mache, wie ich noch jmer thue.“

„Von den Konziliis und Kirchen“ ist in den ersten Monaten des Jahres 1539 entstanden, am 14. März ist das Manuskript abgeschlossen (vgl. WA 50, 505). „Vor 20 Jahren“ ergibt also 1519, da Luther hier offensichtlich vom *Beginn* seiner Lehre vom sola fide sine operibus spricht (welchen Sinn hätte der Satz sonst), erhalten wir die gleiche Spätdatierung wie beim vori-



gen Text. Nun kann man dagegen einwenden, daß runde Zahlenangaben problematisch und Ableitungen aus ihnen nicht ohne weiteres möglich seien. Tatsächlich liegen zwischen 1539 und 1518 ja auch 21, genau genommen  $20\frac{1}{2}$  Jahre. Aber die Frühdatierung erforderte selbst bei summarischer Zählung doch die Angabe: 25 Jahre. Außerdem läßt sich nachweisen, daß Luthers Zahlenangabe im vorliegenden Fall genau zu nehmen ist. Zu Anfang seiner Schrift sagt er nämlich, daß die Konzilbestrebungen des Kaisers und des Reiches nun ungefähr 20 Jahre gedauert hätten: „Der gute Keiser sampt dem gantzen Reich nu bey zweintzig jaren darnach geerbeitet, . . .“ (WA 50, 510, 3–4). Luther setzt hier den Anfang der Konzilbestrebungen mit seiner Appellation an ein Konzil vom 28. November 1518 gleich. Auf diese Appellation hatte er schon 1537 Bezug genommen (in der Schrift „Die Lügend von St. Johanne Chrysostomo“), aber damals gebrauchte er keine runde Zahlenangabe, obwohl er 1537 sehr gut hätte sagen können, daß die Appellation ungefähr vor 20 Jahren stattgefunden habe. Er macht im Gegenteil eine recht genaue Zeitangabe:

„Und ich aber fast vor neuntzen jaren vom Bapst Leonis infelicis memorie frevlichem Teufflischen Bann und Sententz appellirt an ein gemein Concilium, . . .“ (WA 50, 52, 22–53, 1).

Hier sagt Luther nicht nur „vor 19 Jahren“, sondern „fast vor 19 Jahren“, ein Beweis dafür, wie genau er seine Zeitangaben machte. Wenn er also innerhalb von zwei Jahren auf das gleiche Datum Bezug nimmt, die Zeitangabe aber ändert, so zeigt das recht deutlich, daß er ungefähre Zeitangaben vermeiden will.

5. Auch in Luthers Predigten können präzise Zeitangaben stecken. Als Beispiel sei auf die (allerdings schon verwertete) vom 16. März 1539 (WA 47, 682, 22–27) verwiesen:

„Ego 35 jar fui filius Agar. Volui per Monachatum fieri salvus per opera. Ibi nulla promissio fuit, ubi confessus, ieunavi et missavi, non fui certus, num fierem salvus. Woran feilets? Ich hatte nullam promissionem. Ideo stunden im dienst, kercker etc. Ubi vero Sara mater facta et apprehendi promissionem, quod salvi fieremus sine operibus per promissionem etc. Da giengs anders zu.“

Ganz offensichtlich spricht Luther hier von der Zeit vor dem reformatorischen Durchbruch, ebenso offensichtlich zählt er von seinem Geburtsjahr an.  $1483 + 35$  Jahre ergibt 1518. Dieser Predigt sind mehrere andere (bisher nicht ausgewertete) an die Seite zu stellen, z. B. die vom 6. Oktober (29. September?) 1537 (WA 46, 663, 28–32). Dort heißt es:

„. . . ich hab selber uber 30 jar diese Confusion [von Christus und Moses, Gnade und Gesetz] nicht anders gewust und hab Christum nicht dafür halten können, das er mir gnedig were, sondern hab Gerechtigkeit für Gott durch der heiligen verdienst erlangen wollen, daher ist die fürbitte und anruffung der heiligen entstanden.“

Auch hier ist vom Geburtsjahr Luthers an zu rechnen. Wenn Luther über 30 Jahre ohne die Kenntnis des Unterschiedes von Gesetz und Evangelium gelebt hat, ist der früheste Zeitpunkt des reformatorischen Durchbruchs



1513 oder 1514. Aber die Formulierung „über 30 Jahre“ weist auf einen späteren Termin hin und schließt die Frühdatierung doch wohl aus.

Erstaunlich ist schließlich die Angabe in der Predigt vom 12. Januar 1528 (WA 25, 447, 15–17):

„Non invenies altiores articulos: Credo in deum filium. Ego didici dran XII jar, sed fateor me ein Junger schuler in hac scientia. Sed quando venit deus et loquitur, illico obmutescunt.“

In diesem Fall ist frühestens vom Eintritt ins Kloster ab zu rechnen (daß Luther von 1528 an rückwärts zählt, ist wohl sehr unwahrscheinlich), es ergibt sich das Jahr 1517 als terminus ante quem non für die volle Erkenntnis dessen, was es heißt: Credo in deum filium. Der Schluß „Wenn Gott kommt und redet, verstummen wir sofort“ scheint sogar direkt auf das Ereignis anzuspielen, in dem Luther erfuhr, was es bedeutet: Credo in deum filium, auf den reformatorischen Durchbruch in seiner Schilderung von 1545. Der Brief an Friedrich den Weisen von 1522 würde sich dem anfügen: damals hat Gott zu Luther geredet und ihm das Evangelium in seinem vollen Gehalt enthüllt, die Rechtfertigung durch den deus filius sola fide et sola gratia.

6. Daß es eine ganze Reihe von Angaben Luthers über den Zeitpunkt des reformatorischen Durchbruchs in seinen Schriften, Predigten und Tischreden gibt, die wegen ihres allgemeinen Charakters oder ihrer schwebenden Aussage kein eigentliches Resultat ergeben, bleibt natürlich unbestritten; die Literatur zum Thema liefert genügend, gelegentlich noch dazu überinterpretierte, Beispiele dafür. Aber das ändert doch nichts an der Tatsache, daß sich hier auch eindeutige Zeitangaben finden. Außerdem ließe sich noch mehreres andere anführen. Wenn Luther beispielsweise im Galaterbriefkommentar von 1535 erklärt (WA 40, 1, 63, 6–9):

„Putabam olim, cum novus essem Theologus, Paulum ineptire et stultizare per istas iactantias, nesciebam, quid vellet, nesciebam, das so ein gros Ding were umbs ministerium verbi, nihil sciebam de doctrina, de conscientia vera“, so ist der „novus Theologus“ doch gewiß nicht nur auf den Mönch, sondern auch auf den jungen Professor zu beziehen, der die Briefe des Apostels in den Frühvorlesungen interpretiert. Daß Luther so scharf über sich selbst urteilt (und dabei den Tatbestand weit übersteigert), erklärt sich natürlich aus dem Abstand und der Fortentwicklung von über 15 Jahren. Aber übersehen kann man diese Aussage doch eigentlich nicht. Luther bittet zwar in seiner nun schon mehrfach angeführten Vorrede zum ersten Band der lateinischen Schriften in der Wittenberger Ausgabe von 1545, alles aus seiner Frühzeit „cum iudicio, imo cum multa miseratione“ zu lesen. Band 1 der Wittenberger Ausgabe reicht faktisch (von Luthers Disputationen späterer Zeit abgesehen) bis zur „Historia anni M. D. XIX. negocij Euangelici“. Kann man diese radikale Verwerfung der Frühzeit eigentlich, wie das stillschweigend geschieht, auf das gedruckte Werk beschränken oder muß man nicht vielmehr alle andere Produktion Luthers, d. h. die Frühvorlesungen, darin einschließen? Diese radikale Verwerfung ist natürlich ungerecht, aber nicht



ungerechter als beispielsweise Luthers Verwerfung seiner frühen Disputationen (z. B. die für Bartholomäus Bernhardi von 1516: *Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia disputata* oder die für Franz Günther von 1517: *Disputatio contra scholasticam theologiam*), die in diesem Band abgedruckt sind. Das sei aber nur als Frage ausgesprochen, handelt es sich in diesem Beitrag doch lediglich um Bemerkungen zur Ansetzung des reformatorischen Durchbruchs bei Martin Luther im Anschluß an die im Zusammenhang ihrer Erörterung entstandene Literatur und zu deren Ergänzung.



# Zum Bedeutungswandel des Ausdrucks „Praktische Theologie“

Von Christoph Keller

Der Ausdruck „Praktische Theologie“, der in der unmittelbaren Vergangenheit keine große Rolle in der Theologie spielte, wird in jüngster Zeit verstärkt von den Vertretern der Pastoraltheologie für ihr Fach verwendet.<sup>1</sup> Mit seiner Hilfe können sie dem, wie es heißt, erweiterten Selbstverständnis ihrer Disziplin Rechnung tragen, die sie auf diese Weise von dem Odium zu befreien hoffen, nur Lehre von den Amtsobliegenheiten des Pastors, des Seelsorgers, zu sein. Pastoraltheologie ist mehr, nämlich Wissenschaft vom Selbstvollzug der Kirche, und zieht sich, des zum Zeichen, den Begriff der „Praktischen Theologie“ an. Das Praktische in der Theologie wäre demnach der je jetzt aufgegebene Vollzug der Kirche. Wenn Pastoraltheologie also mit Praktischer Theologie gleichgesetzt wird, dann ist das Feld der *Praxis* in der Theologie die *Kirche* – ein interessantes Phänomen.

Das war nämlich nicht immer so, und die Fraglosigkeit, mit der die Gleichsetzung von Praktischer Theologie mit Pastoraltheologie heute vorgenommen wird, zeigt, daß man sich der Tatsache, daß „Praktische Theologie“ einmal etwas anderes bedeutete, nicht mehr bewußt ist und damit auch der Problematik dessen, wozu man in der Theologie das „Praktische“ setzt, nicht mehr ansichtig wird.

Die Differenzierung in „praktische“ und „theoretische“ Theologie ist älter als die, zu solcher Nomenklatur sofort in Erinnerung fallende, Kantische Unterscheidung zwischen praktischer und theoretischer Vernunft. Die Bezeichnungen *theologia practica* und *theologia theoretica* reichen nach Ausweis der Forschung bis ins 17. Jahrhundert zurück.<sup>2</sup>

Die Bedeutung von *theologia practica* blieb allerdings nicht konstant. Neben die ältere und ursprüngliche Bedeutung von praktischer Theologie gleich Moral tritt im 18. Jahrhundert die Bedeutung von praktischer Theologie gleich Pastoral.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Statt vieler einzelner Belege: Das „*Handbuch der Pastoraltheologie*“ gibt sich den Untertitel „Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart“.

<sup>2</sup> Vgl. O. Ritschl, Literarhistorische Beobachtungen über die Nomenklatur der theologischen Disziplinen im 17. Jahrhundert, in: Studien zur systematischen Theologie. Th. v. Haering zum 70. Geburtstag, hrsg. von F. Traub. Tübingen 1918, 76–85, hier 77.

<sup>3</sup> Vgl. P. Drews, Der wissenschaftliche Betrieb der praktischen Theologie in der theologischen Fakultät zu Gießen, in: Die Universität Gießen von 1607 bis 1907. Festschrift zur dritten Jahrhundertfeier. Bd. II. Gießen 1907, 245–292, hier 251 Anm. 14, 261 und 268 ff.



Katholischerseits war es Franz Stephan Rautenstrauch OSB (1734–1785), der in seinem Studienplan „Praktische Theologie“ und „Pastoraltheologie“ synonym gebrauchte. Auch er gliedert in theoretische und praktische Theologie, schlägt aber die Moral mit der Dogmatik zur theoretischen Theologie,<sup>4</sup> weil für ihn das Wort „praktisch“ offensichtlich den Sinn von „angewandt“ angenommen hat, „praktische“ Theologie somit die Pastoraltheologie ist. Eine Generation später stößt man bei Marian Dobmayer OSB (1753–1805) auf eine ähnliche Auffassung. Dobmayer siedelt ebenfalls die Moral innerhalb der theoretischen Theologie an. Für ihn ist Theologie die wissenschaftliche Lehre vom sittlichen Reiche Gottes oder von Religion und Kirche. Sie gliedert sich in die theoretische Theologie und die praktische Theologie, die theoretische in die generelle, die von der Existenz und Einrichtung des sittlichen Gottesreiches im Allgemeinen handelt, und in die spezielle, die sich in die „Religiosik“ und die „Eklesiastik“ abteilt. Die „Religiosik“ faßt in sich die Theognosie oder Dogmatik und die Theonomie oder Moral, die „Eklesiastik“ die Liturgik und die Hierarchik. Die praktische oder angewandte Theologie besteht aus der Aszetik und der Pastoral.<sup>5</sup> Ein Sprachgebrauch, der unter praktischer Theologie angewandte Theologie begreift, ist mit dem Lauf der Zeit dominant geworden. Im Sachregister zum Kayser'schen Bücher-Lexicon findet sich das Wort „Theoretische Theologie“ als Überschrift für Kirchliche Geographie und Statistik, Kirchengeschichte, Christliche Dogmengeschichte, Christliche Archäologie, Dogmatik, Symbolik, Polemik, Apologetik, Irenik, Christliche Moral, Biblische Literatur; unter „Praktische Theologie“ laufen Homiletik, Religionsunterricht und Pastoraltheologie.<sup>6</sup>

Ursprünglich hingegen und bis herein ins 19. Jahrhundert steht *theologia practica* für *Moral-* und nicht für Pastoraltheologie. Als die Einteilung der Theologie in eine theoretische und eine praktische aufkam, deckte erstere das Feld der Fundamentaltheologie und Dogmatik, letztere das Feld der Moraltheologie ab. Der lutherische Theologe Nikolaus Hunnius (1585–1643) sagt 1626 in seiner „Diaskepsis“ der Lehrunterschiede zwischen Lutheranern und Calvinern: „*Theologia est vel theoretica vel practica. Nititur haec distinctio duobus primariis objectis theologiae, quae sunt: 1) credenda; 2) facienda. Quatenus Theologia versatur circa credenda, theoretica est; quatenus in faciendis occupatur, practica*“.<sup>7</sup> Darum kann man die *theologia theoretica*

<sup>4</sup> Über ihn vor allem J. Müller, Der pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in Franz Stephan Rautenstrauchs „Entwurf zur Einrichtung theologischer Schulen“. (Wiener Beiträge zur Theologie. Bd. 24.) Wien 1969.

<sup>5</sup> Vgl. H. Schuster, Die Geschichte der Pastoraltheologie, in Handbuch der Pastoraltheologie. Bd. I, hrsg. von F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber. Freiburg-Basel-Wien 1964, 40–92, hier 48; J. Müller, Zu den theologiegeschichtlichen Grundlagen der Studienreform Rautenstrauchs, in ThQ 146 (1966), 62–97, hier 76 Anm. 46.

<sup>6</sup> M. Dobmayer, *Systema Theologiae catholicae*. Opus posthumum cura et studio Theodori Pantaleonis Senestréy editum. Bd. I. Sulzbach 1807, 21–45; vgl. K. Werner, Geschichte der katholischen Theologie. München 1866, 248 f.

<sup>7</sup> Sachregister zum Kayser'schen Bücher-Lexicon. Leipzig 1838.



mit der *theologia dogmatica* und die *theologia practica* mit der *theologia moralis* in eins setzen, wie es z. B. der von Augusti erwähnte Christoph Friedrich Ammon (1766–1850) tut. Johann Christian Wilhelm Augusti selbst (1771–1841) tritt zwar nicht an Ammons Seite, referiert diese Einteilung aber als eine, die „vielen ältern und neuern Theologen gefallen hat“.<sup>9</sup> Tatsächlich stoßen wir bei protestantischen<sup>10</sup> und auch bei einer ganzen Reihe katholischer Theologen auf die Gliederung der Theologie in einen theoretischen, d. i. dogmatischen,<sup>11</sup> und einen praktischen, d. i. moralischen, Teil.<sup>12</sup> Mit der Bezeichnung „theoretische Theologie“ verbinden diese Autoren den Gedanken an die *credenda*, mit der Bezeichnung „praktische Theologie“ den Gedanken an die *facienda*.

Diese seit dem 17. Jahrhundert geläufige Einteilung der Theologie scheint auf philosophische Ausdrucksweise zurückzugehen, die traditionellerweise, auf Aristoteles sich berufend,<sup>13</sup> eine theoretische und eine praktische Philosophie unterscheidet. Christian Wolff hat diese Unterscheidung gepflegt;<sup>14</sup> wir finden sie bei Fichte,<sup>15</sup> bei Überwasser,<sup>16</sup> bei Schleiermacher, der die Einteilung der Philosophie der Alten in die logische, physische und ethische mit der neueren Einteilung der Philosophie in die theoretische und praktische konfrontiert.<sup>17</sup> Vor allem aber hat Kant mit seiner Thematisierung der theoretischen und der praktischen Vernunft diese Unterscheidung unüberhörbar ins Bewußtsein geläutet. Kant verwendet die Bezeichnungen theoretische Theologie und praktische Theologie nicht. Seine Daten der theoretischen

<sup>8</sup> Zit. bei J. C. W. Augusti, *System der christlichen Dogmatik nach dem Lehrbegriff der lutherischen Kirche im Grundrisse dargestellt*. Leipzig 1809, 8 Anm. 2.

<sup>9</sup> Ebd. 7 f.

<sup>10</sup> Vgl. außer Ammon auch F. V. Reinhard, *System der christlichen Moral*. Bd. I. Wittenberg-Zerbst 1802, 12 ff.; C. Daub, *Einleitung in das Studium der christlichen Dogmatik aus dem Standpunkte der Religion*. Heidelberg 1810, 128 f.

<sup>11</sup> Benedikt Stattler (1728–1797) und Patriz Benedikt Zimmer (1752–1820) zum Beispiel begreifen ihre Dogmatik als theoretische Theologie.

<sup>12</sup> So bei Simpert Schwarzhueber OSB (1727–1795): *Praktisch-katholisches Religionshandbuch für nachdenkende Christen*. Bd. I. Salzburg 1784, 155; Ferdinand Wanker (1758–1824): *Christliche Sittenlehre oder Unterricht vom Verhalten des Christen, um durch Tugend wahrhaft glücklich zu werden*. Bd. I. Freiburg i. Br. 1794, 30; Maurus von Schenkl OSB (1749–1816): *Ethica christiana*. Bd. I. Ingolstadt 1800, 34; Sebastian Mutschelle (1749–1800): *Moraltheologie oder Theologische Moral*. Bd. I. München 1801, 10 f.; Georg Riegler (1778–1847): *Christliche Moral*. Bd. I. Augsburg 1835, 35 f.; Heinrich Schreiber (1793–1872): *Allgemeine Religionslehre nach Vernunft und Offenbarung*. Bd. I Theoretischer Theil. Bd. II Praktischer Theil. Freiburg i. Br. 1829.

<sup>13</sup> Vgl. H. Rombach, Art. Philosophie, in LThK VIII 472–478, hier 473.

<sup>14</sup> Vgl. P. Hazard, *Die Herrschaft der Vernunft*. Aus dem Französischen übertragen von H. Wagner und K. Linnebach. (Europa-Bibliothek. Bd. 7.) Hamburg 1949, 76 f.

<sup>15</sup> J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*. Jena-Leipzig 1798, II f., 36.

<sup>16</sup> F. Überwasser, *Moralphilosophie*, hrsg. von J. H. Brockmann. Bd. I. Münster 1814, 9 f.

<sup>17</sup> F. Schleiermacher, *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*. Berlin 1803, 22 f.



Vernunft und der praktischen Vernunft und deren Applikation<sup>18</sup> können freilich jene aus der Analogie zum entsprechenden philosophischen Pendant herausgewachsene Einteilung der Theologie in eine theoretische und eine praktische Theologie nur bestärken. Mit Hilfe dieser Organe vollzieht die Theologie jene doppelte Denkbewegung nach, die zum einen auf das Erkennen, zum anderen auf das Handeln des Menschen reflektiert.

Auch in der Philosophie hat aber wohl das stattgefunden, was theologischerweise zur Gleichsetzung von Praktischer Theologie und Pastoraltheologie geführt hat. Zwar zählt die Philosophie die Ethik zu ihrem praktischen Teil, die praktische Philosophie aber wird immer mehr als Gegensatz der wissenschaftlichen Philosophie betrachtet und in die Rolle einer angewandten Philosophie abgedrängt.<sup>19</sup>

Diese Auffassung haben noch die Kantianischen Theologen, für die das Praktische nicht den technischen Vollzug, sondern die sittliche Idee meint, sicher nicht geteilt und sicher nicht in die Theologie übernommen wissen wollen. Mit der fortschreitenden Etablierung der Pastoraltheologie hat freilich die Deutung, die sie dem „Praktischen“ in der Theologie gaben, immer mehr an Boden verloren.

Das Hinüberwechseln des Ausdrucks „Praktische Theologie“ zur Pastoraltheologie macht allerdings auch die Stellung der Moraltheologie im Gebäude der theologischen Wissenschaft problematisch. Wo wird eine Moraltheologie ihren Platz finden, die nicht als *theologia practica* im Gegenüber zur *theologia theoretica* der Dogmatik konzipiert ist? Wird sie dem Bedeutungswandel des Wortes „praktisch“ folgen und angewandte Theologie werden, neben die Pastoraltheologie zu stehen kommen? Johann Sebastian Dreys Lösung bot in dieser Lage der Moraltheologie ein neues Selbstverständnis an. In seiner 1819 erschienenen Einleitung in das Theologiestudium stellt Drey fest, daß die Theologie in dem christlichen Lehrbegriff grundsätzlich einen theoretischen Teil und einen praktischen Teil unterscheide, deren letzterer in der Sittenlehre bestehe,<sup>20</sup> interpretiert aber dann die Moral als *umgewandte Dogmatik* und bekommt so den mit dem Moment des „Angewandten“ aufgeladenen Begriff des Praktischen frei für die Pastoraltheologie: nachdem die Moral als Inversion der Dogmatik begriffen ist, kann die Bezeichnung praktische Theologie jenem Unterricht reserviert werden, der dem Geistlichen „zum Behufe seiner Amtsführung“ zuteil wird und denjenigen, „der mit dem Christentum in seinem ganzen Umfange historisch und wissenschaftlich bekannt gemacht wurde“, die „Vollstreckung der Verfassung und das Handeln in ihrem Geiste zum Zwecke der christlichen Kirche lehrt“.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Vgl. insbesondere KrV B 595 ff. und *I. Kant*, Werke, hrsg. von W. Weischedel. Bd. VI 303 ff.

<sup>19</sup> Vgl. *J. Salat*, Denkwürdigkeiten betreffend den Gang der Wissenschaft und Aufklärung im südlichen Deutschland. Landshut 1823, 131–170.

<sup>20</sup> *J. S. Drey*, Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunct und das katholische System. Tübingen 1819, 132.

<sup>21</sup> Ebd. 219 bzw. 218.



Zwar war den Späteren Dreys Ausführung der Praktischen Theologie zu sehr noch Pastoraltechnik, aber jener Durchbruch war vom Gesamt seines Systems gedeckt, der statt der Moral die Kirche als Anstalt und als Prozeß dem Praktischen in der Theologie substituierte.



# QUELLEN

## Ein neues Dokument zum Staatseingriff in Preußen (1933)

Von Helmut Baier und Jonathan R. C. Wright

In der mehr und mehr unübersehbar werdenden Literatur der Kirchenkampfgeschichtsschreibung wurde der Staatseingriff in Preußen stets ausgiebig gewürdigt. Die Fakten und der weitere Kontext dürfen deshalb als bekannt vorausgesetzt werden.<sup>1</sup>

Während so der Ablauf der Geschehnisse in der „amtlichen“ Kirche sehr gut dokumentiert werden konnte, fehlen in der veröffentlichten Literatur die entsprechenden Quellen zum Verhalten der Staatsstellen und der Deutschen Christen in gleicher Ausführlichkeit. Das vorliegende Dokument entstammt dem Deutschen Zentralarchiv, Historische Abt. II, Merseburg, Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, Rep. 76, III. Sekt. 1, Abt. II Generalia Landessachen 49/I (Beiheft H.). Es stellt ein in Maschinenschrift, nicht immer fehlerlos abgefaßtes Protokoll<sup>2</sup> der Sitzung Jägers mit seinen Kommissaren vom 26. Juni, zwei Tage nach seiner Amtseinsetzung, dar.

<sup>1</sup> Vgl. *Wilhelm Niemöller*: Kampf und Zeugnis der Bekennenden Kirche. Bielefeld 1948; *Walter Conrad*: Der Kampf um die Kanzeln. Berlin 1957; *Günther van Norden*: Kirche in der Krise. Düsseldorf 1963; *Jonathan R. C. Wright*: 'Above Parties': The political attitudes of the German Protestant church leadership, 1918–1933. In Drucklegung; *Oskar Söhngen*: Wie es anfang. Die Einsetzung des Staatskommissars und die Usurpierung des EOK in Berlin im Juni 1933, in: Gestalten und Wege der Kirche im Osten. Ulm 1958; *Oskar Söhngen*: Hindenburgs Eingreifen in den Kirchenkampf, in: Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes Bd. 15. Göttingen 1965; besonders hingewiesen sei auf den jüngst erschienenen Aufsatz von *Oskar Söhngen*: Die Reaktion der „amtlichen“ Kirche auf die Einsetzung eines Staatskommissars durch den nationalsozialistischen Staat, in: Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes Bd. 26. Göttingen 1971. Ebenso zu berücksichtigen ist *Carsten Nicolaisen*: Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches Band I, Das Jahr 1933. München 1971, S. 67–94. Die 1972 von der Universität Tübingen angenommene theol. Diss. von *Leonore Siegele-Wenschkewitz*: Partei, Staat und Kirchen. Materialien zur nationalsozialistischen Religionspolitik bis 1935 stand den Verfassern noch nicht zur Verfügung.

Für die einzelnen Provinzen und Landeskirchen Preußens ist die bereits erschienene Spezialliteratur heranzuziehen.

<sup>2</sup> Korrekturen wurden stillschweigend vorgenommen. Wo Wörter fehlten, wurden sie in eckigen Klammern eingefügt.



Hossenfelder war bereits kommissarischer geistlicher Vizepräsident, der Evangelische Preßverband besetzt, der Evangelische Oberkirchenrat (EOK) leistete offenen Widerstand, die Generalsuperintendenten hatten dem Staatskommissar in ihrem Aufruf an die Gemeinden und Pfarrer eine öffentliche Absage erteilt, der Kirchensenat war aufgelöst, Jägerhörige Bevollmächtigte für die altpreußischen Kirchenprovinzen und die neupreußischen Landeskirchen sowie weitere kommissarische Mitglieder für den EOK in Berlin eingesetzt, als sich am Nachmittag dieses denkwürdigen 16. Juni 1933, einem Montag, die Bevollmächtigten Jägers im Gebäude des EOK zu ihrer ersten „Dienstbesprechung“ einfanden.<sup>3</sup> Neben den Bevollmächtigten, die in der Reihenfolge ihrer am 25. Juni bekanntgegebenen Berufung ihre Lageberichte abzugeben hatten, beteiligten sich an dieser mindestens dreieinhalbstündigen Sitzung, die unter dem Vorsitz Jägers und zeitweise Werners, des kommissarischen Präsidenten des EOK, stand, auch der kommissarische weltliche Vizepräsident des EOK, der Breslauer Konsistorialrat Dr. Fürle, Oberkonsistorialrat Banke, der sich als Referent des rechtmäßigen EOK für die Gebiete der Altpreußischen Union (ApU) außerhalb der Reichsgrenzen Jäger zur Mitarbeit zur Verfügung gestellt hatte,<sup>4</sup> ein namentlich nicht genannter Vertreter aus dem Saarland, die Mitglieder der Reichsleitung der Deutschen Christen (DC), Bundespfarrer Peter und D. Freitag sowie DC-Pfarrer Christiansen als „Pressesachverständiger“ und Wehrkreispfarrer Müller. Die Sitzung behandelte zwei Tagesordnungspunkte, die Neubildung der Kirche – als Machtübernahme durch DC und Nationalsozialisten in den kirchlichen Körperschaften mit Hilfe der Bevollmächtigten gedacht –, und die Gleichschaltung der kirchlichen Presse und des Rundfunks zu diesem Zweck. Das Protokoll setzt bereits mit der Diskussion um die Neubildung der Kirche ein, Einleitungs- oder Begrüßungsworte fehlen.<sup>5</sup>

Das Protokoll bestätigt die Mitwisser- oder sogar Urheberchaft Görings bei diesem Staatseingriff.<sup>6</sup> Die Aufzählung der Befehlsverhältnisse (Bevoll-

<sup>3</sup> Oskar Söhngen: Die Reaktion der „amtlichen“ Kirche . . . S. 50 erwähnt die Sitzung, deren Inhalt ihm in einer treffenden Gesamtcharakteristik berichtet worden war. Jäger war von Dr. Wilhelm Stuckart ins Ministerium nach Berlin geholt worden. Vor 1933 war Stuckart beim damaligen Landgerichtsrat Jäger in Wiesbaden als Referendar tätig gewesen (Mitteilung Hossenfelders vom 7. 9. 1972). Ab 3. Juli 1934 als Staatssekretär im Reichserziehungsministerium und nach einer Zwangspause ab 11. März 1935 als Staatssekretär im Reichs- und Preußischen Ministerium des Innern, Abteilung Verfassung Gesetzgebung, gilt er aufgrund seiner Denkschrift „Staat und evangelische Kirche“ als Initiator des kirchenpolitischen Kurses von 1935 an (vgl. L. Wenschekewitz: Zur Geschichte des Reichskirchenministeriums und seines Ministers; in: Tutzingen Texte Sonderband I, S. 185 ff. München 1969).

<sup>4</sup> Oskar Söhngen: Wie es anfang, S. 187.

<sup>5</sup> Wahrscheinlich erklärt sich damit auch die Differenz des bei Söhngen: Die Reaktion der „amtlichen“ Kirche . . . S. 50 auf 15 Uhr und in dem vorliegenden offiziellen Protokoll auf 15.30 Uhr datierten Sitzungsbeginns.

<sup>6</sup> Vgl. O. Söhngen: Die Reaktion der „amtlichen“ Kirche . . . S. 55 f.: In dem am 27. Juni von Göring an Rust übermittelten Schreiben gab er sich bzw. das Staatsministerium schlicht als *summus episcopus* aus (vgl. C. Nicolaisen a.a.O. S. 75).

Dankenswerterweise bestätigte Hossenfelder in einer Mitteilung vom 7. 9. 1972, daß er, Rust und Jäger nach Karinhall zu Göring gebeten worden seien, wo die Ein-



mächtigte-Jäger-Göring) läßt keinen anderen Schluß zu. Sie war sicherlich nicht nur eine routinemäßige Erwähnung der tatsächlichen Befehlshierarchie. Es fehlt der Hinweis auf Hitler. Unter Umständen wußte er vor Beginn des Einbruches von den geplanten Maßnahmen ebensowenig wie im Falle Mecklenburg, da sich Göring sonst wohl bei der vor der Aktion mit Rust, Jäger und Hossenfelder in Karin hall abgehaltenen Besprechung dahingehend geäußert hätte.<sup>7</sup> Im engen Einvernehmen mit Göring hatte sich Rust am stärksten engagiert, für den es nach eigenem Bekunden kein Zurück mehr von dem bewußt beschrittenen Weg gab.

Die Stellung der Bevollmächtigten und ihre Kompetenzen wurden erst im Verlauf dieser Unterredung festgelegt. Aus vielen ihrer Äußerungen spricht der brutale Wille, mit den Machtverhältnissen der Nationalsozialisten kirchliche Körperschaften und Organisationen den eigenen Zielen gefügig zu machen. Sehr unliebsam wurde die starke Unterstützung Bodelschwinghs durch die westfälische Pfarrerschaft vermerkt. Wer sich den Kommissaren entgegenzustellen wagte, sollte beurlaubt werden. Jäger drückte sich unmißverständlich aus; er wollte „draufschlagen“, auch wenn er an anderer Stelle betonte, „in der Personalfrage kein Blutbad anrichten“ zu wollen. Abgesehen von eiligen Angelegenheiten hatte er sich diesbezügliche Entscheidungen selbst vorbehalten. Der Vergleich Jägers mit den politischen Verhältnissen legt die Vermutung nahe, als ob der Staatskommissar dabei an Papen und den preußischen Staatseingriff als Präzedenzfall für sich gedacht.

Das politische Wahlergebnis der Reichstagswahl vom März 1933 sollte der Neubildung im wesentlichen zugrundegelegt werden. Wo die Mehrheit der Nationalsozialisten nicht nach den Richtzahlen dieser Wahl gesichert war, weil sie sie in der Wahl nicht erreicht hatten, sollte das „revolutionäre Recht“ in Aktion treten, wobei man sich zur Durchsetzung seiner Ziele auch der Mithilfe der Gestapo versichern wollte. Bei unüberwindlichen Widerständen wollte Jäger mit Notverordnungen eingreifen.

Die Machtübernahme hatte zunächst durch die von den Kommissaren durchzuführende Neubildung der kirchlichen Körperschaften zu erfolgen. Die noch nicht aufgelösten Parteien sollten davon durchaus nicht ausgeschlossen bleiben, auch wenn die Deutschnationalen bereits als zu bekämp-

setzung des Kommissars beschlossen wurde. Hossenfelder hatte mit Göring schon vorher bei der von H. vollzogenen Trauung des Bruders seines Stellvertreters, Bruno Loerzer, auch über die Einsetzung eines Staatskommissars gesprochen und diese abgelehnt. Später schloß er sich der gegenteiligen Meinung Rusts und Jägers an. Hossenfelder hatte den Auftrag, die einzelnen Kommissare vorzuschlagen.

<sup>7</sup> Aus der unter 1) angegebenen Literatur geht hervor, daß hohe Reichsstellen, etwa Frick oder Neurath, in der Tat nichts von der Vorbereitung des Staatseingriffs gewußt hatten.

Vgl. dagegen C. Nicolaisen a.a.O. S. 69 Anm. 6, aber auch S. 94 ff. Die rechtliche Stellung Hitlers als Reichsstatthalter von Preußen, als dessen Vertreter Göring fungierte, wird kaum zur Lösung der Frage beitragen können, ob Göring selbständig oder mit anfänglichem Wissen Hitlers gehandelt hat. Immerhin ist es sehr bemerkenswert, daß Göring in seinem Schreiben vom 27. Juni an Rust ausdrücklich seine Rechte als „Ministerpräsident und Stellvertreter des Reichsstatthalters“ delegierte.



fende Gegner galten. Besonders die theologischen Fakultäten – außer Göttingen (Hirsch) – mußten vielfach als Unsicherheitsfaktor in Rechnung gestellt werden. Hinsichtlich der Machtübernahme erwiesen sich die Ansichten der Bevollmächtigten des öfteren radikaler als die während des Gesprächsverlaufs uneinheitliche Haltung Jägers, der bei der Neubildung nicht nur auf die DC zurückgegriffen wissen sollte, sondern auch mit Vertretern aus anderen Gruppen zusammenzuarbeiten gedachte. Jäger ging es demnach nicht um die Einsetzung von Deutschen Christen in hohe kirchliche Ämter, sondern primär um die Durchsetzung staatspolitischer Ziele, wozu die Deutschen Christen Handlangerdienste leisten durften. Auch die Staatsregierung identifizierte sich nach den Worten Jägers nicht mit den Deutschen Christen, selbst als Rust im Rahmen ihrer Veranstaltungen am 29. Juni in Berlin das Wort ergriffen hatte.<sup>8</sup>

Die von der preußischen Staatsregierung angestrebte Neubildung entsprach damit genau der Gleichschaltung auf politischer Ebene. Erst dann sollte die Verfassung verabschiedet werden, der in Preußen somit kein Hindernis mehr im Wege zu stehen schien. Jäger glaubte, eine solcherart zustandegekommene Verfassung, mit deren Fertigstellung Müller Ende Juni 1933 noch ein Vierteljahr rechnete und Jäger einen noch fernereren Termin wünschte, würde auch die Billigung der übrigen Landeskirchen finden. Vollendete Tatsachen sollten überzeugen! Im Gegensatz hierzu wurde die Verfassung unter Druck des mit der Bereinigung dieser Affäre beauftragten Reichsinnenministers Frick in den folgenden drei Wochen unter Beteiligung auch der übrigen Landeskirchen schnellstens fertiggestellt, wobei nunmehr die Abberufung der Kommissare von der möglichst raschen Einigung in der Verfassungsfrage abhängig gemacht worden war. Jägers und Rusts Verfassungsvorstellungen wurden nicht in dem von ihnen gewünschten Ausmaße realisiert; Müller hatte sich wieder einmal auf die Seite der stärkeren Bataillone geschlagen.

<sup>8</sup> Vgl. O. Söhnngen: Die Reaktion der „amtlichen“ Kirche . . . S. 65 ff.; C. Nicolaisen a.a.O. S. 77 ff.

Zu diesem Zweck hatte sich Jäger auch des mit den Nationalsozialisten sympathisierenden Vizepräsidenten Hundt bedienen wollen, der sich jedoch loyal gegenüber den vom Kirchensenat in der Nachfolgefrage gefaßten Beschlüssen verhielt. Den zunächst vielfach verfolgten Plan, Hundt kommissarisch oder endgültig zum Präsidenten zu küren und daneben die geistliche Vizepräsidentenstelle kommissarisch verwalten zu lassen, bekämpfte Hundt selbst, weil er mit Bodelschwingh als möglichem Reichsbischof nicht zusammenarbeiten wollte, andererseits mochten ihn auch die kirchentreuen Kräfte seiner starken NS-Sympathien wegen nicht auf dem Präsidentensessel sehen. Obwohl Hundt am 24. Juni 1933 bei Jäger und Stuckart gegen den Eingriff des Staates protestierte, wollte Jäger ihm, der sowohl das Vertrauen des Staates wie auch der Deutschen Christen besaß, die Führung der Geschäfte des EOK übertragen. Hundt lehnte wiederum ab, worauf Jäger wütete: „Es wird höchste Zeit, daß wir das Nest da drüben ausnehmen . . .“ Da Hundt zu seinem Worte stand, wurde er auf der Stelle beurlaubt; Jäger drückte darob sein persönliches Bedauern aus und verabschiedete sich mit Handschlag (Archiv der EKD F 2/2: tagebuchartige Notizen Hundts). Die spätere zynische Bemerkung des preußischen Staatskommissars: „Der Jäger hat den Hundt erschossen“, ist ein weiterer Hinweis für die wahren Absichten der Jägergruppe (Mitteilung des Zitats durch Joachim Hossenfelder am 24. 10. 1972).



Konnte die Frage nach Neuwahlen in dieser Besprechung der Bevollmächtigten nicht einheitlich beantwortet werden, so wurden die in diesem Kreis zunächst verpönten Neuwahlen nach Abschluß der Verfassung als staatliche Bedingung durchgeführt. Immerhin war man von der ursprünglichen radikalen Gleichschaltung abgekommen. Das zunächst in die Neubildungspläne einbezogene Saargebiet mußte aus außenpolitischen Gründen in Ruhe gelassen werden. Auch die Bestallung von Professor Goeters-Bonn zum Bevollmächtigten für den Bereich der Evangelisch-reformierten Landeskirche der Provinz Hannover verlief nicht wie gewünscht. Er, der als einziger nicht den Deutschen Christen angehörte, schied im Einvernehmen mit dem rechtmäßigen EOK<sup>9</sup> in dieser Nachmittagssitzung trotz gegenteiligen Drängens von Hossenfelder und Jäger aus dem Kreis der Bevollmächtigten aus.

Der zweite, weit kürzer abgehandelte Tagesordnungspunkt befaßte sich mit der Gleichschaltung der kirchlichen Presse, einer Aufgabe der Kommissare. Vorbild war die am 24. Juni durch SA erfolgte Besetzung des Hauses des Evangelischen Preßverbandes in Berlin und seines Direktors, Professor D. Hinderer. Hinderer und Dr. Liepmann waren sofort beurlaubt und durch DC-Kommissare ersetzt worden.<sup>10</sup> Dementsprechend sollten auch die Büros der übrigen kirchlichen Presseorgane besetzt und die Verbände „umgebildet“ werden. Der Vorschlag, an die Stelle der Sonntags- und Gemeindeblätter die DC-Zeitschrift „Evangelium im Dritten Reich“ einzuführen, wurde auch von Jäger nicht aufgegriffen, ein weiteres Zeichen dafür, daß sich Jäger nicht von den DC abhängig machen wollte. Sie waren ihm lediglich Mittel zum Zweck. Wie mit der Presse, so sollte auch mit den evangelischen Rundfunksendungen verfahren werden.

Bei allen Maßnahmen sah Jäger keine rechtlichen Schwierigkeiten, da ihm als Staatskommissar alle Rechte des Staatsministeriums zustanden. Zudem lag auch die Zustimmung Müllers zu diesen Aktionen vor, (der in dieser Besprechung kaum hervortrat) dessen Berufung zum „Bevollmächtigten des Reichskanzlers“ der Auffassung Jägers zufolge alle Schritte zu decken schien. Von ordentlichen Gerichten hielt er nicht mehr viel, sie würden bestimmt nicht gegen den Willen des Ministers (Rust) entscheiden!

Das Schlußwort Hossenfelders bildete buchstabengetreu das am 29. Juni ausgegebene „Wort an die Gemeinden der Evang. Kirche der altpreußischen Union“, das am 2. Juli in allen Gottesdiensten, die vergeblich zu „Dankgottesdiensten“ umfunktioniert werden sollten,<sup>11</sup> von den Kanzeln zu verlesen war.<sup>12</sup>

Obwohl einige der Bevollmächtigten schlecht auf diese kurzfristig einbe-

<sup>9</sup> O. Söhngen: Die Reaktion der „amtlichen“ Kirche . . . S. 49 f.; Hinweis auf das Vormittagsgespräch zwischen Goeters und Lic. Dick.

<sup>10</sup> J. Ganger: Chronik der Kirchenwirren I, Elberfeld 1933, S. 87.

<sup>11</sup> O. Söhngen: Der 2. Juli 1933, der „Sonntag der Kirche“, in: Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung – Festausgabe zum 60. Geburtstag von Präsident D. Heinz Brunotte vom 11. 6. 1956.

<sup>12</sup> J. Ganger: Chronik der Kirchenwirren I, S. 91: Wortlaut des „Wortes an die Gemeinden“.



rufene Sitzung vorbereitet waren, mit der Jäger, der sich selbst durch eine ziemlich umfassende Unkenntnis in kirchlichen Dingen auszeichnete – ein Zeichen für die überstürzte Durchführung des Staatseingriffes –, ein Bild der Lage in den einzelnen Kirchengebieten gewinnen wollte, lassen sich aus dem Protokoll doch noch manche interessante Einzelheiten aus den betroffenen Kirchenprovinzen und Landeskirchen sowie der ihnen von den DC zugeordneten Zukunft entnehmen. Die Ausführungen Hossenfelders scheinen der einzig wohlvorbereitete Teil der Kommissarbesprechung vom 26. Juni gewesen zu sein.

„Sitzung am 26. Juni 1933, nachmittags 3 Uhr 30

*Dr. Werner:*

Die Neubildung der Kirche soll erfolgen, wie sie bereits staatlich angeordnet.<sup>13</sup> Bei den Neuwahlen sollen folgende Parteien vollkommen ausschalten:

- 1) Kommunisten und Sozialdemokraten,
- 2) Zentrum.

Die übrigen Parteien bleiben, die noch heute in den Parlamenten des Reiches und der Länder sitzen. Sie werden sich überwiegend aus den Kräften zusammensetzen, die wahrscheinlich vorherrschend von den Nationalsozialisten gestellt werden. Die einzelnen Bevollmächtigten ihrer Kirchenkreise müssen Vorschläge einbringen, wonach wir dann arbeiten können. Sowie wir die neue Vertretung geschaffen haben, ergibt sich alles von selbst; es ist dann anzunehmen, daß dann die Verfassung durchgeführt werden kann.

*Staatskommissar Jäger*

bemerkt, daß die Bevollmächtigten<sup>14</sup> zunächst ausdrücklich zu dem Zwecke bestimmt wären, die Neubildung vorzunehmen, und daß nicht in einem Sinne weitergearbeitet werden könne, der uns entgegen wäre. Falls Änderungen notwendig werden, wird der Bevollmächtigte entsprechende Maßnahmen treffen müssen. Nach der Neubildung wird sich alles natürlich entwickeln. Bis dahin muß in einem Ausschuß die Verfassung vorberaten werden, gegebenenfalls irgendwelche Delegierte zu einem erweiterten Ausschuß zusammentreten. Die Verfassung würde dann vielleicht an die einzelnen Landeskirchen zurückgehen, um ihre Billigung zu finden. Es ist anzunehmen, daß sich dem Vorgehen Preußens auch die anderen Länder anschließen werden.

*Der Bevollmächtigte der Kirchenprovinz Ostpreußen, Dr. Sand,*

bemerkte, daß er, da er erst um 8 Uhr von der Sitzung erfahren habe, keinen ausführlichen Bericht geben könnte. Bei den politischen Wahlen hätten die Nationalsozialisten die absolute Mehrheit gehabt. Die Universität sei nationalsozialistisch, jedoch die Theologische Fakultät deutsch-national eingestellt. Hieraus seien Schwierigkeiten zu erwarten. Auch die Pfarrerschaft sei nicht sehr mit ihnen einverstanden. Der größte Teil der Pfarrer ist deutsch-national. Man müßte gegen den Einfluß der Geistlichen und der Theologischen Fakultät ankämpfen. Einzelheiten könnte er jedoch erst dann schildern, wenn er die Sache geprüft hätte. Endergebnis: Die stimmliche Zahl der Nationalsozialisten sei  $\frac{2}{3}$  zu  $\frac{1}{3}$  zu bewerten. Die Landpfarrer und die Theologische Fakultät würden keine Schwierigkeiten erwarten lassen.

<sup>13</sup> Veröffentlicht in der Sonntagmorgenzeitung vom 25. 6. 1933 (vgl. J. Gauger: Chronik der Kirchenwirren I, S. 85).

<sup>14</sup> Die Bevollmächtigten waren mit der 2. Anordnung Jägers am 25. 6. 1933 ernannt worden (vgl. O. Söhngen: Die Reaktion der „amtlichen“ Kirche . . . S. 45 f.).



*Staatskommissar Jäger:*

Wir kommen nicht umhin, Unterkommissare einzusetzen. Es werden Schwierigkeiten entstehen, wenn die Pfarrer sich nicht einig sind. Es müßten besondere Listen aufgestellt werden.

*Der Bevollmächtigte für die Kirchenprovinz Ostpreußen*

meinte, daß dies bei ihnen möglich sei, weil die Kreisleiter ihre Mitglieder bis ins kleinste kennen würden.

*Staatskommissar Jäger:*

Es soll dabei bleiben, daß die Namen ausschließlich aus den Reihen der Deutschen Christen zu wählen sind. Ich denke mir die Sache so, daß Aufforderungen wegen Benennungen ergehen.

*Dr. Sand*

macht einen Vorschlag, daß man den anderen Verbänden  $\frac{1}{4}$  oder  $\frac{1}{4}$  der Stimmzahl einräumt, daß wir ihnen nur eine Liste außer unserer bewilligen; sie müssen sich dann einigen, wenn nicht, werden die Listen nur aus unseren Reihen genommen.

*Staatskommissar Jäger:*

Für die Gemeinden erachte ich es als nicht so wichtig wie gerade bei den Synoden, Landeskirchentagen usw. Wir müssen stets im Benehmen miteinander bleiben, die Kommissare müssen evtl. eine selbständige Entscheidung treffen, in möglichst kurzer Frist Klarheit zu schaffen. Es führt aber zu weit, in eine Diskussion einzugehen. Der Kommissar ist derjenige, der alle Befugnisse in der Hand hat. Die Kirchenbehörden haben ihm Folge zu leisten. Entgegenstellungen müßten durch Beurlaubungen durchbrochen werden.

*Von einem Vertreter aus Saarbrücken*

wurde gebeten, diese Bestimmungen nicht etwa auf das Saargebiet auszuwirken. Man würde da auf Widerstand von der Besatzung aus stoßen, und es sei nicht nötig, daß die Angelegenheiten über den Völkerbund gingen.

*Oberkonsistorialrat Banke<sup>15</sup>*

schloß sich dieser Bitte an, und zwar aus psychologischen Gründen. Er als Referent für das Saargebiet halte es für sehr gefährlich, daß die Bestimmungen auch für das Saargebiet Geltung haben sollten.

*Staatskommissar Jäger:*

Praktischerweise darf sich diese Bestimmung dann nicht auf das Saargebiet auswirken.

*Der Bevollmächtigte für die Kirchenprovinz Pommern, Pfarrer Thom:*

Wir hatten bei den politischen Wahlen die absolute Mehrheit (87 Stimmen von 114 insges.). Ich schlage vor, Neuwahl nicht vorzunehmen, sondern im entsprechenden Prozentsatz wie bei den politischen Wahlen (60 %) die anderen Mitglieder aus der Fakultät bzw. dem Provinzialkirchenrat oder anderen Organisationen zu ergänzen, so daß wir über die sichere Mehrheit verfügen. Unsere Gegner sind eine Ansammlung von lebendigen reformierten angefaßten Kräften und von alten Kirchengruppen. Ich hoffe, daß auch von diesen Stimmen welche zu uns kommen, so daß wir ohne Neuwahlen eine sichere  $\frac{3}{4}$  Mehrheit haben. Für die Provinzialsynode ist somit Klarheit geschaffen; für die Gemeindekirchenräte wird sich dies von selbst ergeben.

<sup>15</sup> Über ihn vgl. O. Söhnngen: Wie es anfang . . . S. 187.



Die Fakultät ist immer zugänglich für uns gewesen. Drei angesehene Professoren (Beyer, Archäologe, Körrl (?))<sup>16</sup> sind bei uns. Es erscheint mir wichtig, daß wir als Bevollmächtigte Einfluß auf die kirchlichen Organisationen bekommen (Frauenvereine, Pfarrervereine, Evangelischer Verband Junger Mädchen). Besonders im Pfarrerverein muß etwas durch die Kommissare geschehen.

Weiter bitte ich um klarumrissene Vollmachten und um Auskunft, in welcher Weise wir arbeiten sollen und wie unsere Arbeit finanziert werden soll.

*Staatskommissar Jäger:*

In Pommern liegt es klar. Es muß neu gewählt werden, da alle Körperschaften aufgelöst sind. Es steht ihnen natürlich frei, die alten Mitglieder wieder zu bestimmen und Ergänzungen so zu treffen, wie es in ihrer Absicht liegt. Hinsichtlich der Frage der Vergütung müssen die Kommissare ihre Kosten aus den Kassen der Kirchenprovinz bzw. Landeskirche decken, im übrigen muß ihr Verhalten so sein, als ob sie im Dienste der Landeskirche tätig bleiben. Bezüglich des Pfarrervereins übersehe ich die Verhältnisse nicht klar. Handelt es sich um den deutschen oder den preußischen Pfarrerverein? Wir müssen die Sachen im Auge behalten und sie regeln. Für den preuß. Pfarrerverein kann es unbedenklich geschehen. Es müssen nur die entsprechenden Vorschläge gemacht werden.

*Pfarrer Thom*

fragt nach dem Umfang der Vollmachten.

*Staatskommissar Jäger*

erwidert, daß die Kommissare nichts vorzulegen hätten. Denn die Verordnung, die ich heute erlassen habe, wird im Verordnungsblatt veröffentlicht. Das gleiche wird in den anderen evang. Landeskirchen erfolgen. Sollten Schwierigkeiten entstehen, kann eine besondere Vollmacht verlangt werden.

Was den Umfang der Vollmacht betrifft, so erstreckt sie sich auf die Neubildung der Körperschaften. Eine allgemeine Fassung vermag ich nicht zu geben, da ich die besonderen Verhältnisse nicht überblicken kann. Wir müssen die Maßnahmen im einzelnen treffen. Weiter erstreckt sich die Vollmacht auf die Vertretung des Evang. Oberkirchenrates oder der Kirchenregierung einer anderen Landeskirche.

*Pfarrer Thom:*

Es sind Klagen über verschiedene Superintendenten gekommen. Besteht eine Möglichkeit, solchen Superintendenten, die gegen uns arbeiten, die Superintendentur zu entziehen?

*Staatskommissar Jäger:*

Solche Maßnahmen liegen im allgemeinen nicht bei den Kommissaren der Kirchenprovinzen, sondern beim Oberkirchenrat oder bei der Kirchenregierung der betr. Landeskirche oder, wenn diese nicht eingreift, bei mir. Wir wollen in der Personenfrage kein Blutbad anrichten, wie auch aus der spärlichen Beurlaubung hervorgeht. Es soll nicht wie eine Verfolgung aussehen. Die Personenfrage wird sich von selbst regeln, wenn die Neuordnung der Verhältnisse kommt, z. B. aufgrund der Neu-

<sup>16</sup> Beyer Hermann-Wolfgang D. Dr. phil., Kirchengeschichte und christliche Archäologie (DC bis Ende 1933). Bei dem Archäologen kann es sich an der Universität Greifswald nur um den späteren Oberkonsistorialrat D. Heinrich Laag, Kirchengeschichte und christliche Archäologie handeln (seinen DC-Werdegang siehe Kurt Meier: Die Deutschen Christen. Halle 1964). Ein Dozent namens Körrl konnte nicht eruiert werden, vielleicht ist Wilhelm Koepp, der Herausgeber der Zeitschrift „Deutscher Christenglaube“, gemeint.



bildung der Körperschaften, wenn wir in den Arbeiten voranschreiten und wenn Herr Wehrkreispfarrer Müller, wie wir gedacht haben, in einem Vierteljahr die neue Verfassung vorlegt.

Zurufe aus der Versammlung, daß die Verfassung später kommen muß, was durch den Staatskommissar Jäger sehr begrüßt wurde.

*Dr. Sand*

fragt, ob die Deutschen Christen eine Abteilung des Konsistoriums werden sollen.

*Staatskommissar Jäger:*

Die Staatsregierung identifiziert sich nicht mit den Deutschen Christen, obwohl Kultusminister Rust am nächsten Donnerstag einen Vortrag im Rahmen ihrer Veranstaltungen halten wird. Praktisch liegt die Sache so, daß die Staatsregierung eine Entwirrung der Verhältnisse und eine Neuordnung der Kirche zu ihrem Wohle erstrebt, daß innerhalb der Kirche sich eine große Mehrheit gebildet hat, durch die Deutschen Christen dargestellt.

Man kann auf diese Rücksicht nehmen. Ich würde es aber für falsch halten, wenn man auf sie bei der Neubildung ausschließlich zurückgreifen und nicht auch mit Leuten aus anderen Gruppen arbeiten würde.

*Konsistorialrat Dr. Fürle*

bittet, um die Entschädigung für die einzelnen Kommissare zu berechnen, daß Zettel ausgefüllt werden mit möglichst deutlicher Schrift und zwar:

1. Name des Betreffenden.
2. Woher und wann die Reise angetreten worden ist.
3. Wann normalerweise die Rückreise angetreten sein kann.
4. Kosten der Fahrt und Verkehrsmittel.

Dies gilt nicht nur für die altpreußischen, sondern auch für die neupreußischen Herren.

*Staatskommissar Jäger:*

Herr Wehrkreispfarrer Müller regt an, daß die Neuwahlen der Gemeindekörperschaften zurückgestellt werden mögen, weil sonst zu viele Schwierigkeiten entstehen. Ich überschau im Augenblick die Lage nicht klar, aber man könnte die Sache zeitlich so regeln, daß erst die Provinzialkörperschaften gewählt werden, dann die anderen. Grundsätzlich muß aber darauf bestanden werden, daß sich alle Körperschaften erneuern. Es würde sich auch fragen, ob nicht der Bestand der Provinzialsynode von dem Bestand der Gemeindevertreter abhängig ist. Wenn das der Fall ist, kann von der Neubildung der Gemeindevertretung nicht abgesehen werden.

*Der Bevollmächtigte für die Kirchenprovinz Grenzmark Posen-Westpreußen,*

*Superintendent Will:*

Bei uns liegen die Dinge ganz ebenso wie in Ostpreußen und Pommern. Ich darf auf unsere Provinzialsynodalwahl eingehen. Die Deutschen Christen standen noch am Ende vorigen Jahres in den Anfängen, trotzdem haben wir es erreicht, daß von den 24 die zu wählen waren, 14 die Deutschen Christen und 10 die anderen hatten. Jetzt aber würde es sich bei der Provinzialsynode folgendermaßen stellen: Der Provinzialkirchenrat mit 6 Mitgliedern, die der alten Schule angehören, dazu 4 Fachvertreter, 2 vielleicht aus der Lehrerschaft, dann der Professor der Theologie und der vom Kirchensenat entsandte Vertreter, so daß wir doch niemals die Majorität haben würden. Die politischen Wahlen ergaben, daß wir eine überwiegende Mehrheit hatten. Wenn eine Neuwahl stattfinden würde und die Sozialdemokraten nicht berücksichtigt werden, würden sich die Sitze  $\frac{2}{3}$  zu  $\frac{1}{3}$  verteilen. Bei uns besteht eine deutschnationale Minderheit, aber eine starke, die uns auch politisch viele Schwie-



rigkeiten macht. Wir hoffen, daß das in allernächster Zeit behoben wird und daß wir auch bei der Provinzialsynode die Majorität erreichen. Wie wird es aber mit dem alten Provinzialkirchenrat? Er ist aufgelöst, wird aber bei der Neubildung wieder in Erscheinung treten. Bei uns haben die alten Vertreter Sitz und Stimme in der neugewählten Provinzialsynode. Schwierigkeiten könnten dann evtl. noch bei uns akut werden.

*Staatskommissar Jäger:*

fragt hierzu, als was der Provinzialkirchenrat aufzufassen ist.

*Superintendent Will:*

Als ein ständiger Ausschuß.

*Staatskommissar Jäger:*

Dann ist die Sache klar, die Befugnisse dieser Ausschüsse sind durch meine Verordnung auf die betreffenden Bevollmächtigten zu übertragen. Wir wollen nicht vergessen, es gilt vor allem zu handeln. Wir haben das Recht der Verfassung und das revolutionäre Recht. Stehen Bedenken entgegen, so darf man diese nicht zu weit treiben, man muß handeln.

*Der Bevollmächtigte der Kirchenprovinz Schlesien, Rechtsanwalt Dr. Schmidt:*

Sie sind in absonderlicher Lage durch die beiden Provinzen Ober- und Niederschlesien. Beide sind verschieden. In Oberschlesien sind zu 90 % Katholiken. Infolge des Drucks der Katholiken ist das Interesse für die Wahlen sehr gering, obwohl ein reges kirchliches Leben herrscht. Bei den letzten Kirchenwahlen entfielen in Oberschlesien  $\frac{1}{3}$  auf die Deutschen Christen und  $\frac{2}{3}$  auf die anderen kirchlichen Gruppen dank des Christlich-Sozialen Volksdienstes und der Deutschnationalen. Die politischen Wahlen ergaben einen Sieg der Nationalsozialisten, eine starke Zunahme des Zentrums, die Deutschnationalen waren gering. Die Sozialdemokraten und Kommunisten spielten bei der Wahl nur eine geringe Rolle.

Niederschlesien kann ich nicht beurteilen, da von der Neuschaltung, die morgen im Landtag vorgenommen werden soll, viel abhängen wird. Nach meiner Überzeugung halten sich in Niederschlesien die Verhältnisse 50 zu 50 % die Waage. Allerdings wird starker Widerstand von den Deutschnationalen und den Sozialdemokraten zu erwarten sein. Die Fakultät in Breslau ist lediglich durch Professor Bornhausen<sup>17</sup> auf Seiten der Deutschen Christen. Die anderen Professoren sind deutschnational. Die nächste Entwicklung wird uns die Arbeit auf diesem Gebiet erleichtern, alles wird von der evangelischen Gruppe abhängen. Ich habe noch eine Frage: muß ich meinen Sitz nach Breslau verlegen, da mein Wohnsitz in Ratibor ist?

*Staatskommissar Jäger:*

Am zweckmäßigsten wird es wohl sein, wenn die Bevollmächtigten ihren Sitz in die Zentralbehörde verlegen, da sie da alle Unterlagen zur Hand haben. Sie können einen Vertreter in Ratibor stellen, müssen sich aber selber im Konsistorium in Breslau aufhalten.

*Rechtsanwalt Dr. Schmidt:*

Ich glaube, daß man um die Schaffung von neuen Rechten für die Kirchenprovinz Schlesien nicht herumkommen wird.

*Staatskommissar Jäger:*

Man kann sich bei der Größe unseres Aufbauplans natürlich nicht über die Ausführung aller Einzelheiten klar sein, die sich in der Praxis ergeben. Ich vertraue

<sup>17</sup> Bornhausen Karl D., Systematische Theologie und Religionsphilosophie.



da auf die Selbständigkeit der Bevollmächtigten. Wo ein Wille ist, da ist auch ein Weg.

Im übrigen ähneln die Verhältnisse geradezu lächerlich den politischen Verhältnissen. Wenn man z. B. die Proteste bedenkt, die aus Eisenach ergingen, so wird man an das Vorgehen von Severing erinnert, der nach seiner Absetzung eine Klage bei dem Staatsgerichtshof eingereicht hat.<sup>18</sup> Wir müssen jede Schwierigkeit, die sich uns in den Weg stellt, überwinden und werden dies können, wenn wir das Ziel stets vor Augen haben und das Wollen mitbringen.

*Bundespfarrer Peter:*

Ich möchte eine Zwischenfrage stellen: wie begegnen wir dem Vorwurf, daß sich in dem Nationalsozialismus ein fremdes Element befindet?

*Staatskommissar Jäger:*

Sie lassen sich überhaupt nicht auf Diskussionen ein, sondern handeln. Sie sind niemand Rechenschaft schuldig als mir und ich niemand als Rust und dieser nur Göring.

*Der Bevollmächtigte für die Kirchenprovinz Brandenburg, Pfarrer Eckert:*

Brandenburg hat ein eigenes Aussehen durch die Hauptstadt Berlin. Es ist ein Gebilde, das größer ist als eine normale Landeskirche, die durch die Stadtsynode dargestellt wird. Ich habe mich bei der Kürze der Zeit zu orientieren versucht und bin zu der Überzeugung gekommen, daß für den Bereich der Stadtsynode ein Unterkommissar zu ernennen ist, der gleichzeitig Vorsitzender im geschäftsführenden Ausschuß der Stadtsynode ist. Wie ich heute erfahren habe, findet eine Sitzung unter dem Vorsitz von Herrn Gen.Sup. Int. D. Karow um 6 Uhr statt. Nach meiner Überzeugung wird sie nicht tagen.

*Staatskommissar Jäger:*

Nein, die Stadtsynode ist aufgelöst.

*Pfarrer Eckert:*

Brandenburg außer Berlin hat in den letzten Jahren bekundet, daß es mit überwiegender Mehrheit zu  $\frac{3}{4}$  auf Seiten Adolf Hitlers steht. In Berlin selber sieht es anders aus. Hier sind destruktive Kräfte der religiösen Sozialisten und andere Einflüsse stark. Mindestens 2 oder 3 religiös-sozialistische Pfarrer müßten entfernt werden, damit sie ihr Gift nicht weiter gegen uns verspritzen. Den Geistlichen, die auch in der Kirchenprovinz Brandenburg zu überwiegender Mehrheit gegen uns standen, muß es unter allen Umständen zur Pflicht gemacht werden, daß sie sich hüten, von der Kanzel unter falscher Anwendung der Freiheit des Wortes, Widerstand gegen die von uns getroffenen Maßnahmen zu leisten. Wir wollen den Pfarrern, die von uns keine Chance erwartet haben, auch keine bieten. Man kann ihnen nach dem Gefühl der Gerechtigkeit einige Plätze zubilligen und sie bitten, die Vertreter hierfür zu benennen. Der Wille des Kirchenvolkes ist aber klar. Er verfügt über eine Mehrheit und ich werde dieser Mehrheit Recht verschaffen.

Ich bitte, den Unterkommissar zu benennen.

<sup>18</sup> Am 24. Juni hatte der EOK ein Protesttelegramm an Hindenburg gesandt. Die Klage beim Staatsgerichtshof wurde erst am 27. Juni eingereicht und nach Demission der Kommissare ebenfalls zurückgezogen. Gleichzeitig waren Proteste beim preußischen Kultusminister Rust, bei Göring und Frick angemeldet worden (Archiv der EKD F 2/2).

Rust äußerte sich in seiner Rede am 29. Juni 1933 sehr ähnlich über Severing wie Jäger in seiner Rundfunkansprache am 27. Juni.



*Staatskommissar Jäger:*

Am Donnerstag ist eine große Versammlung der Deutschen Christen.<sup>19</sup> Aus ihrem Ergebnis wird [man] einige Schlüsse ziehen können. Ich kann nur nochmals versichern, daß mir Rust vor 2 Stunden gesagt hat, daß es für ihn, nachdem er diesen Weg beschritten hat, kein Zurück mehr gibt. Wenn Zweifel kommen, muß man die Gegenprobe machen. Wenn wir die Maßnahmen nicht ergriffen hätten, würden wir eine Zukunft sehen, die absolut dunkel ist. Jetzt stehen uns viele Hindernisse entgegen, aber wir sehen das Ziel klar, und wir werden die Schwierigkeiten überwinden.

*Der Bevollmächtigte für die Kirchenprovinz Sachsen, Rechtsanwalt Dr. Noack:*

Ich bin der Rechtsberater der Deutschen Christen und der Landesleiter der deutschen Juristen. Ich habe eine Zelle für Kirchenrecht gebildet. Es war mir klar, daß die Entwicklung in der Kirche ebenso werden würde wie im Staat: also Durchführung einer legalen Revolution. Wir haben in dieser Zelle überlegt, wie man zu einer Mehrheit der Deutschen Christen kommen könnte. Welches Ergebnis wäre zustande gekommen, wenn man dem Prozentsatz für die Kirchenwahlen den Prozentsatz der letzten Landtagswahl zugrundelegte. Es würde sich in diesem Falle eine absolute Mehrheit der Deutschen Christen ergeben, weil gewisse Parteien in Wegfall kämen. Die Zahlen im einzelnen auszuarbeiten, war uns nicht möglich, da uns das statistische Material fehlte. Ich bitte, es mir zugänglich zu machen, ich werde dann in 24 Stunden eine Verordnung vorlegen, und es können dann Beschlüsse gefaßt werden. Die Kirchenwahlen sind nicht gut für die Deutschen Christen ausgefallen, da die Wahlbeteiligung der Bevölkerung zu gering war. Außerdem liegt die Propagandatätigkeit im argen, und die rednerische Tätigkeit ist ganz gering. Ich beabsichtige, die Propaganda neu zu gestalten. Der größte Teil der Pfarrer ist uns ungünstig gesonnen. Ich würde nicht raten, die Pfarrer abzusetzen, sondern, wie es bei den Gerichten gemacht wird, die aufgeregte Bevölkerung Stellung nehmen lassen. Ergibt sich dann ein Notstand, so ist Grund für Eingreifen seitens der Polizei vorhanden. In Sachsen werden diese Pfarrer, die sich unbeliebt gemacht haben, schon in den nächsten Tagen verschwinden.<sup>20</sup>

Die Universität Halle ist das Reaktionärste, was man sich vorstellen kann. Studentenversammlungen haben gegen die Deutschen Christen stattgefunden. Ich bitte, meinen Wohnsitz in Halle behalten zu dürfen, da ich leicht mit meinem Wagen nach Magdeburg kommen kann.

*Staatskommissar Jäger:*

Ich begrüße Ihre Vorarbeiten, die Sie schon geleistet haben. Es wäre wünschenswert, wenn Sie länger blieben als die anderen Herren, damit Sie die Vorarbeiten bekanntgeben können, damit Material und Anregungen an die übrigen Kommissare weitergegeben werden können. Ich bitte Sie, sich mit Herrn Dr. Werner in Verbindung zu setzen.

*Der Bevollmächtigte für die Kirchenprovinz Westfalen, Pfarrer Adler:*

In dem konfessionell gemischten Westfalen, wo sich die Konfessionen die Waage halten, ist ein Anlegen des Maßstabes des politischen Wahlergebnisses unmöglich. Wenn wir das Zentrum ausschalten, dann bleiben etwa  $\frac{1}{2}$  katholischer Wähler unter den Nationalsozialisten.

In Westfalen bestehen andere Schwierigkeiten. Es ist das Heimatland Bodel-

<sup>19</sup> Vgl. O. Söhngen: Die Reaktion der „amtlichen“ Kirche . . . S. 65 ff.; C. Nicolaisen a.a.O. S. 77 ff.

<sup>20</sup> Vgl. J. Gauger: Chronik der Kirchenwirren I, S. 89.



schwings. In meiner Kirchenprovinz haben sich dreimal soviel Parteigenossen Pfarrer hinter Bodelschwing gestellt als solche, die für die Deutschen Christen arbeiten. Daher herrscht ein erheblicher Mangel an Kräften. Wir können solche Pfarrer, die uns Schwierigkeiten gemacht haben, nicht in Gnaden aufnehmen. Bei uns ist die gesamte Pfarrerschaft geschlossen gegen uns und noch geschlossener gegen unser jetziges Vorgehen. Das merkte ich gestern in Soest auf dem Kirchentag. Die Pfarrerschaft schnappte derart ein, weil meine Amtsbrüder meinen, daß unsere Kirche ein Teil vom Himmelreich, nicht nur ein Stück vom Himmelreich [sei]. Es ist mir nicht klar, nach welchem Verhältnis die Listen für die Körperschaften aufgestellt werden sollen. Ich habe Leute genug, möchte aber davor warnen, daß man den anderen Körperschaften die Möglichkeit gibt, sich zu betätigen. Es ist da die Gefahr der Tarnung zu groß. Sehr viele Pg-Pfarrer, die im kirchenpolitischen Kampf gegen uns standen, verbergen hinter der Sympathie für Bodelschwing etwas viel Reaktionäreres. Es ist so, wie sich ein Mitglied der Reichsleitung äußerte, daß es Pfarrer gibt, die Pg. geworden sind, um dadurch gegen uns zu arbeiten. Ich habe noch einige praktische Fragen: Wo nehmen wir die Zeit für die Arbeit her und die Hilfskräfte? Wo schlagen wir unseren Wohnsitz auf?

Wir haben in Westfalen das Siebssystem mit dem Rheinland zusammen durchgeführt und nehmen eine Sonderstellung ein. Die Kreissynoden sind noch nicht alle zusammengetreten, so daß Ergebnisse nicht vorliegen. Ich schätze aber, daß wir in der Provinzialsynode 20 % Deutsche Christen haben werden, obwohl wir eine Reihe von Industriegemeinden haben, bei denen wir bei der Gemeindevertreterwahl die Mehrheit hatten. Mit dem Presbyterium zusammen würden wir aber diese Mehrheit nicht mehr haben, weil gewählt wird aus dem alten Presbyterium und den neuen Gemeindeverordneten zusammen. Eine Sorge hätte ich noch. Der Direktor unseres Preßverbandes muß sofort beseitigt werden.

#### *Staatskommissar Jäger:*

Bei Ihnen gilt das: wenn Krieg geführt wird[, wird] man den Krieg nicht milde führen könn[en], sondern draufschlagen muß [müssen]. Wenn man sich an die Zahlen nicht halten kann, muß eben das revolutionäre Recht mehr in den Vordergrund treten.

Ihre Fragen sind einfacher Natur. Sie sind beurlaubt, Sie beurlauben sich selbst für die Zeit. Sie besitzen alle Befugnisse, das durchzuführen, was nötig ist. Über Kosten und Sitz haben wir schon gesprochen. Ich überlasse das Weitere den Einzelnen.

#### *Der Bevollmächtigte der Kirchenprovinz Rheinprovinz, Landrat Dr. Krummacher:*

Für die Vorbereitung und Zwischenzeit der Wahl kommt folgendes in Betracht: Nach bisherigem Recht verwaltet die Gemeinde nicht der Pfarrer allein, sondern das Presbyterium. Der Präses Presbyterii verliert sein Recht, wenn das Presbyterium aufgelöst wird. Wir müssen durch unsere Unterkommissare einen Pfarrer als Fachmann und zwei Deutsche Christen (damit der Pfarrer nicht gegen uns ist) als Kuratorium einsetzen, die über alles zu entscheiden haben.<sup>21</sup> Nach Möglichkeit muß der Pfarrer aus unseren Reihen sein, sonst müssen wir das Dreimännerkollegium möglichst günstig für uns aussuchen. Wenn wir die Gemeindevertretung nach den Listen aufstellen, wird das neue Presbyterium gewählt aus den neugewählten Gemeindevertretungen und dem bisherigen Presbyterium, aus dem bisherigen Presbyterium besteht die Synode, und aus dieser ergibt sich die Provinzialsynode. Ich möchte vor-

<sup>21</sup> Der Kommissar für Hessen-Kassel und Waldeck-Pyrmont gab diesen Plan für die Neubildung an die Vossische Zeitung, wo er am 29. Juni abgedruckt wurde (vgl. O. Söhngen: Die Reaktion der „amtlichen“ Kirche . . . S. 63).



schlagen, daß wir für Rheinland und Westfalen keine Provinzialsynoden zusammen-treten lassen, sondern eine Landessynode von Rheinland und Westfalen, da wir später zusammen ein Bistum bilden wollen. Hierin liegt eine große Werbekraft. Ich nehme an, daß die Landessynode die verfassungsgebende Kirchenversammlung wird und die Verfassung zustande bringt.

Wir haben eine katholische Mehrheit und eine protestantische Minderheit. Wenn wir nach dem politischen Prozentsatz gehen, würden wir schlecht abschneiden, denn der evangelische Teil stellt einen höheren Prozentsatz bei den Nationalsozialisten als der katholische Teil. Ich lege Ihnen einen Entwurf vor, ich werde mit Herrn Adler zusammengehen, damit wir einheitlich arbeiten. Das Problem der politischen Wahl als Grundlage müssen wir aber irgendwie lösen. Die Pfarrer stehen bei uns zu 75 % gegen uns, wenn es auch andererseits Synoden gibt, die zu 100 % bei den Deutschen Christen sind. Bei direkten Wahlen würden wir eine Mehrheit erzielen können. Es muß nur verhindert werden, daß die Pfarrer agitieren. Der gefährlichste ist Gen.Sup.Int. Stoltenhoff, der von Bremen bis Konstanz im Lande umherreist, wie er mir persönlich gesagt hat, um im Falle des Eingreifens des Preußischen Staates eine große Westkirche abzutrennen. Er wird wohl nicht mit uns zusammenarbeiten, er will erhobenen Hauptes das Konsistorium verlassen. Ich bitte unter Umständen um Beurlaubung des Generalsuperintendenten. Ich kann einen anderen an seine Stelle setzen.

Ich schlage folgendes vor: Solange wir in Vorbereitungen für die Wahlen sind, ist von oben her jegliche kirchenpolitische Agitation zu untersagen. Die Wortverkündigung ist frei. Wer aber die Redefreiheit zu agitatorischen Zwecken mißbraucht, wird in Urlaub gehen müssen. Wir als Staatskommissare müssen zur Aufklärung der Bevölkerung im Rundfunk und in Vorträgen über die Wahlen sprechen. Später, wenn wir gesichert sind, wird vielleicht eine Kundgebung zugelassen werden können.

Ich würde dem Kirchenvolk sagen, es ist ein Übergangszustand, der ist für beide Teile peinlich. Um diesen Zustand abzukürzen, liegt es im Interesse der Kirche, daß die Agitation 4 Wochen stillgelegt wird. Alle Konferenzen, die jetzt wie Pilze aus der Erde schießen werden, müssen abgesagt werden. Wir können da nicht ganz ohne die Mithilfe der Geheimen Staatspolizei auskommen, denn wir haben ganz radikale Christen, die gegen uns stehen. Der Evangelische Preßverband hat in seinen beiden letzten Nummern den Reichskanzler angegriffen; inzwischen wird wohl Lic. Seiler seines Amtes enthoben sein. Ich habe die Geheime Staatspolizei gebeten, ihn in Hausarrest zu setzen. Ich mußte so vorgehen, da sonst heute ein Blättchen gedruckt wäre, das überall in der Kirchenprovinz seine Verbreitung gefunden hätte. Ich hoffe, daß wir auch bei solchen Handlungen gedeckt werden.

Wir müssen außerdem dem Kirchenvolk zeigen, was geleistet worden ist; wir müssen die Deutschen Christen positiv einsetzen. Ihre volksmissionarische Tat müssen wir hervorheben. Wir müssen sie in den Pädagogischen Akademien einsetzen, wie es schon von Pfarrer Weber und Professor Dorthorst (?) <sup>22</sup> vorbereitet worden ist. Ich warne noch vor 2 Widerständen: Bonner Fakultät und Wuppertal. Hinsichtlich des Ersteren vertraue ich auf Rust, mit Wuppertal werden wir schon fertig werden.

*Staatskommissar Jäger:*

Ich bin nicht der Auffassung, daß irgendwelche Wahlhandlungen stattfinden, da es sich nicht um eine Wahl handelt, sondern um Zuteilung der Stimmen durch den Kommissar. Eine öffentliche Diskussion ist fehl am Platze. Ich bitte, die Vorgänge, die Sie um Stoltenhoff geschildert haben, mir schriftlich einzureichen.

<sup>22</sup> Otto Weber, Pastor in Elberfeld; Dorthorst (Forsthof?) konnte nicht verifiziert werden.



*Pfarrer Hahn-Hannover:*

Die Deutschen Christen sind im Bereich der Landeskirche Hannover erst seit einigen Monaten im Entstehen. Vor 3 Jahren fanden die letzten Kirchenwahlen statt. Damals war die Glaubensbewegung nicht vorhanden. Im Landeskirchentag und anderen Körperschaften sind die Deutschen Christen nicht vertreten. Es ist schwer, die Vergleichszahl der politischen Parteien anzuführen, weil in unsere Kirchenprovinz die Landesteile Oldenburg und Braunschweig hineingreifen. Beim Ausscheiden der Sozialdemokraten würden zum mindesten  $\frac{2}{3}$  für uns und  $\frac{1}{3}$  für die anderen herauskommen. Mit einer Mehrheit würden wir ohne weiteres rechnen können.

Bei der Universität Göttingen wird die Theologische Fakultät von Prof. Hirsch beherrscht. Von daher werden Schwierigkeiten nicht zu erwarten sein. Ich hege aber die Befürchtung, daß der Widerstand gegen die Maßnahmen der Staatsregierung gegebenenfalls von Hannover selbst ausgehen, und zwar von der Persönlichkeit des Landesbischofs selbst, der einen großen Einfluß hat bei dem Kirchenvolk wie auch bei den Amtsbrüdern. Ich glaube nicht, daß er gutwillig mit mir denselben Weg gehen wird, auch nicht Präsident Schramm.<sup>23</sup> Ich konnte gestern nicht mehr sondieren, da mich die Nachricht unterwegs erreichte. Ich bitte daher, für den Bereich der hannoverschen Landeskirche die besondere Vollmacht zu bekommen, daß zum mindesten der Präsident ausgeschaltet wird, wenn er die geringsten Schwierigkeiten macht. Eine Ausscheidung des Landesbischofs würde in unserer Landeskirche eine innere Spaltung und Unruhe hervorrufen, zumal er auch im Bereich der Lüneburger Heide und im Hermannsburger Gebiet bedeutenden Einfluß besitzt. Ferner erschwert die Durchführung der staatlichen Maßnahmen die Antipathie der Hannoveraner gegen Preußen. Ich weiß nicht, wie weit von der Kirchenregierung ein Entgegenkommen gezeigt wird, befürchte aber nur Widerstand. Ich bitte darum, mir den Weg anzugeben, in welcher Weise dieser Widerstand am zweckmäßigsten gebrochen wird.

*Staatskommissar Jäger:*

Hinsichtlich der Person des Präsidenten müssen Sie Feststellungen machen und nachher berichten. Von hier aus werden die entsprechenden Maßnahmen erfolgen. Telefonisch läßt sich die Sache gegebenenfalls sehr schnell erledigen. Im übrigen sind Sie sich über die Widerstände nicht ganz klar, Sie befürchten sie nur. Sie müssen selbst handeln oder sich mit uns in Verbindung setzen.

*Professor Dr. Goeters-Bonn:*

Ich habe heute morgen Gelegenheit genommen auszuführen, welche Schwierigkeiten sich für mich ergeben. Diese Schwierigkeiten haben sich, nachdem ich nähere Kenntnis von den Aufgaben genommen habe, verstärkt. Ich muß feststellen, daß ich in dem Gebiet bisher ohne jede Kenntnis der Verhältnisse bin. Ich bin im Bereich der hannoversch-reformierten Landeskirche vielleicht zweimal in meinem Leben gewesen und bin absolut nicht in der Lage, irgendwelche Mitteilungen über die Situation dort zu machen. Ich habe in dem Auftrag dankbar die Gelegenheit begrüßt, zu der Arbeit, die uns im Tiefsten bewegt, meinen Beitrag leisten zu können. Aber ich befürchte, daß es mir als völlig landfremdem Mann unmöglich ist, irgendwie Ersprießliches zum Einigungswerk der deutschen Reichskirche zu tun, zumal es sich um eine Aufgabe handelt, die sich durch einen konfessionellen Umstand differenziert. Ich muß erwähnen, daß die Presbyterien und die sich aus ihnen ergebenden Instanzen der Selbstverwaltung genau denselben Sinn haben wie die Pfarrämter, so daß ein Ältester oder Diakon ebensowenig absetzbar ist wie ein Pfarrer. Außerdem hat

<sup>23</sup> Vgl. Eberhard Klügel: Die Lutherische Landeskirche Hannovers und ihr Bischof 1933–1945. Berlin 1964, S. 54 ff.



niemals ein eigentliches Wahlrecht für diese Körperschaften bestanden. Was von Rheinland und Westfalen gesagt ist, gilt auch hier: der Diakon und der Pfarrer stehen nicht als vom Kirchenvolk Gewählte, sondern von dem Herrn der Kirche selbst mit dem Amte Betraute an ihren Plätzen. Ich halte es für außerordentlich schwierig, auf dem Wege, der uns gezeigt ist, überhaupt entscheidende Eingriffe vorzunehmen. Es würde unter Umständen zu großen Schwierigkeiten führen, wenn nicht ein vom Kirchenvolk Betrauter, sondern der Staat eingreift. Die Verhältnisse dort scheinen mir ganz besonders rücksichtnahmebedürftig. Ich möchte bitten, statt meiner einen mit dem Kircheng Gebiet und dem Kirchenrecht Kundigen zu betrauen.

*Pfarrer Hossensfelder:*

Es handelt sich um eine reformierte Landeskirche, und Sie sind mit dem reformierten Kirchenrecht vertraut. Deshalb haben wir Sie berufen, dort zu arbeiten. Wollen Sie nicht zunächst einmal versuchen, daß Sie dort Fühlung nehmen?

*Staatskommissar Jäger:*

Man könnte vielleicht einen Nebenkommissar einsetzen, der mit den Landesverhältnissen vertraut ist.

*Pfarrer Hahn:*

Ich habe Fühlung mit den Reformierten genommen und die Erfahrung gemacht, daß sie uns im großen und ganzen freundlich gegenüberstehen. Auch 2 Pfarrer gehören der Glaubensbewegung an.

*Staatskommissar Jäger:*

Es herrschen dort besondere Verhältnisse. Ich bitte Professor Goeters, vorläufig das Amt zu behalten, sich mit Pfarrer Hahn in Verbindung zu setzen und sich die Mitarbeiter zu wählen, die ihm helfen können.

*Professor Goeters:*

Ich versichere, daß meine Bereitschaft, meine Kräfte zur Verfügung zu stellen, groß ist, aber ich sehe deutlich, daß der Kreis meiner Fähigkeiten sich an diesen Geschäften begrenzt. Das was zu den Aufgaben eines Kommissars gehört, entspricht nicht meiner Anlage und meiner Haltung.

*Dr. Werner (der vorübergehend den Vorsitz führte):*

Sie wollen damit sagen, daß diese Tätigkeit nicht Ihrer inneren Überzeugung entspricht. Ich bitte also den nächsten Herrn Bevollmächtigten.

*Der Bevollmächtigte der evangelisch-lutherischen Landeskirche Schleswig-Holstein, Konsistorialrat Dr. Kinder-Kiel:*

In Schleswig-Holstein ist es besonders günstig, weil Holstein auf dem Wege in die deutsche Zukunft vorangeschritten ist. Wir hatten 80 % nationalsozialistische Stimmen bei den letzten politischen Wahlen. Auch die Konfessionsschwierigkeiten fallen bei uns, da wir zu 95 % evangelische Bevölkerung haben, fort. Die Pastoren stehen ähnlich, wie sie Pfarrer Adler geschildert hat. Bei einer kürzlichen Unterschriftensammlung eines Telegramms ergab sich, [daß] nur 70 von 450 Pastoren für Bodelschwingh waren. Die Landessynode ist bereits vor 7 Wochen aufgelöst. Die letzten Kirchenwahlen haben vor 3 Jahren stattgefunden. Für die kirchlichen Wahlen haben wir kein Bild, auf das wir fußen können. Bei der günstigen Konstellation möchte ich annehmen, daß wir für die Deutschen Christen weite Möglichkeiten haben, und ich möchte den Weg so gehen, wie ihn Landrat Dr. Krummacher gekennzeichnet hat, daß man den Pastoren in den Kirchengemeinden 2 Persönlichkeiten beigibt, die die Geschäfte des Kirchenvorstandes führen und die nach dem politischen Prozentsatz zusammengestellt werden. Die Frage der Propstei-Synode löst sich in gleicher Weise.



Eine Frage ist, ob die Landessynode überhaupt wieder zusammengestellt werden soll. Wenn die Frage akut würde, würde ich zunächst dem Herrn Kommissar einen Entwurf einreichen. Was das Verhältnis zur Kirchenregierung und zum Landeskirchenamt betrifft, so darf ich sagen, daß ich selbst seit 8 Jahren Mitglied des Landeskirchenamtes bin, und daß meine Behörde der Erneuerung der Kirche weitgehend aufgeschlossen ist. Was das Protesttelegramm, das vorgestern von Eisenach einging, betrifft, so waren die Vertreter von Schleswig-Holstein an ihm nicht beteiligt. Insofern werden wir im Landeskirchenamt keine Schwierigkeiten haben. Die Universität steht voll zu uns, die Theologische Fakultät ist verheerend zusammengesetzt, liberal, alter Schlag, der sich in ständiger Inzucht ergänzt hat.

Hinsichtlich der verschiedenen Organisationen sind Christiansen bzw. ich in den meisten vertreten. Ich im Rundfunk, in der Norag [Norddeutsche Rundfunk A.G.], ich habe den Vorsitz des Gustav Adolf-Vereins und auch enge Beziehungen zum Pastorenverein. Wesentlich wäre, für alle Bezirke im Auge zu behalten: Vertretung im Rundfunk, Einfluß auf die Schriftleitung der Sonntags- und Gemeindeblätter. Das liegt doch im argen; wir werden uns aber bereinigen. Ebenso ist nötig die Besetzung des Preßverbandes, der von Christiansen geleitet wird. Wesentlich ist es, daß nicht durch die öffentliche Arbeit alle unsere Bemühungen sabotiert werden.

*Staatskommissar Jäger:*

Die Frage der Presse haben wir schon besprochen. Ich bitte die Herren Kommissare, immer mit hier in Verbindung zu bleiben, wo Schwierigkeiten, die Sie nicht überwinden können oder überwunden haben, zu berichten, damit alles sich einheitlich abspielt.

*Dr. Kinder:*

Unsere Kirchenregierung besteht aus 4 geborenen und aus 4 synodalen Mitgliedern, die beschlußunfähig sind.

*Staatskommissar Jäger:*

Alle kirchlichen gewählten Vertretungen sind aufgelöst. Alles was nicht nur aus gewählten kirchlichen Vertretern besteht, bleibt bestehen. Ich bitte nochmals zu beachten, daß der Kommissar in Personenfragen grundsätzlich nicht eingreift, sondern sich auf die Vollmachten der Körperschaften beschränkt. Er muß bei Schwierigkeiten hierher berichten und kann bei Personenfragen nur bei sehr eiligen Angelegenheiten selbstständig handeln. Ich erinnere hierbei an das Wort Görings: lieber falsch handeln als gar nicht handeln.

*Stadtrat Dr. Paulmann:*

In Hessen-Kassel, Waldeck und Pyrmont sind die Wahlergebnisse günstig, ungefähr 80 % für uns, zweitbesten Kreis. Wir können diese Zahlen ruhig auf die Kirche anwenden. Wenn wir Zentrum und Sozialdemokraten ausschalten, stehen wir noch besser da. Die Deutschen Christen haben in der letzten Zeit große Erfolge gehabt. Erst in der allerletzten Zeit sind diese durch die Affaire Bodelschwingh etwas zweifelhaft geworden. Auch von Marburg aus ist sehr agitiert worden, Ritter u. a. Ich bin aber überzeugt, daß sie sich jetzt, wo sie ihren Rückhalt verloren haben, auf uns einstellen. Unangenehm ist auch die Erscheinung, daß Marburg sich gegen die neue Bewegung wendet. Doch wir werden auch hier bald Ordnung schaffen. Auch der Preßverband ist für uns ungünstig, ein Wechsel in der Person des Leiters wäre erwünscht.

*Pfarrer Walther:*

Ich kann dasselbe sagen wie mein Herr Vorredner. Wir bilden politisch zusammen einen großen Wahlkreis. Neuerdings haben wir im April d. J. nach der Reichstagung



in Berlin mit öffentlichen Kundgebungen für die Deutschen Christen eingesetzt. Das Resultat ist erfreulich. Eine größere Anzahl jüngerer Pfarrer ist mit Freuden dabei. Von Schwierigkeiten gegenüber den Deutschen Christen können wir im Großen und Ganzen nicht reden. Manche Pfarrer sind durch die Affaire Bodelschwingh zurückhaltender geworden. Aber die Pfarrer sind stark miteinander verbunden, so daß anders eingestellte Pfarrer durch Agitation kaum etwas ausrichten werden. Wir sehen den Dingen sehr freudig und mutvoll entgegen.

Anders liegt die Sache in Frankfurt. Darüber bin ich nicht ganz im Bilde. Dort sind 58 Pfarrer z. Zt. tätig. Noch keine 8 haben sich irgendwie einigermaßen der Glaubensbewegung zugeneigt. Was in Frankfurt werden wird, kann ich nicht sagen. Wir haben 3 Stadtsynoden: eine lutherische, reformierte und unierte. Da werden Schwierigkeiten entstehen, zumal Frankfurt völlig unabhängig vom Staat war. Das hat die kleine Landeskirche stark in ihrem Selbstgefühl beeinflusst.

Zum Schluß möchte ich noch aussprechen, was Wehrkreispfarrer Müller gesagt hat: Wäre es nicht möglich, nachdem wir alle gehört haben, welche Schwierigkeiten zu überwinden sind, daß wir die Dinge so laufen lassen, daß wir an die Verfassung herangehen, ihren ersten Teil fertigstellen und dem Kirchenvolk sagen: Das ist fertig, dazu sollt ihr euer Jawort geben, das ist der Anfang der Reichskirche. Dann stückweise die Verfassung weiter ausbauen und stückweise die Verfassung in Kraft setzen. Dann würde der Kampf mit den Synoden und Provinzen fortfallen.

*Staatskommissar Jäger:*

Es ist erleichternd für Frankfurt, daß Pfarrer Probst dort wirkt, ein zündender Redner.

Die Widerstände werden auf den vorgezeigten Wegen gebrochen werden müssen.

Was den Vorschlag anlangt, zunächst die Verfassung bezüglich der Gemeinden herzustellen, so kann ich das nur dahin verstehen, daß man einen Entwurf vorlegt, ihn den Leuten zeigt und ihnen sagt: so soll das später werden. Man kann doch von der künftigen Verfassung nicht einen Teil machen, ihn in Kraft setzen und dann wieder einen Teil machen. Wenn sich bezüglich der Gemeinden Schwierigkeiten ergeben, so wäre zu erwägen, daß ich von hier aus Notverordnungen erlasse, in der ich die Zusammensetzung in den Gemeinden regle, u. zw. in dem Sinne wie Herr Dr. Krummacher vorgeschlagen hat, den Pfarrer mit 2 Beiräten zu umgeben, oder so, wie es die künftige Verfassung in den Kirchengemeinden vorsieht.

Ich bitte zunächst, den Weg zu versuchen, daß überall die Neubildungen von der untersten bis zur obersten Vertretung erfolgen. Sollten sich Schwierigkeiten ergeben, die nicht zu überwinden sind, dann wäre der Weg der Notverordnungen offen, der m. E. zweifelsfrei zu beschreiten [besritten] werden müßte. In einem gewissen Sinne läge dann allerdings das Odium auf uns, daß wir nicht an das Kirchenvolk so herangegangen sind, wie es uns vorgeschwebt hat.

Ein Telegramm ist inzwischen von Schneidemühl eingegangen, das verlesen wird: Erbitten einschneidende Maßnahmen gegen das Konsistorium, um eine weitere Schädigung von Kirche und Volk zu vermeiden.

Unterschrift: Kroll.

*Superintendent Will*

führt dazu aus: Am Donnerstag war eine Versammlung der Deutschen Christen, die von ungefähr 130–140 Personen besucht war. Es sammelte sich soviel Explosivstoff an, daß es zu dem Antrag von Kroll kam, der sonst ein sehr ruhiger Mann ist: Die Versammlung sollte beschließen, wir wollen nur unserem Führer und seinen Mitarbeitern folgen; das Konsistorium existiert nicht.<sup>24</sup>



*Staatskommissar Jäger:*

Ihre Aufgabe ist es da, die Sache zu klären und in die richtige Bahn zu bringen.

*Rechtsanwalt Dr. Noack:*

Ich habe noch eine Frage: Ist es für die Beauftragten möglich, daß sie durch ihre Organe ein Verbot für jegliche politische Kundgebung herausgehen lassen? Ist es für ihn möglich, einen Superintendenten, der, wenn er 24 Stunden länger im Amte bleibt, für Kirche und Volk schädlich wird, vorläufig seines Amtes zu entheben? Ferner besteht die Möglichkeit, daß die Pfarrer eine Versammlung ohne politische Überschrift zusammenrufen und doch darin politisch agitieren?

*Staatskommissar Jäger:*

Eine Verordnung gegen jede politische Kundgebung kann herausgehen. Hinsichtlich der Personenfrage ist festgestellt, daß der Kommissar nicht grundsätzlich eingreifen soll, aber in besonderen Fällen zum Handeln ermächtigt ist. In Zweifelsfällen, kann Anweisung, evtl. telephonisch, von Berlin erbeten werden. Im übrigen kann ich nicht jeden einzelnen Fall erwähnen; es bleibt da alles der Übersicht und der Initiative der Herren Kommissare vorbehalten.

*Rechtsanwalt Dr. Noack:*

Ich habe noch eine Frage: In den nächsten Tagen werden eine Menge Telegramme hinausgehen müssen. Können wir uns wegen der Kosten an die Provinzialvertretung wenden?

*Staatskommissar Jäger:*

Sie können alles machen, was, wie Sie glauben, im Rahmen der Durchführung Ihrer Aufgabe liegt. Spezifizieren kann ich die einzelnen Aufgaben nicht.

*Dr. Werner*

Können die Herren Beauftragten auch kassenmäßig verfügen?

*Kons.Rat Dr. Fülle:*

Ich kann nur für Altpreußen sprechen. Da scheint mir die Situation so zu liegen, daß ohne weiteres Mittel für alle diese Zwecke zur Verfügung stehen. Jeder Kommissar hat das Recht, den Bestand der Kasse sich zu verschaffen und darüber zu verfügen. Es ist natürlich zu berücksichtigen, daß, wenn eine neue Vertretung gewählt wird, auch diese Kosten beanspruchen kann. Diese werden aber erheblich geringer sein als die jetzigen Kosten.

*Staatskommissar Jäger:*

*Der Kommissar ist die Behörde im Rahmen seiner Aufgaben.* Er kann dann auch die Mittel beanspruchen und über sie verfügen, die er nötig hat.

*Landrat Dr. Krummacher:*

Ich möchte ein Beispiel geben: Ich werde morgen folgendes veranlassen: Alle Ausgänge sind mir vorzulegen, damit ich prüfe, ob eine Hemmung für die Neuordnung der Kirche darin enthalten ist.

*Staatskommissar Jäger stimmt zu.*

## *Punkt II. Presse*

*D. Freitag:*

Es ist nötig, daß in der Presse schleunigst die Bestellung des Herrn Staatskommissars und die ersten kirchlichen Kundgebungen erfolgen. Die Gegenseite ist uns zu-

<sup>24</sup> Vgl. *Ludwig Heine: Geschichte des Kirchenkampfes in der Grenzmark Posen-Westpreußen 1930-1940. Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes Bd. 9, Göttingen 1961.*



vorgekommen, indem die Generalsuperintendenten der altpreußischen Union einen Gegenaufruf an die Gemeinden erlassen haben, der ungefähr mit dem Bibelwort schließt: Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein? Diesen Aufruf können wir nicht durchgehen lassen.

*Staatskommissar Jäger:*

Wir sollten darüber sprechen, was für die Gleichschaltung der Presse zu tun ist.

*D. Freitag:*

Die kirchliche Presse (Grevemeyer)<sup>25</sup> bittet, daß er bedient wird mit Nachrichten aus der Presse. Die Leute, die mit uns gekämpft und hinter uns gestanden haben, haben ein Recht darauf, nicht mit blinden Augen dazustehen, sondern müssen überall orientiert sein. An die andere Presse, die politische Presse, geben wir von uns aus ebenfalls die Nachrichten. Die kirchliche Presse hat sich in der Regel so furchtbar gegen uns gestellt, daß nur eine Übernahme durch uns erfolgen kann. Hier ist die kommissarische Besetzung des Epd bereits erfolgt. Sie wird auch an anderen Orten erfolgen. Wo Widerstände zu Tage treten, müssen sie von uns besetzt werden.

*Staatskommissar Jäger:*

Im Rahmen der Aufgaben der Kommissare liegt es, hier eine Gleichschaltung vorzunehmen.

*Pfarrer Hahn-Hannover*

schlägt vor, dort, wo die kirchliche Presse nicht pariert, sie auszuschalten und statt dessen „Evangelium im dritten Reich“ zu übernehmen.

*Rechtsanwalt Dr. Noack:*

Ich nehme an, daß bei der Glaubensbewegung eine Abteilung „Presse“ vorhanden ist, die die Vorarbeiten schon geleistet hat. Man müßte sich mit ihr nur in Verbindung setzen.

*Dr. Werner:*

Ich weiß aus den Erfahrungen meiner Anwaltspraxis, wie schwierig es ist, einen privatrechtlichen Verein gleichzuschalten. Die Presse hat ein großes Vermögen. Es besteht keine Möglichkeit, an dieses Vermögen jetzt heranzukommen. Es geht nur auf dem Wege der Gleichschaltung, daß neue Blätter aufgezogen werden. Wir können die alten Blätter zwar stilllegen, aber nicht darauf einwirken.

*D. Freitag* wiederholt nochmals seinen Vorschlag.

*Pfarrer Christiansen:*

Die Kommissare müssen sofort die Überprüfung des Preßverbandes vornehmen. Er versorgt die Tagespresse mit Orientierungen kirchlicher Art und muß daher so besetzt sein, daß Artikel in die Tagespresse unbedenklich lanciert werden können. Wenn beim Preßverband eine falsche Besetzung ist, müssen wir sofort eingreifen.

Die Kommissare müssen sich sofort vorlegen lassen, wer Schriftleiter für die Sonntagsboten und Gemeindeblätter sind. Diese sind nicht identisch mit den Preßverbänden. Es gibt kirchliche Blätter, die nicht vom Preßverband beeinflußt werden. Auch diese müssen überprüft werden.

### *Pause*

*Pfarrer Christiansen:*

Der Evangelische Pressedienst [Epd] ist neu besetzt worden. Er ist ein E. V. und aus diesem Grunde bestehen formaljuristische Schwierigkeiten, die Gehälter zu zah-

<sup>25</sup> Max Grevemeyer, Stadtverordneter und kommissarischer Geschäftsführer des Evang. Preßverbandes für Deutschland.



len. Daher muß es außer dem revolutionären Recht, das wir haben, versucht werden, ihn von innen heraus durch seine Mitglieder zu gewinnen. Seine Mitglieder sind die Preßverbände in den Provinzen. Wir müssen die Mitglieder gleichschalten. Es muß die erste Aufgabe der Kommissar sein, daß sie die Preßverbände bei sich zu Hause überprüfen und dann sofort an den Epd und Grevemeyer berichten: Hier ist gleichgeschaltet, es ist eine Mitgliederversammlung einberufen, die die erforderlichen Beschlüsse gefaßt hat.

Noch eins. Die Sonntagsboten- und Gemeindeblätterpresse hat hinter sich ein ganz ungewöhnlich großes Imponderabile, das ein Gewicht an sich darstellt. Der Vorschlag, statt ihrer das Evangelium im dritten Reich zu bringen, ist daher nicht gut. Es würde viele Kreise überraschen und scheu machen. Es muß erreicht werden, daß diese Schriftleitungen von uns besetzt werden.

Und dann das letzte: Der Rundfunk. Man erwartet von ihm das Aktuellste. Man kann unschwer im Zeitdienst kurze Gespräche, vielleicht Dialoge, über die Fragen, die jetzt hier geregelt werden, einschieben. Die Öffentlichkeit muß benachrichtigt werden. Das ist aber nur da möglich, wo wir den Rundfunk überwachen. Diese Frage ist sofort zu prüfen, evtl. ist eine neue Besetzung vorzunehmen. So z. B. wird im Zeitdienst morgen abend über die Frage „Die evangelische Kirche“ gesprochen.

*Staatskommissar Jäger*

dankt für die Ausführungen und betont nochmals hinsichtlich der Presse, daß es rechtliche Schwierigkeiten nicht gibt. Der Staatskommissar hat alle Rechte des Staatsministeriums; es ist deshalb gleichgültig, ob man sich einem E.V. gegenüber befindet oder nicht. Hier haben wir zur Vorsorge auch die Zustimmung des Herrn Wehrkreispfarrers Müller, der der Bevollmächtigte des Herrn Reichskanzlers ist. Es ist natürlich besser, in den Gebieten, wo es möglich ist, den legalen Weg zu gehen, der weniger Schwierigkeiten macht. Im Notfalle müßte evtl. durch eine einstweilige Verfügung beim Gericht das Erforderliche durchgesetzt werden. Ich habe keine Zweifel, daß ein solcher Beschluß durchginge, nachdem der Beschluß des Ministers vorliegt.

*Wehrkreispfarrer Müller:*

Ich habe bereits mit den beiden Herrn, die retardiert haben, die Sache besprochen. Der Vorstand wird zusammengerufen; ich will mit ihm reden und werde ihm gut zureden, daß er sich fügt. Fügt er sich nicht, wird der andere Weg begangen werden.

*Dr. Werner:*

Die einzelnen Bevollmächtigten müssen ihre Adressen hier abgeben, damit wir sofort jede Verfügung an sie durchgeben können.

*Staatskommissar Jäger:*

Ich bitte die einzelnen Bevollmächtigten darum, besonders die einzelnen Bevollmächtigten der Kirchenprovinzen, zu einer zu verabredenden Zeit noch einmal zusammen zu kommen, um wichtige Dinge zu bereden, damit ein einheitliches Vorgehen gewährleistet wird.<sup>26</sup> Ich bitte nun Herrn Pfarrer Hossenfelder, das Schlußwort zu sprechen.

*Pfarrer Hossenfelder:*

Es geht heute darum, die Kirche aus ihrer Ordnungslosigkeit zu erlösen, ihr durch eine Neuordnung erst zur echten Entfaltung ihrer Kraft allein aus dem Glaubensgrunde der Reformation heraus zu verhelfen. Daß es der Staat ist, der Voraussetzungen zur Lösung reiner Ordnungsfragen der Kirche bei der Verwirrung der gegenwärtigen Lage schafft, darf einen evangelischen, in den Grundanschauungen der

<sup>26</sup> Jäger traf sich am 28. Juni 1933 erneut mit seinen Bevollmächtigten.



Reformation erzeugten Christen nicht Wunder nehmen. Die Verkündigung des Evangeliums selbst und der seelsorgerliche Auftrag, den die Kirche allein von ihrem erhöhten Herrn und Heiland Jesus Christus hat, wird dadurch nicht berührt. Alle die, welche um eine sichere Gestalt unserer Kirche in dem großen Umbruch dieser Zeit besorgt sind, müssen daher tief dankbar sein für die große Last und Bürde, die der Staat bei all seinen ungeheuren Aufgaben auch noch mit der Neuordnung der Kirche übernommen hat.

Bis zu der großen Stunde, da die evangelische Kirche des ganzen Reiches ihre neue Verfassung hat, bleiben Akte gegen die wohlgemeinte Absicht des Staates Akte des Ungehorsams, mögen sie kommen, von wem und woher auch immer. Wir rufen die Gemeinden hierdurch auf, sich freudig und tatbereit dem großen Werk der Neuordnung der Kirche, wie es nunmehr eingeleitet ist, lobend, betend, dankend und handelnd zur Verfügung zu stellen.

Wir vertrauen bei unserem Werk auf den allmächtigen Gott. Er segnet die, die aufrichtig Seine Kirche lieben und Seine Kirche wollen. Amen.

*Staatskommissar Jäger:*

Unser Führer, unser Volk und unsere wahre Kirche: Heil!

Ich schließe die Versammlung.



# Literarische Berichte und Anzeigen

## Alte Kirche

Torben Christensen: C. Galerius Valerius Maximinus. Studier over politik og religion i Romerriget 305–13. (Festschrift udgivet af Københavns Universitet in anledning af Hendes Majestæt Dronningens fødselsdag 16. April 1974). Kopenhagen (Bianco Lunos Bogtrykkeri A/S) 1974. 273 S., brosch. ISBN 87 500 1429 3.

Der Kopenhagener Kirchenhistoriker Chr. hat sich die Erfassung einer Herrschergestalt des für die alte Kirche und für den Gang der Kirchengeschichte überhaupt so schicksalsträchtigen, beginnenden vierten Jahrhunderts zum Ziel gesetzt, deren historiographisches Bild auch heute noch wesentlich vom negativen Urteil seiner zeitgenössischen christlichen Kritiker Laktanz und Euseb bestimmt ist. Die kritische Auseinandersetzung mit deren Sicht ist daher ein notwendiges Grundelement der Arbeit, die so auch zu einem instruktiven Spezialbeitrag zum Verständnis dieser beiden Theologen der konstantinischen Wende wird. Seine Urteilsbasis gewinnt Chr. dabei einmal durch sorgfältige Auswertung des übrigen Quellenmaterials sowie durch beständige literar- und quellenkritische Rückfragen an die Darstellung der beiden christlichen Autoren, die auch zu einer Reihe von anhangsweise abgedruckten Exkursen geführt haben („De mortibus persecutorum cap. XVIII – et brudstykke af et politisk kampskrift fra 307“; „En analyse af [Euseb] h. e. IX 1, 1–11“; „Literae Constantini – en rekonstruktion“ [Versuch, den konstantinischen Sinn des Mailänder Abkommens als Selbstzeugnis literarkritisch aus den Licinius-Verlautbarungen zu erheben]; „Maximinus – skrivelse til Sabinus [h. e. IX 9a, 1–9]“; „Maximinus' fuldkomne lov for de kristne [h. e. IX 10, 7–11] og Milanoediktet“); ihnen ist unbedingt noch eine anderweitig veröffentlichte Untersuchung zum sog. Mailänder Edikt beizuordnen (T. Christensen: Det såkaldte Milanoedikt, in Dansk teologisk Tidsskrift 37, 1974, 81–129).

Das dergestalt abgesicherte Bemühen um ein unverstelltes geschichtliches Profil des Maximinus Daia umschließt sachlich seine, im Untertitel eher allzu bescheiden angedeutete als ausgesprochene, weitausgreifende Einzeichnung in den gesamtgeschichtlichen Zusammenhang der Zeit. Dadurch gewinnt die Untersuchung erst recht ihren Wert als weiterführender Beitrag zum besseren Verständnis dieser Wendejahre römischer Kaisergeschichte überhaupt. Dabei zeigt die in nüchterner Sprache analysierende, allerdings zuweilen auch etwas umständliche und von Wiederholungen nicht freie, aber dennoch immer wieder fesselnde Darstellung, wie lohnend in der historischen Arbeit auch auf vielbegangenen Wegen die kritische Entschiedenheit sein kann, sich nicht von vorgegebenen Perspektiven einfangen zu lassen.

Das zeigt sich in vielfältigen Beobachtungen und Hinweisen in der gesamten Studie, gilt aber insbesondere für die Darstellung der beiden Jahre vom Ende des Galerius bis zum Tod Maximins. Eine umsichtige Wertung des Galeriusediktes als primär „ideologisch“, nicht politisch bedingter Manifestation schließt die verdiente Zurückweisung aller Versuche ein, es auf Einflüsse dritterseits (Konstantin, Licinius oder gar Maxentius) zurückzuführen. Seine Auswirkung auf die Religionspolitik Maximins sieht Chr. vor allem darin, daß diese nun ganz ihren eigenen, man könnte sagen „julianschen“, Stil findet, den er in Maximins persönlicher Einstellung wesentlich begründet sieht. In völlig neuem Licht erscheint infolge der kritischen Abkehr von Laktanz, der hier bislang das historiographische Bild entscheidend geprägt hat, die politische Entwicklung des Ostens unmittelbar nach dem Tode des Galerius,



nämlich nicht mehr als von Maximin heraufbeschworene Konfrontation mit Licinius, sondern als reibungsloser Vollzug einer vorweg getroffenen Vereinbarung, eine Sicht, die m. E. in der Tat eine gemäße Einordnung aller beobachtbaren Details bis zur tatsächlichen Konfrontation von 313 ermöglicht. Ebenfalls als Produkt einer auf ein Negativbild Maximins gerichteten Zweckpropaganda vermag Chr. die von Laktanz aufgenommene Behauptung einer Allianz zwischen diesem und Maxentius wahrscheinlich zu machen.

Mit solchem Zurechtrücken überlieferter Vorstellungen gewinnt Chr. zugleich Elemente eines Gesamtbildes, das auch für die Entwicklung des Westens und insbesondere die Geschichte Konstantins kritische Retouchen aufweist. Die Dynamik des Geschehens sieht er hier in Gang gebracht durch ein „Doppelspiel“ Konstantins zwischen Maxentius und Licinius, das in seiner Eigengesetzlichkeit schließlich den riskanten, aber aus diesem Zusammenhang historisch verständlichen Italienfeldzug erzwungen und zugleich die Voraussetzungen seines Gelingens geliefert habe. Vor vollendete Tatsachen gestellt und durch Konstantins weiteres Taktieren verunsichert, ist Licinius auf der Mailänder Konferenz genötigt, sich dessen politischen Direktiven zu unterwerfen, wenn auch in der Ausführung der religionspolitischen Grundsätze unter henotheistisch-heidnischer Umdeutung einer einlinig prochristlichen Programmatik Konstantins. Das provoziert den Angriff Maximins als einen Akt politischer Selbstbehauptung unter den Auspizien der aus der Tetrarchie überkommenen politischen und religiösen Leitideen, die ihn auch unter dem Druck der Niederlage die religionspolitischen Forderungen von Mailand nur unter völliger Ausblendung ihrer konstantinischen Motivation übernehmen lassen; mit seinem Tod sinkt dann auch der Geist der diokletianischen Zeit dahin.

Insgesamt hat Chr. so vermocht, aus umsichtiger Quellenverarbeitung ein vielfach vom gängigen Konsens abweichendes, in sich geschlossenes Bild des Geschehnisablaufes für den behandelten Zeitraum zu entwerfen, wobei das durch den Namen Konstantins angesprochene Element der Diskontinuität besondere Aufmerksamkeit findet. Es ist ein Bild, das sich gewiß noch der Diskussion wird stellen müssen – sie wird im wesentlichen der Frage nach seiner methodischen Absicherung in der Quellenbasis nachzugehen haben –, an dem aber auf jeden Fall eine ernsthafte Beschäftigung mit dem Problemfeld der diokletianisch-konstantinischen Wende nicht wird vorübergehen dürfen.

Lohmar

K. Schäferdiek

Gunther Gottlieb: Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian (= Hypomnemata, Heft 40). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1973. 91 S., kart. DM 18,-.

Gottlieb bemerkt anfangs: „Die Geschichte der Mailänder Kirche seit 380 und der Auseinandersetzung zwischen Ambrosius und den Arianern kann nicht geschrieben werden, wenn nicht vorher erklärt worden ist, wie Ambrosius bei Gratian einflußreich wurde“ (S. 9). Das Thema dieses Bandes ist m. E. von großer Bedeutung, weil das Verhältnis zwischen den beiden großen Figuren, Ambrosius und Gratian, eine zentrale Frage der Kirchenpolitik des ausgehenden 4. Jahrhunderts ist.

G. versucht mit Erfolg in der vorliegenden Habilitationsschrift, die 1971 der Fakultät für Orientalistik und Altertumswissenschaft der Universität Heidelberg vorgelegen hat, aber erst 1973 veröffentlicht wurde, die chronologische Ordnung für die Zeit von 378 bis 380 klarzumachen und das Verhältnis zwischen Ambrosius und Gratian zu schildern. Manches, was bisher als selbstverständlich galt, stellt G. zu Recht in Frage. Es wird mit großer Sorgfalt und Gründlichkeit manche unbelegte Annahme (z. B. die von Von Campenhausen, S. 14; die von Faller, S. 17) analysiert und überzeugend abgelehnt.

Im ersten Kapitel befaßt der Autor sich mit der Lage von Reich und Kirche in den Donauprovinzen anhand von Texten aus *De fide* I und II. Das chronologische Problem wird kurz, aber klar umrissen; dabei werden einige Kriterien für eine neue chronologische Ordnung festgelegt.



Im zweiten Kapitel wird die chronologische Ordnung aufgestellt. Zunächst schafft G. anhand von Texten aus *De fide* und *De spiritu sancto* Klarheit in der Frage, wann und wo das Verhältnis zwischen Ambrosius und Gratian begonnen hat. Palanque und Homes Dudden nahmen an, Gratian habe, bevor er 378 ins Donauland zog, Ambrosius um eine Abhandlung über den Glauben gebeten; diese These setzt voraus, daß Gratian schon 378 ein überzeugter Gläubiger war. G. beweist, diese Annahme ist falsch: vor 380 hat Gratian keine selbständige oder von kirchlicher Seite ihm nahegebrachte Kirchenpolitik betrieben. Daraus folgt eine neue Datierung für die ersten beiden Bücher von *De fide*: also nicht wie bisher (378 oder 379), sondern nach Untersuchung aller bekannten, aber in dieser Frage nicht berücksichtigten Ereignisse ergibt sich, daß sie in das Jahr 380 gehören.

Die Anrede „totius orbis Augustus“ (*De fide* I, 1) wurde von Palanque, Homes Dudden und Faller so ausgelegt, daß Gratian Regent beider Teile des Reichs war; sie bezieht sich also auf die Zeit zwischen dem Tod von Valens und dem Amtsantritt des Theodosius. Die Anrede aber ist auf einen bestimmten Sinn hin festgelegt worden, der falsch ist. Die bisherige Chronologie beruht daher auf falschen Prämissen, die bisherige Argumentation kann man nicht gelten lassen. G. beweist, daß die Anrede eben nicht auf einen bestimmten Sinn festgelegt werden darf, und somit ist sie nicht aufschlußreich für die Chronologie.

Durch weitere Argumentation stellt G. fest, Ambrosius und Gratian haben sich nicht im Sommer oder Herbst 378 in Sirmium getroffen (eine Fallersche Annahme); da Ambrosius den Ort des Treffens nicht erwähnt, nimmt G. an, sie trafen sich in Mailand – es gibt jedoch keinen Beleg für diese Annahme; sie sollte allerdings nicht voreilig abgelehnt werden bevor Beweismaterial für einen anderen Ort entdeckt wird.

Die Beziehung Ambrosius–Gratian wird weiter erhellet durch den Brief Gratians an Ambrosius und dessen Antwort; beide Briefe wurden 380 geschrieben. Im Bezug auf die Briefe werden bisherige Annahmen abgelehnt.

Im dritten und letzten Kapitel analysiert G. ausführlich und gediegen die Gesetzgebung Gratians in Kirchen- und Glaubensangelegenheiten. Die gesetzgebungstechnische Terminologie wird exakt dargestellt, vor allem der Unterschied zwischen *Reskript* und *Edikt*; G. beachtet zu Recht die Unterschiede in seiner Auslegung der relevanten Gesetze. Hervorgehoben wird die Tatsache, daß diese nur gegen eine einzige Häresie (Donatismus) gerichtet sind, und daß die bisherige Interpretation (sie seien als Verbot aller Häresien zu verstehen) nicht gelten darf, gerade wegen der Formulierungen. Man hat versucht, einen Einfluß des Mailänder Bischofs in die Gesetzgebung hineinzulesen, dies ist aber nirgendwo nachzuweisen, da die Gesetze nichts Neues beinhalten: Gratian hat sich an die tolerante Religionspolitik seines Vaters gehalten. G. korrigiert somit die von von Campenhausen, Homes Dudden und Palanque u. a. vertretene Meinung, Gratian strebe die Uniformierung der Kirche an.

Das Buch enthält eine Fülle von zuverlässigen Ergebnissen und korrigiert einige unrichtige Meinungen und Annahmen von bedeutenden Gelehrten. Erfreulich vor allem ist, daß G. in erster Linie von primären Quellen ausgeht in seiner Beweisführung. Kurzum: eine beachtliche Leistung auf knapp 100 Seiten. Das Buch ist ein „Muß“ für Ambrosiusforscher und für die, die sich mit der Kirchengeschichte des 4. Jahrhunderts beschäftigen.

Ein Vorbehalt: das Sachregister hätte ausführlicher sein können.

Bonn

Bruno E. Mulvibill

Paulin de Pella: „Poèmes d'action de grâces et prière“. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Claude Moussy (= Sources Chrétiennes 209). Paris (du Cerf) 1974. 231 S., brosch. FF 69,50.

Gesellschaftlich, politisch und finanziell völlig bankrott, der Armenpflege der Kirche von Marseille anheimgefallen, hinterläßt der 83jährige, hochgebildete aus vornehmstem Hause stammende Diplomat Paulinus – in Pella in Mazedonien als



Sohn des Vikars der Reichsdiozese geboren, als Kind aber schon in die Heimat der Großeltern auf die Latifundien bei Bordeaux zurückgebracht, Großvater war Ausonius, Konsul von 379, Dichter des Mosella-Liedes, Paulin selbst versuchte sich als Diplomat zwischen den Gallo-Römern und den einbrechenden Vandalen, Alanen, Gothen – nichts als 640 Verse. Diese, nicht erst-, aber immerhin zweitklassige Poesie blieb der Nachwelt in zwei Handschriften unbekannter Herkunft erhalten, deren eine noch dazu beim Erstdruck 1579 verloren ging. Die christliche Dichtung gelangte in Besitz eines nicht großen, aber recht wertvollen Edelsteines, denn nach dem Vorbild der Konfessionen des Augustinus waren die hier berichteten Lebensschicksale zu entscheidenden Argumenten für den rechten Glauben an die Vorsehung und zum Lob- und Dankgebet gestaltet worden.

Wilhelm Brandes entdeckte in einer Handschrift des 9. Jh. (Bern 316) einen Text, der dem Erstdruck von Margarin de la Bigne (*Bibliotheca Sanctorum Patrum*, Paris 1579, Bd. 8) entsprach, so daß er eine treffliche Edition für CSEL (16, *Poetae christiani minores*) veranstalten konnte. Philologische Vorschläge von Caspar Barth 1681 in Leipzig und Ludwig Leipziger 1858 in Breslau konnten berücksichtigt bzw. bestätigt werden. Brandes erarbeitete umfassende Prolegomena und Indices. Französische Übersetzungen erschienen 1842 (E. F. Corpet) und 1896 (J. Rocafort), eine englische 1921 (H. G. E. White); der Text von Brandes wurde in den 3. Supplementband zu Migne P. L. 1966 aufgenommen. Die Arbeit der Nachwelt war getan, der Edelstein geschliffen und geziemend neugefaßt. Das nunmehr vorliegende Bändchen der Sources Chrétiennes konnte keine großen Änderungen bringen, leistete aber das, was man nennen kann – man erlaube, im Bilde zu bleiben – „einen Edelstein zum Glänzen zu bringen“. Wir möchten die Arbeit von Prof. Moussy gerade deshalb so hoch schätzen, weil sie schlicht das anfügt, was der großen Edition fehlt – die sachgemäße, umsichtige, liebevolle Auswertung. Diese führte nicht nur zu einer Textverbesserung an etwa 12 Stellen – unter Berücksichtigung der philologischen Literatur z. B. Ch. Müller, *Observationes grammaticae in Paulini Pellaei carmen Eucharisticum*, Berlin 1933, und zur Einbeziehung von ebensoviel Stellen, für welche P. Courcelle (*Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire*, Paris 1963) Augustinusabhängigkeit nachgewiesen hat, sondern zu einem eigenständigen Kommentar, der leicht lesbar ist und viel nützliche Erklärungen zu philologischen, theologischen, historischen Anlässen bietet; der *Index des mots latins erudiés* und der *Index méthodique* zu diesem Kommentar weisen über 200 Namen aus. Der historische Hintergrund wird deutlich: „eine der dramatischsten Episoden der Weltgeschichte“ (E. Stein), aber Paulin war kein Geschichtsfaktor – wer war es schon in diesen menschenverschleißenden Kriegzeiten? Paulin war Schüler Augustins und doch kein Theologe. Häresien lernte er nicht kennen, oder sie waren für ihn kein Problem mehr, als er sich bekehrt hatte. Die Bekehrung erfolgte im 45. Lebensjahre und war mehr eine Reaktivierung des Vorsehungsglaubens; die Bußgesinnung war zwar nicht monastisch, aber doch kirchlich gebunden. Daß Augustin Leitbild war, hat G. Misch zwar nicht übersehen, aber nicht genug erkannt (Geschichte der Autobiographie I). Das augustinische Problem der Gotteserfahrung müßte heute auch über Paulins Eucharisticos erforscht werden. Weitere Aufgaben, die sich lohnen würden: Vergleich mit der Sprache der Vulgata bzw. Itala; sodann Vergleich mit der zeitgenössischen Liturgie.

Siegburg

Rhaban Haacke



## Mittelalter

Festschrift für Walter Schlesinger. Herausgegeben von Helmut Beumann. Band II (= Mitteldeutsche Forschungen 74/II). Köln/Wien (Böhlau) 1974. VI, 514 S., 4 Tafeln, geb. DM 98,-. ISBN 3 412 85074 8.

Anders als der (entsprechend in dieser Zeitschrift auch nicht angezeigte) erste Band der Schlesinger-Festschrift (1973) bringt der hier vorzustellende zweite Band in erster Linie Beiträge von teils mittelbarem, teils unmittelbarem kirchengeschichtlichen Interesse. Ihre sachliche Mitte finden sie, auch wo sie selbst nicht landesgeschichtliche Fragestellungen im engeren Sinn verfolgen, durch thematische Nähe zum landesgeschichtlichen Arbeitsfeld Schlesingers, und mit Ausnahme eines territorial-kirchengeschichtlichen Beitrags zum 19. Jh. sind sie sämtlich der Mediävistik zugeordnet.

*Michael Glocke: Zur Verwandtschaft der Äbtissin Embilt von Milz (S. 1–70)* zeigt, daß es – gegenüber herkömmlicher Annahme weitgehend westlicher Herkunft – Gründe gibt, mit einer Einsässigkeit der ostfränkischen Führungsschicht des 8. Jh. zu rechnen. – Ein sachlicher und methodischer Fortschritt in einer leidigen Frage der Bonifatiusforschung gelingt *Kurt-Ulrich Jäschke: Die Gründungszeit der mitteldeutschen Bistümer und das Jahr des Concilium Germanicum (S. 71–136)*; er zeigt, daß die beiden chronologischen Fragen zu entkoppeln sind, und kann so die Spätdatierung des Germanicum bei gleichzeitigem Frühansatz der Gründung von Würzburg, Bûrburg und Erfurt festigen; zugleich weist er auf, daß dieser Frühansatz der Bistumsgründungen nicht a priori einen Deutungszwang im Sinne notwendiger Unterstellung antilandeskirchlicher Tendenz einschließen muß. – Im gleichen sachlich-zeitlichen Umfeld bewegt sich *Gerhard Pfeiffer: Erfurt oder Eichstätt? Zur Biographie des Bischofs Willibald (S. 137–161)*; er schließt mit einem Hinweis auf den hypothetischen Charakter unseres Geschichtsbildes, dürfte aber durchaus auch einen Fortschritt zu seiner Verobjektivierung im Detail erzielt haben, wenn er wahrscheinlich macht, daß Willibald für das alsbald wieder aufgegebene Erfurt geweiht wurde, dann aber als Klosterbischof in seinem Eigenkloster Eichstätt gewirkt habe, dessen Klosterbezirk sich erst unter seinem Nachfolger zu einer im 9. Jh. konsolidierten Diözese entwickelt. – Wie eng die Grenzen der Erkenntnismöglichkeiten einer Ermittlung kleinräumlicher Kontinuitäten im Mittelalter gezogen sind, weist *Waldemar Kûther: Lupnitz. Fiskus – Villa – Gau – Mark – Wildbann (S. 162–237)* anhand des urkundlichen Materials zum Raum Lupnitz (Kreis Eisenach) auf.

Ein zweiter Komplex von Beiträgen ist Fragen der ottonischen Zeit gewidmet. Der Herausgeber selbst steuert eine quellenkritische Analyse bei zur Erhellung des Kausalzusammenhangs zwischen der Errichtung von Magdeburg und Merseburg und der Selbstdeutung, die Otto d. Gr. seinem Ungarnsieg gibt (*Helmut Beumann: Laurentius und Mauritius. Zu den missionspolitischen Folgen des Ungarnsieges Ottos des Großen [S. 238–275]*). – Über den Aufweis einer Abhängigkeit Adalberts von Magdeburg von Luidprand von Cremona arbeitet *Karl Hauck: Erzbischof Adalbert von Magdeburg als Geschichtsschreiber (S. 276–353)* das ideologische („geschichtstheologische“) Profil Adalberts als Propagators ottonischen Gottesgnadentums heraus; exkursartig wird dabei die Identität der hlg. Lanze der Wiener Reichsinsignien mit der von Luidprand beschriebenen untermauert; dazu gehört auch ein als Anhang mitgeteilter *Vorläufiger Bericht zur heiligen Lanze von H. Malissa* über eine mikrochemische Analyse des Wiener Stücks (S. 345–352). – Mit Formen der literarischen Indienstnahme eines mehrfach auftretenden „Kriegslistmotivs“ – hinterlistige Ausnützung vereinbarter Friedensverhandlungen zum bewaffneten Überfall auf den unbewaffneten Verhandlungspartner – in der Wenzelslegende Kristians und der Reimchronik Dalimils einerseits sowie bei Nennius, Rudolf von Fulda und Widukind von Corvey andererseits beschäftigt sich *František Graus: Böhmen und Altsachsen. Zum Funktionswandel einer Sagenerzählung (S. 354–365)*. – Gewiß einen methodischen Fortschritt in der Frage nach der Lokalisierung des Lutizenheiligtums



Rethra erzielt *Roderich Schmidt: Rethra. Das Heiligtum der Lutizen als Heiden-Metropole* (S. 366–394) mit einer Analyse der Ortsbeschreibungen bei Thietmar und Adam von Bremen, die aufweist, daß man es in ihren Details zu tun hat mit symbolhafter Gestaltung, die auf programmatische Antithetik des Erzbistums Magdeburg und der „Heidenmetropole“ Rethra abzielt. – Einen Gewinn an Differenzierung in der Betrachtung der gewaltsamen Christianisierung der Westslawen bringt *Friedrich Lotter: Bemerkungen zur Christianisierung der Abodriten* (S. 395–442); er geht den Zusammenhängen von Heidenkriegsvorstellungen, deutscher Kolonisation, Christianisierung und kultureller Assimilation nach und zeigt, daß die Alternative „Tod oder Taufe“ als vorgebliche Leitidee ein Mißverständnis ist, von vorne herein bestimmend vielmehr das Ziel der Errichtung einer christlichen Herrschaftsstruktur gewesen sei: nicht ideologischer Fanatismus, sondern eine charakteristische Erscheinungsform der herrschaftlichen Selbstdarstellung mittelalterlichen Kirchentums tritt uns somit in den Geschehnissen entgegen.

Dem späten Mittelalter gelten zwei Beiträge. *Hermann Heimpel: Der verketzerte Matthäus von Krakau* (S. 443–455) gibt eine methodisch-inhaltliche Analyse der Apologie des Matthäus von 1405 und zeigt den politischen Kontext seiner reformerischen Kirchenkritik auf. – Eine eigene frühere Untersuchung (Zur Ketzergeschichte der Mark Brandenburg und Pommerns vornehmlich im 14. Jh.: Jb. f. Gesch. Mittel- u. Ostdeutschlands 16/7, 1968, 50 ff.) führt *Dietrich Kurze: Märkische Waldenser und Böhmisches Brüder. Zur brandenburgischen Ketzergeschichte und ihrer Nachwirkung im 15. und 16. Jahrhundert* (S. 456–502) fort; anhand neuen oder bislang unbeachteten Materials weist er den kontinuierlichen Weiterbestand des märkischen Waldensertums im 15. Jh. nach und verfolgt seine Beziehungen zur Brüderunität bis zum Aufgehen in dieser. – In die Neuzeit führt dann abschließend *Martin Schmidt: Carl Friedrich Gottlieb Stöckhardt (1807–1834) und seine Bedeutung für die sächsische Erweckungsbewegung* (S. 503–514), der allerdings den Nachweis der behaupteten Bedeutung Stöckhardts – er vergleicht ihn mit Löhle und Blumhardt! – aus seiner Wirkung letztlich schuldig bleibt.

Lohmar

K. Schäferdiek

J. N. Bakhuizen van den Brink (Hsg.): *Ratramnus, De corpore et sanguine Domini* (= Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van wetenschappen, afd. Letterkunde nieuwe reeks, deel 87). Amsterdam-London (North-Holland Publishing Company) 1974. 160 S., kart. FM 60,-.

Als vor 20 Jahren die 1. Auflage der ersten textkritischen Edition des vielumstrittenen Werkes erschien, widmete ihr H. Weisweiler in *Scholastik* 30 (1955) S. 403–405 eine sehr gute Rezension. B. hatte damals die Hs. aus der Abtei Lobbes (9. Jh.) als beste erkannt und seiner Ausgabe zugrunde gelegt. Inzwischen entdeckten B. Bischoff, München, und M. Bishop, Cambridge, daß der Kodex aus dem Skriptorium von Alt-Korvey (Corbie bei Amiens), dem Heimatkloster des Ratramnus, stammt und noch zu dessen Lebzeiten geschrieben sein muß. B. tat recht daran, jetzt eine Facsimile-nahe Ausgabe zu veranstalten. Die Beschreibung der Lobbes-Hs. wurde gründlich ergänzt (36–38); die Beschreibungen der anderen Hss. – leider nur 7 erhalten – wurden beibehalten. Meisterlich gestaltet, aber auch ungewöhnlich ergiebig ist die Geschichte der (13) Editionen, denen der Editor die ganze 2. Hälfte seines Buches widmet. Der verdiente Leidener Historiker erzählt behutsam und tolerant die Geschichte eines mittelalterlichen theologischen Traktates, der wie kein anderer so wechselhaft, sozusagen tragisch, ja unbedingt grotesk be- und verurteilt worden ist. Als angeblich von Scotus Eriugena stammend wurde er mit Berengar, der sich im 2. Abendmahlsstreit auf ihn berief, verurteilt, so daß die späteren Drucke selbstverständlich auf den Index kamen. Die Kölner Humanisten besorgten die ersten Drucke, das Luthertum hatte kein Interesse an dem Buch, umso mehr die Calvinisten, so daß die Sage aufkam, es sei eine Erfindung des Calvinismus. Mabilon erst machte der Sage ein Ende, als er den Kodex von Lobbes mit dem Namen des Ratramnus auffand, was zur Pariser Edition durch Boileau (1712) führte, die



schließlich im Migne abgedruckt wurde (PL 121). Aber trotz des umfangreichen Kommentars, mit dem Boileau die Orthodoxie des Ratramnus beweisen wollte, blieb „die Beurteilung der Eucharistielehre des R. nach wie vor geteilt“ (J. Geiselmann in: Tübinger theol. Quartalschr. 110 (1929) S. 67. Schuld daran ist nicht einmal so sehr die mangelhafte Edition Boileaus mit ihren noch mangelhafteren Nachdrucken, von denen die von B. erarbeitete Edition sich so vorteilhaft abhebt: wer wagte es von sich aus, *haec in nec* (52, 10), *non enim in nonne* (56, 15), *intelliget in intellige*, *idem in id est* (57, 11; 58, 29; 65, 25 also gleich dreimal), *unde in inde* (63, 28); *sit in fit* (66, 12), *voluit in valuit* zu korrigieren und ausgefallene Worte wie *panis* und *et existit* (67, 1; 68, 22) zu ergänzen? Nachgerade berühmt wurde ein als *non* zu lesendes *nunc* (53, 18): *quod semel fecit, non* (also nicht *nunc*) *cotidie frequentat*. Noch 1952 verstieg sich rettungslos ein sonst tüchtiger Theologe, indem er sich von dem *semel* fixieren ließ. (NB ein Trost für Editoren gegenüber der nicht seltenen Behauptung, der Mignetext sei doch im allgemeinen ausreichend!) – Merkwürdigerweise akzeptiert B. ein u. E. überflüssiges *non* (48, 20), das Boileau gegen alle Hss. hinzugefügt hat. Der tiefere Grund der immer wiederkehrenden Ablehnung ist eher zu suchen bei der Verständnislosigkeit für Begriffsänderungen schon bei den Zeitgenossen des Ratramnus, z. B. Paschasius Radbertus, sodann bei der Ketzerriechelei bzw. der starren Sorge um die Orthodoxie in der Reformationszeit, und schließlich bei der engen Sicht der Dogmenhistoriker, die alles auf System hin bewerten müssen. Zwar sprachen ihn wie B. auch J. F. Fahey (The Eucharistic Teaching of R., Mundelein 1951), C. Gloz (La dottrina del la conversione eucaristica in Paschasio Radberto e R., Palermo 1945), wie auch Weisweiler a.a.O. – diese Literatur hat B. nicht einbezogen – von der Häresie frei, die J. Geiselmann nicht negieren zu können glaubte (a.a.O.), doch begegnen wir der Auffassung Geiselmanns bei B. Neunheuser im „Handbuch der Dogmengeschichte“, Freiburg 1963 IV, 4b S. 17, und jüngst noch bei A. Härdelin (Aqua et vini mysterium in Liturgiewiss. Quellen u. Forschungen 57, Münster 1973, S. 11 f.). Die frühmittelalterliche Abendmahlstheologie sah sich vor das Problem gestellt, wie sich der sakramentale Herrenleib der Eucharistie zum historischen verhalte. Gegen die Identitätstheorie eines Radbert habe sich der Lösungsversuch des Ratramnus – und mit ihm des Hraban – gestellt, der den Unterschied vom sakramentalen und historischen Herrenleib derart betone, daß nicht mehr bloß die Annahme der verschiedenen Erscheinungsweisen des seines Wesens nach einen Leibes, sondern der Verschiedenheit von zwei Wesen in der Konsequenz seines Denkens liege (Geiselmann). Ein übersteigter Realismus auf der einen, ein extremer Symbolismus auf der anderen Seite, das war das Feindbild für den sog. ersten Abendmahlsstreit. Gegen diese Verfilzung hilft nur eine ruhige Lektüre der Traktate selbst. Auch von dem des Radbert liegt ja eine sehr gute Edition jetzt vor: B. Paulus (ed.), *Paschasius Radbertus De corpore et sanguine Domini* in: *Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis* 16, Turnhout 1969. Allerdings muß man dem Ratramnus das Recht auf eigenwillige Terminologie lassen, zumal er genau sagt und oft wiederholt, was er unter *veritas*, *figura*, *species*, *virtus* versteht. Und entsprechend wenig darf man manche seiner Schriftbeweise pressen, muß sie vielmehr als Analogieschlüsse entschärfen, z. B. wenn er 1 Kor. 10, 1–4 auf eine Identität der Sakramente des Alten und Neuen Bundes hin interpretiert. Radbert gilt als Hauptgegner; aber an nur einer Stelle erscheint in seiner Epistola ad Fredugardum ein Zitat, das wörtlich zu bezeichnen ist: *Corpus quod misterium Dei dicitur non est corporale sed spiritale, quodsi spiritale, iam non visibile neque palpabile*. Radbert müßte nun, um dem Ratramnus gerecht zu werden, *corporale* mit „sinnenfällige Realität“ übersetzen, weiß aber anscheinend nichts von diesem Begriff, weshalb J. Ernst entschuldigend annimmt, Radbert habe den Traktat des Ratramnus nicht gelesen und nur vom Hörensagen zitiert (Die Lehre des hl. Paschasius Radbertus von der Eucharistie, Freiburg 1896, S. 129 – übrigens immer noch eine sehr lesenswerte Studie!), und baut ihn sich zum Gegner auf. Radbert läßt ihn sagen: Jeder Körper ist betastbar und sichtbar. Der eucharistische Leib kann aber nicht gesehen und nicht betastet werden, ist also kein Körper. Ist er kein Körper,



so ist die Eucharistie nur Bild des Leibes Christi, nicht aber der wirkliche Leib, den Maria geboren (CCCM 16 S. 161). Folgerichtig erkannte Rabbert auf Leugnung der realen Präsenz und „wiederlegte“ die so verstandene Sentenz des Ratramnus als einen Irrtum.

Wenn man zugibt – und es gibt heute wohl keinen Grund mehr, es nicht zu tun –, daß Ratramnus in der Lehre von der realen Präsenz und der Transsubstantiation inhaltlich ganz mit Paschasius Radbertus übereinstimmt, sollte nicht mehr von einem oder von einem ersten Abendmahlsstreit die Rede sein. Vielmehr sollte es als Verdienst gelten, wenn Hraban das Problem der Identität in den Vordergrund rückte, und wenn Ratramnus es geistvoll behandelte. Daß 200 Jahre später sich Berengar oder noch später einige Reformatoren auf ihn berufen, sollte als Mißverständnis gekennzeichnet werden. Beide Traktate gehören zu den klassischen Werken der Eucharistielehre – die schönen Editionen werden diesem Anspruch gerecht –; hier lastet noch nicht die spätere Engführung der Probleme, vielmehr gibt es erstaunliche Hinweise auf die spätere Lehre des Thomas von der *res tantum* zu entdecken. Ein weiteres noch macht ihren hohen Wert aus, was über den Streitsätzen gänzlich vergessen wurde: wir haben vor uns die erste große Sammlung des reichen Materials der Kirchenväter zur Eucharistielehre, und das weithin geglückte Bemühen, die Differenzen auszugleichen, die zerstreuten und vereinzelter Aussagen zu einem geordneten Ganzen zu vereinigen, wenn es auch nur zu Ansätzen einer spekulativen Entfaltung kommen konnte. Leichter lesbar machte den Text ein Großschreiben der Eigennahmen. Druckfehler sind anscheinend unvermeidbar, stören aber nicht; nur *Pasachasius* (142) und *Pasachsins* (144) fallen ins Auge.

Siegburg

Rhaban Haacke

Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049–1122). Atti della quarta Settimana internazionale di studio, Mendola, 23–29 agosto 1968 (= Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore, Contributi serie terza, Varia 7, Miscellanea del Centro di studi medioevali VI). Milano (Vita e Pensiero) 1971. XVI, 541 S., br.

Réginald Grégoire, „Le Mont-Cassin dans la réforme de l'église de 1049 à 1122“ (S. 21–44), bietet ein wertloses Gewimmel von vielfach falschen Fakten, ohne Kritik, ohne Kenntnis wichtiger Quellen und wichtiger Sekundärliteratur: die *Historia Normannorum* des Amatus, die Bände 8 und 9 der *Italia Pontificia*, die Forschungen von Leccisotti, Bloch, Willard, Wühr, Ganzer, Meyvaert, Klewitz usw. scheinen für Grégoire, der seine Inspiration offenbar aus A. Fliche's veraltetem Werk bezieht, nicht zu existieren. – Joachim Wollasch, „Die Wahl des Papstes Nikolaus II.“ (S. 54–73), erschließt aus dem Totenbuch von Marcigny und anderen Quellen, daß Stephan IX. und Nikolaus II. cluniazensische Mönche gewesen seien und die Wahl des zweiten Papstes unter cluniazensischem Einfluß erfolgt sei. Dieser These ist bereits D. Hägermann in dieser Zs. 81 (1970) 352 ff. entgegengetreten. Zu klären ist noch, ob alle, die in dem genannten Nekrolog unter der Rubrik „nostre congregationis monachi“ eingetragen sind, wirklich Professoren Clunys gewesen sind. – Raoul Manselli, „Certosini e cisterciensi“ (S. 79–104), untersucht, inwieweit die beiden Orden den religiösen Anforderungen der Zeit entsprachen. Bruno von Köln zeigt kein Verständnis für die Wanderprediger, und unter Guido I., der von Herbergspflicht und Armenunterstützung wenig wissen wollte, wird die Charteuse so organisiert, daß zwar einige wenige dort einem hohen Ideal leben konnten, aber nicht in wirklicher Armut. Ähnlich scheiterten die Zisterzienser, die zunächst die Einöde aufsuchten, dann jedoch ihre wirtschaftlichen Erfolge soweit ausdehnten, daß sie – um mit Walter Map zu sprechen – eine „Einsamkeit“ auch dort herstellten, wo ursprünglich eine volkreiche Gegend gewesen war. – Giovanni Tabacco, „Vescovi e monasteri“ (S. 105–123), zeigt am Beispiel rheinischer Diözesen und des Bistums Arezzo, daß Bischöfe und Klöster auch im Zeitalter der Kirchenreform nicht unbedingt in Gegensatz zueinander gestanden haben, sondern daß ein Bischof ebenso gut die Klöster auf seine Art fördern konnte, um dadurch sein Bistum besser auszu-



bauen (Anno von Köln und Siegburg!). – Christopher Brooke, „Princes and Kings as Patrons of Monasteries. Normandy and England“ (S. 125–144), bespricht die Klostergründungen der englischen Könige an Hand ausgewählter Beispiele. Für Wilhelm den Eroberer sind Saint-Etienne und die Trinité in Caen sowie die Battle Abbey charakteristisch; der sonst so wenig fromme Wilhelm Rufus interessierte sich immerhin für die beiden letzteren, so daß er sie weiter förderte; Heinrich I. unterstützte Cluny und gründete Reading nach cluniazensischem Vorbild; und in ähnlichem Sinn wurde Faversham von Stephan von Blois gestiftet, unter dem sich im übrigen die Zisterzienser in England ausbreiteten. Die enorme Größe der normannischen Kirchenbauten auf der Insel erklärt Brooke einerseits aus dem Wunsch der Eroberer, die einheimische Bevölkerung zu beeindrucken, andererseits aus dem Umstand, daß sich die Laienmassen zu den hohen Kirchenfesten, besonders zu Pfingsten, in diesen Räumen versammelten. – Jerzy Kloczowski, „La vie monastique en Pologne et en Bohême aux XI–XII siècles (jusqu'à la moitié du XII siècle)“ (S. 153 bis 169). Da das Mönchtum in Böhmen und Polen sich mit Hilfe der Herrscher erst langsam im 11. Jh. ausbreitet, ist auf diesem Missionsboden im Zeitalter des Investiturstreits von Reform- und Freiheitsbestrebungen nichts zu spüren. – Réginald Grégoire, „La place de la pauvreté dans la conception et la pratique de la vie monastique médiévale latine“ (S. 173–192), begnügt sich mit ungeordneten und nicht richtig durchdachten Hinweisen auf das Problem der Armut im Kloster. – Michel Mollat, „Les moines et les pauvres. XI<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècles“ (S. 193–215), beschreibt das Leben der Armen im Bereich des Klosters, die liturgischen und materiellen Leistungen der Mönche zugunsten der Armen und bestimmt die gesellschaftliche Funktion der klösterlichen Armenpflege; die Häresien – so schließt er – seien jedenfalls nicht deshalb entstanden, weil die Mönche in jener Hinsicht zu wenig getan hätten. – Anselme Dimier, „Trois quarts de siècle d'intense activité sur les chantiers de construction monastiques. De l'avènement de Léon IX à la mort de Calixte II“ (S. 226–252): eine sinnlose Aneinanderreihung von Baudaten und ähnlichen Informationen, welche großenteils allbekannt, nicht selten falsch sind. – Gilles Gerard Meersseman, „Teologia monastica e riforma ecclesiastica da Leone IX (1049) a Callisto II († 1124)“ (S. 256–270), bezweifelt in scharfsinniger Polemik gegen J. Leclercq, daß es in dem betrachteten Zeitraum eine spezifisch monastische Theologie gegeben hat. – Jean Leclercq, „L'historiographie monastique de Léon IX à Calixte II“ (S. 271–302), will zeigen, wie die Geschichtswerke praktisch entstanden sind (Sammeln von Quellen und Nachrichten, Veränderungen im Autograph usw.) und aus welchen Motiven man damals Geschichte schrieb. Tatsächlich bietet er nur ein unverdauliches Gemisch willkürlich zusammengestellter Fakten und versteigt sich gelegentlich zu solchem Unsinn wie „Lambert de Hersfeld combat pour la politique de Henri IV“ (S. 296). – Giles Constable, „Monastic possession of churches and ‚spiritualia‘ in the age of reform“ (S. 304–331), behandelt die große Streitfrage, ob Mönche Schenkungen von kirchlichen Einkünften annehmen dürfen (also Zehnten, Einkünfte aus Kirchen und von Altären, oblationes, Begräbnisgebühren, Meßstiftungen und dergleichen). Obwohl während des Investiturstreits die Tendenz aufkam, den Besitz dieser Dinge den Mönchen zu verbieten oder ihn wenigstens einzuschränken, haben selbst die Reformorden (wie die Zisterzienser) schließlich in der einen oder anderen Form dem Besitzstreben und dem Verlangen nach Besitzsicherung nachgegeben. – Georges Duby, „Le monachisme et l'économie rurale“ (S. 336–349), möchte zeigen, daß in der Klosterwirtschaft eine Tendenz zur Geldwirtschaft enthalten gewesen sei. Er geht dabei von der Annahme aus, daß die Mönche sich ihre Kleidung nur über den Markt hätten beschaffen können, anstatt daß er erwägt, ob zu den Abgaben der Klosterinsassen nicht auch Tücher gehört haben. Die spätere Entwicklung führte im 12. Jh. die Cluniazenser in eine Krise, die Zisterzienser dagegen „vers la prospérité monétaire“, welche ihrerseits das asketische Ideal fragwürdig erscheinen ließ. – Raymund Kottje, „Klosterbibliotheken und monastische Kultur in der 2. Hälfte des 11. Jhs.“ (S. 351–372). Aus den erhaltenen Handschriften und mehr noch aus den Bibliothekskatalogen geht hervor, daß die Klöster der



Gorzer Richtung „den römischen heidnischen Autoren im allgemeinen unbefangener gegenüberstanden als die Kluniazenser“ und Hirsauer. – Aus den Ausführungen von Gregorio Penco, „Il movimento di Fruttuaria e la riforma gregoriana“ (S. 385–395), muß man wohl herauslesen, daß Fruttuaria in der 2. Hälfte des 11. Jhs. kaum mehr als lokale Bedeutung in Piemont gehabt hat. Penco behauptet, Heinrich III. habe durch die Privilegierung von S. Stefano di Ivrea ein Gegengewicht gegen Fruttuaria schaffen wollen, doch leuchtet das nicht recht ein. – Wilhelm Kurze, „Zur Geschichte Camaldolis im Zeitalter der Reform“ (S. 399–415), beschreibt den Aufstieg und die Entwicklung des Camaldulenser Klosterverbands in der 2. Hälfte des 11. und zu Beginn des 12. Jhs., als vor allem in der Toskana und in Sardinien zahlreiche Klöster der Gründung des heiligen Romuald übertragen wurden. Bemerkenswert ist, daß die Schenker auch nach der Übergabe ihrer Kirchen an Camaldoli vielfach einen Teil ihrer Eigenkirchenrechte behielten. Der Prior von Camaldoli wurde von den „Äbten, Prioren und Eremiten der Kongregation“ gewählt und setzte seinerseits die Äbte, Prioren und Brüder in den Dependancen ein. Im 12. Jh. kommt es dann allerdings dazu, daß im Falle des abhängigen Klosters Vivo der dortige Prior von den Angehörigen allein dieser Gemeinschaft gewählt werden konnte. – Józef Plocka, „La plus ancienne histoire de l'abbaye des bénédictins à Mogilno en Grande-Pologne“ (S. 416–422): Skizze der Anfänge dieser Abtei, die um 1065 von Mönchen aus Niederaltaich und Bamberg gegründet worden sein soll. – Ovidio Capitani, „Imperatori e monasteri in Italia centro-settentrionale (1049–1085)“ (S. 423–498), analysiert die Kaiserurkunden für die genannten Klöster, stellt die entsprechenden Papsturkunden daneben, konstatiert regionale Unterschiede und versucht, fallweise die Stellung der Klöster zu Kaisertum, Papsttum und Episkopat zu definieren. – Insgesamt hinterläßt der Kongreßband, obwohl einige Beiträge recht lesenswert sind, einen eher dürrigen Eindruck, zumal wenn man bedenkt, wie wenig Erhellendes etwa über Cluny und Hirsau, über Montecassino und La Cava oder auch über die Beziehungen des Reformpapsttums zu den Klöstern hier zu finden ist.

Göttingen

Hartmut Hoffmann

Jean-Baptiste Molin et Protais Mutembe: *Le rituel du mariage en France du XIIe au XVIe siècle*. Préface par Pierre-Marie Gy (= *Théologie historique*, 26). Paris (Beauchesne) 1974. 348 S., kart. FF 75,-.

Il y a deux décennies, le chercheur qui s'intéressait à l'histoire du rituel du mariage avait de la peine à trouver une documentation appropriée. A part l'ouvrage de Freisen (*Das Eheschließungsrecht in Spanien, Großbritannien und Irland und Skandinavien* . . ., Paderborn, 1918–1919, 2 Bde.), il n'existait pas de travail de quelque envergure sur le sujet. Personnellement, nous avons fait l'expérience de cette pénurie; voulant comparer le rituel de la consécration des vierges à celui du mariage, nous avons dû nous livrer à des recherches de première main pour compenser cette absence de travaux sur l'évolution du rituel du mariage (cf. R. Metz, *La consécration des vierges* . . ., Paris, 1954, p. 362–410). Peu de temps après l'impression de notre travail, les revues spécialisées signalaient l'étude que Korbinian Ritzer avait consacrée au rituel du mariage chrétien du Ier au XIe siècle; mais cette étude n'était tout d'abord accessible qu'à un public très restreint, puisqu'elle n'existait que sous forme d'exemplaire ronéotypé. Quelques années plus tard, en 1962, l'impression du travail de Ritzer et même sa traduction en d'autres langues, en français notamment (en 1970), en ont assuré une large diffusion. Ce travail, qui s'arrêtait au XIe siècle, vient d'être continué du XIIe au XVIe siècle par J.-B. Molin et P. Mutembe. Bien que la recherche réalisée par ces deux auteurs soit restreinte à la France, elle présente un intérêt certain pour les autres pays, ne fut-ce qu'à titre de référence et de comparaison.

La documentation sur laquelle s'appuient les auteurs de cette recherche est constituée par un nombre imposant d'*ordines* du mariage, dont beaucoup sont encore manuscrits. La liste des rituels dépouillés est particulièrement longue pour le XVIe siècle (p. 12–23): pour cette période, le dépouillement a été fait de façon



systématique pour l'ensemble de la France, si bien qu'il a été possible de suivre à la trace les pratiques en usage dans les différentes provinces ecclésiastiques. Pour les siècles précédents (XIIe, XIIIe, XIVe et XVe), les auteurs ont dû se contenter d'un nombre plus restreint de rituels, car le dépouillement complet des *ordines* manuscrits n'a été réalisé, en attendant, que pour la province de Sens; pour les autres provinces, seuls quelques sondages ont été effectués, mais les textes analysés sont assez significatifs pour permettre d'aboutir à des conclusions suffisamment étayées. Une vingtaine de ces *ordines* ont été publiés à la fin du volume, sous forme d'annexes (p. 283-318); les auteurs ont choisi, pour cette publication en annexe, différents types de rituels (type de survivance wisigothique pure, type normand, type complet à donation passive, type complet à donation active du Nord, type complet à donation active du Midi et autres), illustrant ainsi la diversité des usages. C'est donc sur un large éventail de rituels que les deux auteurs ont entrepris leur enquête; les résultats auxquels ils parviennent, sont fort instructifs.

L'élément le plus marquant pour la période étudiée est la diversité des pratiques, qui contraste singulièrement avec l'uniformité et le nivellement général dont nous sommes les témoins à l'époque contemporaine dans tous les domaines. Certes, depuis le concile de Vatican II, on constate, du moins dans l'Eglise catholique, un certain retour aux particularités locales pour le cérémonial du mariage; mais il ne s'agit que de timides essais, dont les résultats ne peuvent être comparés à la multiplicité et à la variété des rituels que l'on trouve du XIIe au XVIe siècle, d'une région à l'autre, quelquefois d'un diocèse à l'autre.

Comme on le sait, l'usage romain très sobre ne connaissait pratiquement, pour la liturgie du mariage, que la *velatio nuptialis*, qui avait lieu au cours d'une célébration eucharistique avant la communion. Avec Charlemagne, la liturgie romaine pénétra en Gaule et, avec elle, le cérémonial romain du mariage. Aux XIe et XIIe siècles nous assistons à une étape importante dans l'histoire du rituel du mariage: les parties profanes de la célébration du mariage, dans lesquelles le prêtre n'intervenait que rarement ici ou là, vont trouver leur place dans l'action liturgique; elles feront désormais partie intégrante du rituel. C'est l'histoire de cette intégration et donc l'évolution de l'*ordo* du mariage, telles qu'elles apparaissent à travers les textes liturgiques entre le XIIe et le XVIe siècle que décrivent, avec une grande minutie, MM. Molin et Mutembe.

En parcourant les *ordines* du XIIe siècle, on constate un fait nouveau: l'apparition d'une cérémonie religieuse avant la messe de mariage. Cette cérémonie a lieu devant la porte de l'église. Elle comprend divers éléments: le prêtre vérifie la conformité de l'union aux prescriptions canoniques, il assiste à la remise de l'épouse avec tous ses usages traditionnels, il bénit l'anneau que l'époux met ensuite au doigt de la femme, et il procède à une première bénédiction des nouveaux mariés. Cette bénédiction constitue une sorte de transition entre la cérémonie à l'extérieur de l'église et la messe de mariage. Dans l'état actuel de la documentation, il est difficile de préciser la région où cette sacralisation des rites profanes du mariage — certains diraient, de nos jours, cette "récupération" des rites profanes — a fait sa première apparition: on hésite entre l'Angleterre et le Nord de la France. Une chose est certaine: le nouveau rite liturgique avant la messe prend vite place dans les divers pontificaux romains, missels et rituels que l'on trouve dans les provinces ecclésiastiques situées au Nord de la Loire, et même hors de France, comme à Hambourg, et cela dès avant la fin du XIIe siècle. De là, le nouveau rite nuptial anglo-normand précédant la messe pénètre dans le Midi de la France, où il se mêle aux usages d'origine wisigothique, qui apparaissent surtout pour la bénédiction de l'anneau et les cadeaux de mariage. Mais, dans le Midi, le nouveau rite comprend une particularité par rapport à celui qui est en usage dans le Nord: tandis que dans le Nord la cérémonie a lieu à l'extérieur de l'église, devant la porte, dans le Midi elle se fera à l'intérieur de l'église, devant l'autel, mais toujours avant la messe. Tout en gardant cette particularité, les rituels méridionaux



commencent donc très tôt à se contaminer d'éléments venus du Nord. Ainsi, à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, nous sommes en présence de deux rituels nuptiaux: le rituel du Nord et le rituel du Midi. Mais il ne faudrait pas s'imaginer qu'il y ait un rituel uniforme du Nord et un rituel uniforme du Midi. Chaque diocèse a ses usages, qui peuvent même connaître des divergences paroissiales. En outre, on trouve dans le Midi de multiples influences du Nord et dans le Nord, quelques influences du Midi. Toujours est-il que c'est sur ce fond commun, différencié dans ses applications régionales ou diocésaines, qu'une évolution apparaît du XIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle. Les deux éléments les plus marquants de cette évolution paraissent être les suivants: tout d'abord la substitution du prêtre au père de famille pour remettre l'épouse à l'époux, ensuite la mise en valeur du rôle des époux. Bref, dans les grandes lignes, c'est dans cette direction que le cérémonial du mariage évoluera jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle. Le rituel romain de 1614 fixera ou, plus exactement, figera pour trois siècles et demi la liturgie du mariage dans une sobriété de formes, qui ne laissera plus guère de place à l'imagination créative, ni aux particularités locales.

Le lecteur trouvera dans l'étude de MM. Molin et Mutembe de nombreux détails sur les différents éléments du rite matrimonial: la vérification de la liberté des consentements, la bénédiction de l'anneau, des arrhes et de la charte nuptiale, la remise de l'anneau, la remise des deniers, la bénédiction de la chambre nuptiale etc. C'est pourquoi cette étude n'intéresse pas seulement l'historien du culte, mais aussi l'historien des institutions en général et même du folklore. Il va sans dire que des recherches effectuées dans des archives locales permettront de découvrir des rituels inconnus des auteurs de cette étude et d'apporter, de la sorte, quelques rectificatifs et précisions aux allégations que l'on trouve dans ce travail; mais, à notre avis, ces compléments d'information ne modifieront pas le tableau général qui se dégage de cet excellent essai de synthèse.

*Strasbourg*

*René Metz*

Gerd Zimmermann: *Ordensleben und Lebensstandard. Die Cura corporis in den Ordensvorschriften des abendländischen Hochmittelalters*. 1. Teil: Darstellung. 2. Teil: Texte und Erläuterungen (= Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 32). Münster (Aschendorff) 1973. XVI, 577 S., kart. DM 98,-.

Vom standesgemäßen Leben der Mönche, hauptsächlich in ihrem Jahrhundert (1050–1150) werden uns tausend Einzelheiten mitgeteilt, für jeden Leser sicherlich viel Ungewußtes darunter. Die Quellenlage ist günstig, man spürt den Antrieb aus dem *Corpus Consuetudinum Monasticarum* Hallingers und seiner Mitarbeiter, da ist wohl nichts vergessen. „Nicht besprochen werden“ – so zieht einleitend der Verf. sich selbst Grenzen – „jene auch mit der cura corporis zusammenhängenden Erscheinungen und Angelegenheiten, die zu weit in andere Bereiche hineinführen und dementsprechend ohne Einbeziehung anderer Quellen nicht zu erörtern sind. Hierzu gehören: 1. Die asketischen Sonderübungen, z. B. Geißelungen, Zurückziehung in die Einsamkeit bei strengster Kasteiung usw. . . 2. Die Fragen des Sexuellen. 3. Die Bestrafungen (1 n. 2). Wir erfahren immerhin, was immer die Quellen nur hergeben, bis ins letzte Detail: Ernährung, Bekleidung, Hygiene, Erholung, Krankenpflege, jedesmal ein ganzes Kapitel. In Summarienform wird man im 2. Teil in die Quellenkunde eingeführt, noch weit über das Thema hinaus. Von hohem Wert schätzen wir das Sachregister mit ca. 500 Stichworten. Weil die ausgewerteten Quellen“ zunächst theoretische Erörterungen und Vorschriften, die das Mönchtum sich selber gab, sind, wird – die weitere Einschränkung – „nicht untersucht, wie weit die Praxis anders aussah. Zu allen Zeiten übertrafen asketische Einzelgänger weit die verbindlichen Vorschriften. Und zu allen Zeiten blieben ganze Konvente, ja das Mönchtum ganzer Landschaften weit darunter. Das ist eine selbständige Frage, für die die Unterlagen weit verstreut in den verschiedenen historischen Quellen zu finden sind, denen nachzuspüren eine andere Untersuchungsmethode erfordert. Auf diese prak-



tische Seite muß um der sachlichen Konzentration willen weitgehend verzichtet werden (5 f.).“ Rez. möchte hier nicht zustimmen, er wüßte nicht vom Erfordernis anderer Methoden. Was ausgeklammert und worauf verzichtet wurde, interessiert wahrscheinlich viel mehr, als was sich jetzt ergab. Man kann doch nur wünschen, das Vorliegende als Vorarbeit anzusehen und die Fortsetzung auf die angrenzenden Gebiete ausgeweitet zu erhalten. Verf. mag das auch einsehen, er schreibt (ebd. 1): „Obwohl das Denken und Trachten der Mönche aller Jahrhunderte sich möglichst ungestört dem Jenseits und der Sorge für die Seele zuwenden soll, kann doch nicht hinwegdisputiert werden, daß der Körper gewisse Anforderungen stellt.“ Er trug nämlich nicht nur zusammen, welche Anforderungen diese waren, sondern berichtete auch eine Menge Einzelheiten über die Probleme, die sich erhoben, wenn diese Forderungen berechtigt oder unberechtigt erschienen. Nun bleibt aber offen, wieviel Quellenmaterial noch vorhanden ist – u. E. doch nicht viel! –, um kritische Schwerpunkte auszumachen. Wer heute näher erlebt, wie seit dem 2. Vatikan Konzil eine Unzahl Ordensregeln, Riten und Bräuche, ja selbst Rechtskodizes außer Kraft gesetzt wurden – für den Historiker Zeichen einer interessanten revolutionären Zeit –, möchte gern wissen, welche Begeisterung bzw. Anfeindung die damaligen Vorschriften erregt haben.

Siegburg

Rhaban Haacke

Marlis Hamm: Engelbert von Admont als Staatstheoretiker, Diss. Würzburg 1973. Sonderdruck aus Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige, Bd. 85, Jahrgang 1974, Heft III/IV, 157 S.

Die Hausgeschichte des heuer sein 900jähr. Bestehen feiernden Stiftes Admont in der Steiermark nennt Abt Engelbert († 1331) einen Stern erster Größe (J. Wichner), die Heimatgeschichte einen Albertus Magnus der österreichischen Lande (E. Michael). Doch die Profangeschichte äußerte sich ebenso massiv ablehnend: „Unselbständiger Kompilator“ (S. Riezler), „weltfremd und ahnungslos“ (A. Dempf). Ein Zufall leitete eine gerechtere Beurteilung ein: Martin Grabmann entdeckte im Kodex *Clm* 15801 (aus der Salzburger Dombibliothek) eine umfangreiche Widerlegung der Impanationstheorie des Johannes Quidort. Der Inhalt erschien so wertvoll, daß man bedauerte, den Autor nicht ermitteln zu können. Grabmann vermutete Aegidius Romanus, Fr. Pelster dachte an einen Franziskanertheologen, H. Weisweiler an einen der Kurie nahestehenden Theologen. Weisweiler analysierte den Text und gelangte zu Superlativen: „Heute noch aktuelle methodische Darlegungen, großangelegter und weitausgreifender Traktat, zeugt von einem wirklich bedeutenden Geist wie auch von einer theologisch bedeutenden Zeit, bedeutender selbständiger Theologie“ (Scholastik 6, 1931, 161 ff.). Als nun Ernst Schulz (in Arch. f. Kulturgesch. 29, 1939, 51–63) nachwies, daß der Verfasser kein anderer sei als Engelbert von Admont, erhielt er nicht nur allgemeine Zustimmung (Fr. Pelster in Scholastik 15, 1940, 454 und O. Menzel in Dt. Archiv 4, 1941, 542), sondern es schien auch der Weg für weitere positive Forschung gebahnt, wie denn auch Menzel schrieb: „Das Ergebnis ist überraschend und für die Beurteilung Engelberts von größtem Wert. Denn bisher hat man in dem riesigen, zwar oft genannten, aber nie ernstlich untersuchten Lebenswerk Engelberts nur eine sehr durchschnittliche Leistung gesehen, während diese Schrift Engelbert als einen Geist eigener Prägung ausweist. Es gilt nun, auch die übrigen Werke Engelberts eingehend zu analysieren, um einen lange verkannten, ja eigentlich nur dem Namen nach bekannten, aber nicht unbedeutenden Deutschen des beginnenden 14. Jahrhunderts in neuer Sicht zu begreifen.“ (ebd.)

Eine Edition wurde von Prof. G. B. Fowler, Pittsburgh, angekündigt: sie verzögerte sich jedoch, so daß das Manuskript für die Staatsschriften der MGH vorgesehen noch bearbeitet wird. Niemand wird es der Verf. verargen, wenn sie das Erscheinen nicht abwarten wollte und schon vorher an die Aufgabe ging, „wenigstens Engelberts Arbeitsmethoden und seine Abhängigkeit von Autoritäten zu untersuchen“ (S. 22). Der Leser, dem – wie sie selbst betont (25) – die Drucke des 16.



u. 17. Jh. nur schwer zugänglich sind, muß dann eben durch größere Zitate instand gesetzt werden, die Analysen zu prüfen und die Ergebnisse zu werten. Das ist aber in dieser Dissertation nicht oder nur sehr unzulänglich geschehen. Brauchbar ist nur das Literaturverzeichnis (7–13) – zu verbessern: Holtzmann Walther. Aber schon das Quellenverzeichnis S. 15 scheint nicht korrigiert zu sein. Nach dem Muster bei H. Weisweiler waren Analysen, Vergleiche zu Vorläufern oder zeitgenössischen Autoren aufgegeben. Statt dessen wurden fertige Urteile aus der Sekundärliteratur eingesetzt. Auf genaue Zitate wurde kein Wert gelegt; was soll man schon anfangen mit z. B. *Arist.*, *Ethik 1* oder *Aug.*, *De civ. Dei XIX*, 13–17?, und lohnt es sich, weiter zu lesen, wenn S. 19 wie a priori erklärt wird: „Sein gemäßigter kirchlicher Intellektualismus bemüht sich, die Dogmen verstandesgemäß zu durchdringen . . .“?

So neugierig uns Engelberts These macht: *Extra ecclesiam numquam fuit, nec potuit nec poterit esse verum imperium*, so wenig zufrieden wird der Leser sein, wenn diese These einfachhin als Tenor der augustinischen Ausführungen *De civ. Dei XIX*, 17 hingestellt wird (S. 31). Gern wüßten wir, ob Engelbert Gott als *causa remota* des Staates bezeichnet hat, also wie der hier zitierte Marsilius von Padua. Ist damit eine Abschwächung der Kausalität für Gott ausgesagt? Wir gewinnen unschwer den Verdacht, daß Engelberts Staatstheorie der von Marsilius, Okkam, Aeneas Silvius, Cusanus unbedenklich gleichgesetzt wird. Wenn der Leser sicherlich aufmerkt, wenn es heißt, Engelbert habe seinen Anteil an der evolutionären Entwicklung der Idee der Volkssouveränität im Spätmittelalter gehabt, so muß dies ihm dann auch genau bewiesen werden.

Sieburg

Rhaban Haacke

## Reformation

Heiko A. Oberman (ed.): *Luther and the Dawn of the Modern Era. Papers for the Fourth International Congress for Luther Research (= Studies in the History of Christian Thought VIII)*. Leiden (Brill) 1974. XII, 219 S., geb.

Wie Prof. J. Pelikan als Präsident des 4. Lutherforscherkongresses von 1971 in St. Louis/USA einleitend bemerkt, kann der Berichtsband nur einen bestimmten Ausschnitt wiedergeben, weil die intensivierte Arbeit der Seminare mit einer breitgestreuten Thematik (Luther und der Nominalismus, Luther und Erasmus, Luther und Trient, Luther und Calvin, Reformation und Gesellschaft, Luther und Patristik, Text-Seminar über die *Dictata*, Probleme der Übersetzung, Luther und Karlstadt) nur in kurzen, aber instruktiven Protokollen zugänglich gemacht wird (199–219) wie übrigens auch das Kolloquium über das Sachregister zur WA an Hand der Probeartikel.

Nach dem einleitenden Vortrag von J. Pelikan über Luther und die Neue Welt beschreibt G. Ebeling, ausgehend von Hegel und Troeltsch, Luthers Position zwischen Mittelalter und Neuzeit (Luther and the Beginning of the Modern Age, 11–39), der beides transzendiert, so daß auch die Einflüsse der Neuzeit auf seine Theologie nur schwer zu bestimmen sind (31). Luther bleibt der mittelalterlichen Welt eng verbunden und befindet sich ihr gegenüber zugleich in der Situation eines aufs äußerste verschärften Konflikts (33 f.). Durch ihn kann der christliche Glaube in einer ganz anderen Weise in die Konfrontation mit der Neuzeit eintreten, als es das Mittelalter jemals vermocht hätte (37).

H. A. Oberman unterscheidet zwischen den *initia Lutheri* und den *initia reformationis* (*Headwaters of the Reformation. Initia Lutheri – Initia Reformationis*, 40–88). Angesichts der deutlich schwindenden Tendenz, Luther vom Nominalismus her zu verstehen, betont Oberman, daß Humanismus, Nominalismus und Augustinismus ihn nicht getrennt erreichen. Zugleich werden Nominalismus und Humanismus domestiziert und in den Dienst einer neuen augustinischen Theologie gestellt



(83 f.), wobei ebenso die augustinischen Einflüsse auf die katholische Reformpartei, repräsentiert durch Contarini und Seripando, ja teilweise auch auf das Konzil von Trient, mit gesehen werden müssen (85). Insgesamt bezeichnen Nominalismus, Humanismus und Augustinismus, die ja nur Ausschnitte aus der spätmittelalterlichen Welt darstellen, besser die *initia reformationis* als die *initia Lutheri* (87), so daß Luther selbst in einer Hinsicht, Melchisedek vergleichbar, als „a man without beginnings“ verstanden werden kann. Luther aber deswegen einfach als *Schrifttheologen* zu bezeichnen, ist mehr eine konfessionelle als eine historische Antwort (88).

Die augustinischen Perspektiven werden von L. W. Spitz (*Headwaters of the Reformation: Studia Humanitatis, Luther Senior, et Initia Reformationis*, 89–116) in Richtung auf die Bedeutung Augustins für die humanistische Reorientierung des Westens, etwa auch für die Brüder vom Gemeinsamen Leben, verlängert (95). In den gleichen Zusammenhang gehören die Hinweise auf die Augustinereremiten und die Reorganisation der Wittenberger Studien im Zusammenhang des humanistischen Programms (101 ff.), wobei auch der ältere Luther an seinem positiven Verständnis der charakteristischen humanistischen Disziplinen festhält.

In den einander korrespondierenden weiteren Beiträgen von W. S. Bouwsma und B. Häggglund über Renaissance und Reformation (127–157) interpretiert Bouwsma die Renaissance nördlich und südlich der Alpen als Vorgeschichte und Kontext der Reformation, so daß folgerichtig die Reformation als Erfüllung der Renaissance verstanden wird. B. Häggglund sieht dagegen in seinem Korreferat wohl die enge Verbindung „on the ideological level“, wogegen die innere Struktur als total verschieden beurteilt werden muß, wie am Begriff des *totus homo* gezeigt wird (151). Häggglund weist auch darauf hin, daß Luthers Worttheologie einer ganz anderen Tendenz folgt als das rhetorische Ideal der Renaissance. Auch hier ergeben sich lediglich sekundäre und zufällige Parallelen bei völliger Verschiedenheit der Ursprünge (156). Ferner macht Häggglund geltend, daß die Reformation in Italien, trotz der Renaissance, nur wenig Einfluß bekam, während umgekehrt der Sozinianismus nicht zufällig in Italien entstand (ebd.).

Die beiden letzten Beiträge von B. Lohse und J. E. Vercruysse behandeln das Thema Gewissen und Autorität (158–194). In der Sicht von B. Lohse bezeichnet Luthers in Gottes Wort gefangenes Gewissen das Ende des Mittelalters, weil Luther unter dieser Voraussetzung die Autorität der Kirche mehr bezweifelt hat als irgendjemand vor ihm (183). Hinzuweisen ist ferner noch auf den Beitrag von O. Bayer und M. Brecht über ein kürzlich entdecktes Luther-Manuskript, und zwar einen Sermon über Ps. 113, 9, wahrscheinlich aus der Fastenzeit von 1516 (117–126).

*Hannover*

*Ulrich Asendorf*

Rudolf Pfister: *Kirchengeschichte der Schweiz*. Zweiter Band: Von der Reformation bis zum Zweiten Villmerger Krieg. Zürich (Theologischer Verlag) 1974. XX, 756 S., geb. DM 88,-.

In unserem Jahrhundert wurde bisher zweimal versucht, eine Kirchengeschichte der Schweiz zu schreiben. Im Jahre 1907 veröffentlichte Wilhelm Hadorn seine „Kirchengeschichte der reformierten Schweiz. Dem reformierten Schweizer Volk erzählt“. Ihr steht auf katholischer Seite Theodor Schweglers „Geschichte der katholischen Kirche in der Schweiz. Von den Anfängen bis auf die Gegenwart“, 1935 (2. Aufl. 1943), gegenüber. Beide Handbücher sind sowohl hinsichtlich Standpunkt des Verfassers wie Themenwahl bewußt unter konfessionellen Gesichtspunkten geschrieben und wollen bloß einen geschichtlichen Abriß geben. Rudolf Pfisters „Kirchengeschichte der Schweiz“ übertrifft die beiden Vorgänger in jeder Hinsicht und spiegelt das gewandelte Verhältnis der Konfessionen zueinander wider. In ökumenischer Haltung soll eine umfassende Darstellung des Christentums auf dem Gebiete der heutigen Eidgenossenschaft von den Anfängen bis in das 20. Jahrhundert hinein geboten werden. Vor zehn Jahren erschien der erste Band, bis an die Schwelle der Reformation reichend (vgl. die Besprechung in ZKG 76, 1965, 154 f. durch Otto Weber), jetzt liegt der zweite, noch umfangreichere Teil vor.



Der Vf. gliedert den Stoff in fünf Abschnitte. In einem ersten Teil wird „Die Reformation in der Schweiz bis 1536“ behandelt, wobei das Schwergewicht zu Recht auf der Reformation in Zürich liegt, jedoch auch die Wandlungen in der übrigen deutschen und französischen Schweiz gebührend zur Sprache kommen. Unterabschnitte widmen sich Täufern und Spiritualisten sowie der „Geschichte des Ersten Helvetischen Bekenntnisses von 1536“. Im zweiten Abschnitt „Die Festigung der schweizerischen Reformationskirchen und die Anfänge der Gegenreformation; vom Ersten bis zum Zweiten Helvetischen Bekenntnis von 1566“ wird vor allem die Reformation in der Westschweiz mit dem Wirken Calvins in Genf behandelt. Dazu kommen Erörterungen über die konfessionellen Auseinandersetzungen in der Eidgenossenschaft und die Konzilsteilnahme sowie ein wichtiger Abschnitt über die Beziehungen zum evangelischen Ausland. Der *Confessio Helvetica Posterior* von 1566 ist ein eigenes Kapitel eingeräumt. Der dritte Abschnitt „Gegenreformation und reformierte Orthodoxie; vom Zweiten Helvetischen Bekenntnis bis zum Ersten Villmerger Krieg von 1656“ beschäftigt sich besonders mit der Tätigkeit Carlo Borromeos, den Nuntien, den wiedererstarkten Orden und den hieraus erwachsenen Rekatholisierungsversuchen in verschiedenen Landstrichen sowie schließlich den kriegerrischen Wirren in Graubünden. Besondere Aspekte der Geschichte des reformierten Protestantismus treten im Unterabschnitt „Die reformierte Schweiz und die Synode von Dordrecht“ zutage. Der vierte Abschnitt „Die Zeit des katholischen Barocks und der reformierten Späorthodoxie“ ist weniger chronologisch als sachlich gegliedert und bietet Aspekte der von Otto Weber im ersten Band vermißten Frömmigkeitsgeschichte. Hierzu zählt die Behandlung des Wallfahrtswesens, der Gottesdienstformen, der Jugendunterweisung, der Erbauungsliteratur, des Kirchenbaus. Besondere Abschnitte gelten Juden, Türken, Zigeunern sowie „Astrologie, Volksglaube und Hexenwesen“. Der Schlußabschnitt „Der Übergang zu einer neuen Zeit“ schildert die Anfänge des Pietismus in der Schweiz und die „kirchliche Struktur zu Beginn des 18. Jahrhunderts“. Achtzig Abbildungen, ein ausführliches Register sowie Addenda und Corrigenda schließen den Band ab.

Was Otto Weber allgemein zum ersten Band angemerkt hat, läßt sich, mit gewissen Abwandlungen, auch für diesen Band sagen. Heftete sich der erste Teil überwiegend an Gegenständliches, „an Kirch- und Klosterbauten, an gewordene und gewandelte Institutionen im diözesanen und monastischen Zusammenhang, an die bestehenden Mönchsregeln und Wandlungen“ (Weber, S. 155), so führt der Vf. den Leser diesmal besonders anhand von Lebensbeschreibungen durch die Geschichte des 16. und 17. Jahrhunderts. Die Darstellung ist im wesentlichen um Personen gruppiert. Geschichte als Kampf von Meinungen, von sozialen, wirtschaftlichen, religiösen und politischen Gegensätzen kommt auf diese Weise kaum in den Blick. Die dargestellten Gegenstände bleiben deshalb bisweilen nur lose verbunden stehen, so daß man den Eindruck gewinnen kann, es hier nicht mit einer Kirchengeschichte, sondern mit Kirchengeschichten der Schweiz, nicht bloß der beiden Konfessionen, sondern auch einzelner Territorien zu tun zu haben. Das könnte mit dem Charakter des Werkes als Handbuch zusammenhängen oder aber aus einer weiteren Schwierigkeit herausgewachsen sein. Wahrscheinlich vermag heute ein Einzelner ein allen Ansprüchen gerecht werdendes Handbuch gar nicht mehr zu verfassen. Die Geschichte der Schweiz mit ihrem ausgeprägten Föderalismus, ihrem politischen und religiösen Partikularismus, ihrem Anteil an vier verschiedenen Kulturkreisen verlangt nach Aufteilung unter verschiedene Bearbeiter, wie dies eindrücklich das als Gemeinschaftswerk konzipierte „Handbuch der Schweizer Geschichte“ (Band I, Zürich 1972) vorführt. Man wird es deshalb dem Vf. nicht anlasten können, wenn einerseits neueste Literatur (etwa nach 1968) nur noch sporadisch eingearbeitet wurde und andererseits auch die älteren Arbeiten ungleichmäßig herangezogen worden sind. Der Literaturübersicht kann das Werk nur bedingt Genüge tun, zumal der Vf. auf eine explizite Auseinandersetzung mit der Literatur fast durchwegs verzichten mußte. Trotz dieser Einschränkungen ist auf ein baldiges Erscheinen des dritten und abschließenden Bandes zu hoffen, weil damit ein in seinen Grenzen guter,



zuverlässiger und unentbehrlicher Überblick über die gesamte Kirchengeschichte der Schweiz vorliegen wird.

Zürich

Ulrich Gäbler

Martin Haas (Hrsg.): Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz. Vierter Band. Drei Täufergespräche: Gespräch der Berner Prädikanten mit dem Aarauer Täufer Pfistermeyer, 19. bis 21. April 1531 in Bern; Gespräch der Berner Prädikanten mit den Täufern, gehalten vom 1. bis 9. Juli 1532 zu Zofingen im Aargau; Gespräch der Berner Prädikanten mit den Täufern, gehalten vom 11. bis 17. März 1538 zu Bern. Zürich (Theologischer Verlag) 1974. XXXV, 491 S., geb. DM 49,50.

War früher gemeinhin die Auffassung vertreten worden, das Berner Täuferum sei unabhängig von auswärtigen Einflüssen aus dem Waldensertum hervorgegangen, so weiß man seit den Untersuchungen von Paul Peachey, Joachim Staedtke und besonders von Heinold Fast mit Sicherheit, daß es ein Ableger des Zürcher Täuferums war. Darauf weisen schon die engen personellen Verbindungen zwischen den Untertanengebieten Zürichs und Berns hin. Vollends deutlich wird indes die Einwirkung von Zürich her, wenn man das Gedankengut der Berner Taufgesinnten genauer erforscht, wofür sich die im vorliegenden Band wiedergegebenen Disputationsprotokolle als geeignete Quelle anbieten. Obschon die einzelnen Voten von Täufersprechern und Prädikanten in den Aufzeichnungen ziemlich straff zusammengefaßt sind, geben sie allem Anschein nach den täuferischen Standpunkt zutreffend wieder. Jedenfalls dürften sich ähnlich ergiebige Quellen zur Geisteswelt und zur Argumentationsweise der Täufer außerhalb der Schweiz kaum finden lassen, sind sie doch weit ausführlicher als die zahlreich erhaltenen Gerichtsprotokolle. Während die Akten des Gesprächs mit Hans Pfistermeyer sowie des Zofinger Gesprächs je in einem einmaligen, heute kaum mehr zugänglichen Druck erhalten geblieben sind, ist das Gespräch von 1538 lediglich handschriftlich überliefert.

Die Gesprächsthemen waren bei allen drei Anlässen mehr oder weniger dieselben, wenn auch nicht in derselben Abfolge. Den Ausgangspunkt bildete jeweils weder das Problem der Kindertaufe, noch die täuferische Ekklesiologie, sondern gemäß dem Willen der Prädikanten die Frage nach dem richtigen Bibelverständnis, denn deren Taktik zielte darauf ab, die Täufer zunächst zum Eingeständnis zu bewegen, daß die „summ der leer Christi“ in Glauben und Liebe bestehe und daß Altes und Neues Testament eine Einheit bildeten. Sie bewegten sich mithin in den Bahnen Zwinglis und Bullingers, deren Bundestheologie ja ihren Ursprung in der Auseinandersetzung mit den täuferischen Radikalen hatte; sie lieferte die Grundlage zur Rechtfertigung der Kindertaufe. Gelang es, wie im ersten Gespräch, dem Gegner das eigene Bibelverständnis einzureden, dann fiel es auch nicht schwer, ihn von seinen weiteren anstößigen Lehren abzubringen. Die Disputation mit dem harmlosen Pfistermeyer war ein voller Erfolg für die Prädikanten – eine Disputation also, die ausnahmsweise tatsächlich zur Bekehrung der einen Seite führte und nicht bloß zur Pointierung der Standpunkte diente! Kam hingegen eine Übereinstimmung im Schriftverständnis nicht zustande, beharrten die Täufer auch bei anderen Streitfragen auf ihrem Standpunkt. Deshalb hielten sie wie in Zofingen, so auch in Bern an ihrer Gemeindeauffassung fest und lehnten die zwinglische Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche ab; deshalb forderten sie die Berufung der Prediger durch die Gemeinde selbst und versagten sich die Besetzung der Pfarrstellen durch die Obrigkeit; deshalb befürworteten sie den Bann als Mittel der Gemeindepflicht und wandten sich gegen die Einrichtung eines Sitten- und Ehegerichtes nach zürcherischem Muster; deshalb blieben sie bei ihrem Taufverständnis und sprachen sich gegen die Parallele von Beschneidung und Taufe und gegen die Gleichsetzung von Johannes- und Christustaufe aus. Ebenso unnachgiebig erwiesen sie sich bei der Verteidigung ihrer weiteren angefochtenen Auffassungen betreffend Eid, Zinsnehmen, Christ und Obrigkeit etc.



Den Text der drei umfangreichen Gesprächsprotokolle hat der Herausgeber mit viel Fleiß und Mühe bereitgestellt. Verständnisschwierigkeiten dürften dank der zahlreichen Übersetzungsbeihilfen im Apparat weitgehend behoben sein, obwohl das Schweizerdeutsch jener Zeit einige Probleme aufgibt. Hilfreich sind ferner häufig eingestreute Hinweise auf eigenständige Gedankenführung der Prädikanten oder auf Parallelen in der Argumentationsweise bei Zwingli und Bullinger. Außerdem wird der Band durch eine sachkundige Einleitung und vier Register vorzüglich erschlossen. Die Kritik an der vorliegenden Edition kann sich somit nur auf Nebensächlichkeiten beziehen, die dem positiven Gesamteindruck keinen Abbruch tun. Nach Auffassung des Rezensenten ist der Sachkommentar abgesehen von den sprachlichen Erläuterungen ein wenig zu knapp geraten: Die Anmerkungen zu den Personen der beteiligten Prädikanten und Täufer sind von unterschiedlicher Qualität; auf den Nachweis von sprichwörtlichen Redensarten wird offenbar verzichtet, obwohl sie Fingerzeige auf weitere Abhängigkeiten geben könnten (z. B. S. 445: „die geschriffte habe ein wech sine nasen“, ähnlich bei Luther, WA 16, 262, 26–28 und 16, 361, 16 f., vgl. Grimm XIII 130). Zitate aus der Patristik werden immer anhand von Migne nachgewiesen, auch wenn neuere Editionen im CSEL oder CChr zur Verfügung stehen. Zu Recht will Haas beim Benützer des Bandes keine präzisen Kenntnisse der Schweizer Reformatoren Zwingli und Bullinger voraussetzen. Dieser Vorsatz ist nicht immer durchgehalten. Wenn auf S. 5 (eine Zeilenzählung fehlt leider) der Satz: Gott solle „mit der zyt gnad geben, das man höher stygen möcht“ in der Anmerkung mit den Worten: „Gemeint ist die zunehmende Ausrichtung der menschlichen Gerechtigkeit auf die göttliche“ kommentiert wird, so ist vermutlich nicht jedem Täuferforscher bekannt, daß dieser Gedanke Zwinglis Schrift „Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit“ zugrunde liegt. Einzelne Erläuterungen gehen zuwenig auf den Text selber ein. S. 25 etwa bemerken die Prädikanten zur Zinsfrage: „Im concilio zů Basel sol der zins von hundert fünff zůgelassen sin.“ In der Anmerkung dazu ist nur vom Konzil von Konstanz, nicht von jenem von Basel die Rede, wobei zugestanden sei, daß sich in den Basler Konzilsdekreten keine derartige Festlegung finden läßt. Immerhin dürften die Prädikanten ihr Wissen nicht, wie Haas vermutet, von Melancthon bezogen haben, der sich ausschließlich auf Konstanz beruft (CR 16, 587), sondern viel eher von Zwingli, der in der erwähnten Schrift „Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit“ im Zusammenhang mit dem Höchstzinsfuß von fünf Prozent vom „concilium ze Costentz oder Basel“ spricht (Z II 517 f.). Trotz dieser geringfügigen Einwände verdient die Edition hohe Anerkennung.

Zürich

Erland Herkenrath

Anton Engelbrecht: „Abconterfeytung Martin Butzers“ (1546). Hg. von Werner Bellardi (= Corpus Catholicorum 31). Münster (Aschendorff) 1974. VIII, 112 S., kart. DM 23,-.

Über den Autor dieses gegen Martin Bucer gerichteten Pamphlets Dr. Anton Engelbrecht gibt die Einleitung S. 3–8, ausführlicher noch der Herausgeber in ARG 64, 1973, S. 183–206, Auskunft. Anton Engelbrecht (1485–1558) aus Engen im Hegau war zunächst Kaplan in Basel, dann von 1519–1524 Weihbischof von Speyer, seit 1524 Pfarrer von St. Stephan in Straßburg und Mitarbeiter Bucers. Geprägt vor allem vom Humanismus stand er zwischen der Reformation und dem alten Glauben. Persönlich schwierig und in seinem Lebenswandel zuweilen anfechtbar tat er sich auch in Straßburg nicht leicht. Auf der Straßburger Synode von 1533 gehörte er zur Opposition gegen Bucer, besonders was die Frage des Einflusses der Obrigkeit auf die Kirche anbetraf. Bald darauf verlor er sein Amt in Straßburg. 1544 taucht er im Gefolge Groppers in Köln als erklärter Gegner Bucers auf. 1558 ist er in Straßburg gestorben. Die in der Kölner Zeit entstandene Abconterfeytung erhebt massive Anschuldigungen gegen Bucer und sein Wirken, wobei sie sich vielfach auch auf Klatschgeschichten stützt. Bucer wird z. B. Ehebruch, Habgier, Geiz, Amterschleichung, Betrug und die Abstammung von einem Juden vorgeworfen. Das alles



ist in über 12 000 Doppelzeilern und einigen Dreizeilern mit Marginaltiteln breit ausgeführt, wobei es nicht ohne Wiederholungen abgeht. Die Anschuldigungen sind dann noch einmal zusammengefaßt in dem Regest von Bucers Sekretär Conrad Hubert (S. 102 f.). In seiner Auslegung des 120. Psalms von 1546 hat sich Bucer gegen das Machwerk Engelbrechts verteidigt. Das Pamphlet ist von einiger Bedeutung für Bucers Biographie. Es enthält neben vielem Indiskutablen einige scharfe Beobachtungen über Bucers Persönlichkeit und die kirchlichen Zustände in Straßburg, vor allem über das Aufkommen des territorialen Kirchenregiments. Nicht uninteressant sind auch die trivialisierten Wiedergaben Bucer'scher Theologoumena. Der Text wird durch die reichen und sachkundigen Anmerkungen gut erschlossen.

*Tübingen*

*Martin Brecht*

Lorenz Hein: *Italienische Protestanten und ihr Einfluß auf die Reformation in Polen während der beiden Jahrzehnte vor dem Sandomirer Konsens (1570)*. Leiden (Brill) 1974. XV, 272 S., geb. Hfl. 64,-.

Hier liegt eine sorgfältige Habilitationsschrift vor über ein mehrmals behandeltes Thema, das aber immer noch ungeklärte Fragen enthält. Nach dem Verfasser sind die Glaubenskämpfe in Polen „nicht nur wie die bisherige Geschichtsschreibung als Auswirkung des Humanismus und der italienischen Renaissance zu verstehen, sondern wesentlich als ein Ringen um die rechte Gestalt der Kirche“ (S. xi). Am Ende seiner Arbeit unterstreicht er nochmals diese These: „In dem erbitterten Lehrstreit ging es nicht um Worte und leere Begriffe, sondern um die rechte Gestalt der von Christus gegründeten Kirche“ (S. 252). Darauf fußend, untersucht Hein die theologischen Ideen aller italienischen Exilprotestanten in Polen, ausführlicher und tiefschürfender als es sonst in manchen historischen Werken über die Reformation in jenem Lande geschieht. Er beschränkt seine Arbeit auf die zwei Jahrzehnte vor dem Sandomirer Konsens, „weil hier der italienische Beitrag zur polnischen Reformationsgeschichte noch nicht zum socinianischen Lehrsystem erstarrt ist“ (S. xi).

Nach einem Überblick über die Reformation in Polen stellt der Verfasser die Anfänge der reformatorischen Bewegung besonders an Hand der Tätigkeit des einstigen Franziskanerprovinzials Francesco Lismanini dar, der auch Beichtvater der Renaissance-Königin Bona Sforza war und einen starken Einfluß auf die königliche Familie ausübte.

1553 schloß sich Lismanini dem Calvinismus an. Das Gebiet der größten Verbreitung des Calvinismus und später des Antitrinitarismus war Klempen, Litauen und Kronpreußen. Das Luthertum und die Böhmisches Brüder behaupteten sich dagegen in Großpolen. In allen Lehrstreitigkeiten, die zwischen diesen Konfessionen aufbrachen, versuchte Lismanini immer, aber meistens ohne Erfolg, die getrennten Christen zu versöhnen. Theologisch naiv trachtete er sogar danach, Frieden zwischen Calvin und dem Antitrinitarier Biandrata zu stiften mit der Absicht, einen Bruch innerhalb der reformierten Kirche zu vermeiden. Der Streit um Osiander, der Streit um die Sonderlehre Stancaros und dann der entscheidende Streit mit den Antitrinitariern machten einem irenischen Geist wie Lismanini viel zu schaffen und verstärkten die Wucht der Gegenreformation. „Den innerprotestantischen Streit sahen die Katholiken unter dem Motto: *Bellum haeticorum pax est ecclesiae*“ (S. 198).

Ein anderer Italiener, Pier Paolo Vergerius, ehemaliger Bischof von Capodistria, später evangelischer Pfarrer und Rat des Herzogs Christoph von Württemberg, unternahm zwei Reisen nach Polen mit der Absicht, Eintracht und Glaubensgemeinschaft unter den protestantischen Konfessionen wiederherzustellen. Zunächst trat er für ein gutes Einvernehmen zwischen den Lutheranern und den Böhmisches Brüdern ein. Er war aber „den Evangelischen aller Richtungen in Polen ein unermüdlicher Ratgeber in ihrer Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche“ (S. 251). Neben diesen beiden friedfertigen Italienern gab es andere große Unruhestifter. Vor allem Francesco Stancaro zeichnete sich als ein streitbarer Geist aus. Vielleicht widmet der Verfasser ihm zu viel Raum und versucht sogar eine Wür-



digung dieses ehemaligen Priesters aus Mantua. Er gibt immerhin zu, er sei eine „höchst eigenwillige und nicht selten abstoßende Persönlichkeit“ gewesen (S. 115). Hein schätzt ihn als Sprachgelehrten, der „aus dem Humanismus hervorgegangen“ ist (ebenda). Anderer Meinung ist hingegen Domenico Caccamo: „formazione culturale più teologica che umanistica“ (Eretici italiani, S. 20). Nach Hein befindet sich Stancaro „außerhalb der großen Konfessionen. Auch ist er nicht dem sogenannten linken Flügel der Reformation zuzuordnen“ (S. 116).

Im IV. Kapitel schildert Hein die Tätigkeit der italienischen Antitrinitarier und die Spaltung der reformierten Kirche in Kleinpölen. Calvin beurteilte von Anfang an die theologische Lage richtig: „Georgius Blandrata Stancaro deterior“ (S. 157) und der streng reformierte Pole Stanislaw Sarnicki protestierte „gegen das durch die Italiener geförderte Wiederaufleben der alten Häresie des Arius“ (S. 183). Die Antitrinitarier jener Zeit waren alle geistig (bereits Lelio Sozzini) von Servet und Matteo Gribaldi abhängig. Hein bemerkt dazu: „Sie prangern die altkirchlichen Bekenntnisse als ein Stück griechischer Philosophie an und verkennen, daß ihre eigene Gotteserkenntnis trotz Berufung auf eine Vielzahl von Bibelstellen im Bann des Skeptizismus der Philosophie steht“ (S. 201). Wie die polnischen Protestanten ihre Reformation auf einer unsicheren theologischen Grundlage gründeten zeigte Fürst Radziwill, der vom Katholizismus zum lutherischen Glauben, dann zum Calvinismus und endlich zum Antitrinitarismus übertrat.

Das Quellen- und Literaturverzeichnis ist umfassend, doch fehlen einige wichtige Werke, wie z. B. das bereits erwähnte „Domenico Caccamo, Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558–1611). Studi e documenti (= Biblioteca del Corpus Reformatorum Italicorum, Firenze-Chicago 1970)“. Unter der älteren Literatur vermißt man „Francesco Ruffini, Studi sui Riformatori italiani, Torino 1955, eine posthume Auswahl von Ruffinis Aufsätzen, u. a. eine neue Ausgabe seiner Arbeit über Stancaro und historische Beiträge über Matteo Gribaldi Mofa und La Polonia del Cinquecento e le origini del Socinianismo; Roland H. Bainton, Bernardino Ochino, Firenze 1940; J. A. Tedeschi, Hrsg., Italian Reformation Studies in Honor of Lelius Socinus, Firenze 1965“. Noch einige Bemerkungen am Rande: „Friedrich Reiser hatte die (mutmaßlich von ihm stammende) Schrift ‚Reformatio imperatoris Sigismundi‘ verbreitet“ (S. 7). Der Verfasser dieser Schrift ist bis heute unbekannt geblieben, vgl. Lothar Graf zu Dohna, Reformatio Sigismundi, Göttingen 1960, S. 19: „Keiner der bisherigen Versuche, eine bestimmte Person als Verfasser [dieser Schrift] nachzuweisen, konnte überzeugen.“ Julius III. und nicht Paul III. „starb am 23. März 1555“ (S. 221). Joachim von Fiore und nicht „von Floris“ (S. 172); Ernesto und nicht „Ernestino“ Buonaiuti (S. xiv).

Diese Bemerkungen wollen auf keinen Fall den Wert der Forschung Heins über die italienischen Protestanten in Polen schmälern, die mir für die Würdigung der theologischen und kirchlichen Leistungen dieser Exilprotestanten von besonderem Nutzen scheint.

Rom

Valdo Vinay

Tommaso Radini Tedeschi: Orazione contro Filippo Melantone. Testo, traduzione e commento a cura di Flaminio Ghizzoni. Saggio introduttivo di Giuseppe Berti (= Storia del cristianesimo, 3). Brescia (Paideia) 1973. 243 S., kart. L 3 000.

In seinem Werk „Die italienischen literarischen Gegner Luthers“ (1912) rechnet Friedrich Lauchert den Dominikaner Tommaso Radini Tedeschi zu den ersten Gegnern des Reformators. Er wurde am 15. März 1488 (nicht 1490 wie Lauchert angibt) in Piacenza geboren, „aus einem im Mittelalter eingewanderten lombardischen Adelsgeschlecht von deutscher Herkunft entstammend“ nach Lauchert (Die italienischen Gegner, S. 177), von schweizerischer Herkunft nach G. Berti (S. 15). Radini war Dichter und hatte eine gute humanistische Ausbildung erhalten. Ghizzoni schreibt ihm einen nicht unbedeutenden Platz („un posto non del tutto secondario“) in der humanistischen lateinischen Literatur zu (S. 75).



In seiner ersten Schrift „Sideralis abyssus“ (1511) bemühte sich Radini zu beweisen, daß die Tugenden Thomas von Aquins in den Gestirnen abgebildet seien. Er wirkte in Mailand als Lehrer der Philosophie im Dominikanerkloster Sant'Eustorgio und in Rom (seit 1516) als Professor der Theologie im „Ginnasio Romano“ zusammen mit Silvester Prierias, den er gelegentlich in seinem Amt ersetzte. Vermutlich starb Radini während der Plünderung Roms 1527, da wir seit dieser Zeit keine Nachrichten mehr von ihm haben. Er war „un umanista convinto che la sapienza antica e sana teologia cattolica possono convivere“ (S. 41).

Im August 1520 veröffentlichte Radini seine „Oratio in Martinum Lutherum“. Melanchthon verteidigte den Reformator gegen die Anklagen des Dominikaners mit seiner Schrift: „Didymi Faventini adversus Thomam Placentinum pro Luthero oratio“ (1521). Darauf verfaßte Radini 1522 seine „Oratio in Philippum Melanctonem Lutheranae haereseos defensorem“. Nach Berti „c'è (in dieser ‚Oratio‘) la presenza della possente figura di S. Tommaso doctor, firmior atque solidior di fronte alla limitata sapienza di Lutero“ (S. 39).

Der Kern dieser Kontroverse ist der päpstliche Primat: „Tu es Petrus . . .“ Nach Melanchthon ist der Fels der Glaube, „quo sic in Evangelii historia usque eo ludamus allegoriis, ut Petrus non sit Petrus sed fides . . . neglecta historiae veritate, in allegorica sensa vertamus“ (S. 158). Melanchthon verteidigte eine verlorene Sache. Die Fürsten und die Universitäten, Deutschland und England, Frankreich, Spanien und Italien hatten Luther verurteilt. „Italia tota Pontificis Maximi et Sacri Patrum Senatus decretum venerata, iam tandem lutheranam arrogantiam deridendam magis quam pertimescendam propter indignitatem ac dementia hominis arbitratur“ (S. 196). So wenig ernst nahm man den Protest Luthers am Anfang der zwanziger Jahre in Rom. Radini zitiert selten Luthers Schriften direkt und die Zitate aus den Werken Melanchthons beschränken sich auf Didymus. Berti bemerkt dazu: „Vielleicht war Radini die geistige Bedeutung seines Gegners nicht unbekannt . . .“ (S. 62). Er bewertet manche Argumentationen in der Kontroverse des Dominikaners positiv und in diesem Urteil weicht er kaum von Laucherts Meinung ab: „Im einzelnen enthält diese zweite Streitschrift des Radinus manche treffende Bemerkung gegen Melanchthon“ (Die ital. Gegner, S. 199).

Einige Versehen findet man vor allem in den Literaturangaben: WABR = D. Martin Luthers Briefe hrsg. von W. M. L. De Wette, Berlin 1825 ff. (!); G. Miegge, Lutero giovane, Milano 1964 und nicht 1946 (S. 44, Anm. 43); Egg a. d. Günz, Geburtsort von J. Eck nicht in Svezia (Schweden), sondern Svevia (Schwaben) (S. 30, Anm. 13).

Rom

Valdo Vinay

## Neuzeit

Hans Mohr: Predigt in der Zeit, dargestellt an der Geschichte der evangelischen Predigt über Lukas 5,1–11 (= Arbeiten zur Pastoraltheologie 11). Göttingen 1973.

Diese Tübinger Dissertation ist mehr als eine Darstellung evangelischer Predigtgeschichte an Hand der Perikope des 5. Sonntags nach Trinitatis. Sie ist der Versuch einer Standortbestimmung heutiger Predigt zwischen kirchlicher Tradition und historisch-kritischer Exegese, zwischen Beachtung der Situation und der subjektiven Betroffenheit des Predigers. Was der Verfasser als „heimliche(s) Ziel“ in der Einleitung formuliert, „Gesichtspunkte und Kriterien für die gegenwärtige kirchliche Predigt zu gewinnen“ (IX), tritt unverhüllt zutage, wenn er etwa im „Ausblick“ des ersten historischen Teils eine Predigt von Otto Weber über unseren Text als beispielhaft hinstellt (117 ff.). Nach Mohr kommen in Webers Predigt folgende Gesichtspunkte zur Geltung, denen sich der Verfasser anschließt:

„1. Der Text kommt hier wirklich zu Wort.“



„2. Der Prediger meint nicht, auf die neutestamentliche Forschung der Gegenwart verzichten zu können.“

„3. Weber beweist Solidarität mit dem zweifelnden Hörer. Die Frage des Wunders wird (nicht) umgangen.“

„4. Der Schnittpunkt von Textwillen und Predigtgegenwart ist getroffen.“

„5. Der Vers, auf den die ganze Perikope zuläuft, ist als solcher erkannt.“

Mit diesen Kriterien, die der Verfasser nicht erst aus seiner Untersuchung gewinnt, sondern die er bereits in seine Untersuchung hineinträgt, nimmt er dezidiert Stellung in der offenen Diskussion um die Predigt der Gegenwart.

Damit ist seine predigtgeschichtliche Untersuchung nicht abgewertet. Im Gegenteil, es bestätigt sich nur wieder einmal, daß historische Untersuchungen ganz allgemein bereits den Kriterien ausgesetzt sind, die andernorts gewonnen worden sind und die es überhaupt erst ermöglichen, historische Phänomene in den mittels der Kriterien geschärften Blick zu bekommen. Die Frage, die sich dabei stellt, ob wir damit dem Gegenstand der Untersuchung gerecht werden, greift auch unser Verf. auf. Am klarsten geschieht das, wenn er sich ausführlich mit Predigttheorien des untersuchten Zeitraumes von Luther bis zur Gegenwart auseinandersetzt, z. B. der Vorrede Gottfried Arnolds zu seiner „Hauß- und Reise-Postill“, die betitelt ist „De methodo heroica, oder von der freyen und einfältigen Predigtart“ (222). – An dieser Stelle sei dem Verf. ausdrücklich gedankt für das reiche Materialangebot, das sich nicht nur in Auszügen aus 240 Predigten erschöpft, sondern Dispositionen, Auszüge aus Vorworten, Predigtlehren und rhetorischen Untersuchungen und selbst Beispiele gereimter Predigten zur Verfügung stellt. – Dabei wird man prüfen müssen, wie weit unsere Gesichtspunkte den Blick freigeben für die Kriterien, die eine frühere Zeit und Richtung gebrauchte. Im Falle G. Arnolds kann ich mich des Verdachts nicht erwehren, daß Verf. ihn allzu behende in das Schubfach pietistischer Kurzschlüssigkeit schiebt, die der Spontaneität des Heiligen Geistes angeblich mehr Möglichkeiten wirksamer Predigt zugesteht als der methodischen Arbeit am Schreibetisch. Verstehe ich Arnold recht, so wendet er sich gegen gekünstelte Rhetorik (These 7), auf die unter Umständen viel Fleiß gewandt wird, die aber den Weg zum dialogischen Hörerbezug (These 26) verbaut. Von Bequemlichkeit am Schreibetisch auf Rechnung des Heiligen Geistes lese ich bei ihm nichts.

Eine andere Frage stellt sich mir im Blick auf die von Luther mit eingeleitete Auslegungstradition der Berufung des Petrus, daß hier von der rechten Verantwortung im Berufsleben und dem Segen Gottes über unserer Arbeit die Rede sei. Gewiß hat Verf. recht, wenn er diesen Berufspredigern vorhält, sie hätten auch ohne historisch-kritische Exegese schon merken können, daß es in dieser Perikope um eine Berufung ins Apostelamt und nicht um den weltlichen Beruf geht. Aber es muß gerade unter der Beachtung der Kriterien, die der Verf. selbst an die Hand gibt, die Überlegung statthaben, was denn Luthers Nachfahren bewog, den Akzent so stark auf den Beruf und nicht auf die Berufung zu legen und ferner, ob solche Berufspredigt vielleicht – wenn nicht einen textbezogenen, so doch – biblischen Rückhalt hat. Es ist überhaupt in dieser Untersuchung zu wenig beachtet, daß die Prediger früherer Jahrhunderte viel stärker in gesamtbiblischen Bezügen, die freilich häufig in das Prokrustesbett einer biblischen Systematik gezwängt waren, dachten und lehrten, während unsere Predigtpraxis oft kaum mehr über den Horizont der gegebenen Textstelle hinauszublicken vermag. Hier bleiben Desiderata an die geschichtliche Untersuchung.

Der gewichtigste Wunsch und zugleich auch der nur schwer zu erfüllende ist freilich der, den Verf. selbst erhebt, welche Wirkung die jeweilige Predigt erzielt hat. Es ist die Frage nach der Rezeption durch den Hörer (350), die eigentlich erst darüber entscheiden könnte, ob unsere Kriterien für die Beurteilung der Predigten ausreichen. Wenn wir Kriterien aus der Wirkung einer Handlung oder Rede überhaupt erst gewinnen, oder eben auch korrigieren, so versteht sich, daß Kriterien selbst auch nicht ungeschichtlich sind, sondern dem Wandel von Geschmack, Hörfähigkeit, Zeitbewußtsein, emotionaler Lage u.s.f. unterworfen sind. Wir sind zwar



nicht Zeitgenossen jener ersten Hörer der besprochenen Predigten. Aber vielleicht haben sich doch zeitgenössische Zeugnisse über diesen oder jenen Prediger erhalten, die erkennen lassen, worauf die Wirkung seiner Rede beruhte. So gewiß die verkündigte Botschaft durch den Heiligen Geist zu ihrem Ziel, Glauben zu wecken, kommt (350), so gewiß bedient sich dieser Geist auch bestimmter Wirkmechanismen der Sprache, die ja auch der Verf. unter Berufung auf H.-D. Bastian durchaus anerkennt (274). Zugegeben, hier liegt vielleicht die größte Barriere, der Wirkungsgeschichte der Predigt auf die Spur zu kommen, doch scheint es mir nötig zu sein, die zeitgenössischen Kriterien noch präziser in ihrer geschichtlichen Verklammerung zu erheben, als Verf. es schon versucht hat.

Die Untersuchung gliedert sich in zwei Hauptteile. Im ersten gibt Verf. einen historischen Überblick, der den Wandel des Predigtinhaltes und der Predigtweise von der Reformation durch alle Zeiten der Kirchengeschichte bis in die Gegenwart verfolgt. Schon dieser Teil bringt eine Fülle von Beobachtungen theologischer, rhetorischer, stilistischer, methodischer Art. Und bereits hier spielen die oben genannten Kriterien des Verf. bei der Darstellung und Beurteilung der Predigten eine erhebliche Rolle. Sie lassen Verf. als einen Theologen erkennen, der historisch-kritische Forschung am NT mit der Barth'schen Intention zu verbinden sucht, das verbum externum in der Solidarität mit dem Hörer zur Geltung zu bringen.

Der zweite Hauptteil bringt die systematische Untersuchung, die 1.) nach der Rolle des Textes für die Predigt fragt und 2.) nach der Vergegenwärtigung des exegetischen Ertrags. Dabei ist dem Verf. zuzustimmen in der Überlegung, „ob nicht eine methodisch saubere historisch-kritische Exegese schärfer in den Blick bekommt, worum es im Text geht“ (124). Mit Recht ist solche Frage an Theologen unserer Zeit wie Althaus und Trillhaas zu stellen (128). Unter diesem Gesichtspunkt allerdings alle Harmonisierungsversuche der Prediger zwischen den Evangelien kritisch zu zensurieren, heißt nicht nur die Prediger früherer Zeit am falschen Maßstab messen, sondern sich auch der m.E. legitimen Frage verschließen, was solche Versuche für die Zeitgenossen der Prediger und die Deutung des Glaubensvollzugs in ihrer Biographie bedeutet haben mögen. Vielleicht konnten diese Prediger mit Hilfe der Berufung des Petrus eben dadurch, daß sie die verschiedenen Zeugnisse darüber in Beziehung zueinander setzten, einen biographischen Horizont der Hörer erschließen, der es ermöglichte, jenes epiphane und kontingente Geschehen in Lebensnähe zum Zeitgenossen zu bringen.

Auch die verschiedene Deutung des Petrus in unserer Predigtgeschichte zeigt, daß nicht die Exegese, sondern eine bestimmte Dogmatik die Feder führt. Es scheint fast so, daß je stärker sich der evangelische Gedanke durchsetzt, daß Gott zerbrechliche Gefäße erwählt, umso mehr die Idealzeichnung eines bestimmten Berufsethos zurücktritt. Damit ist der Wandel des Petrusbildes verbunden.

Hochinteressant ist die Auslegungsgeschichte der Verse 1–3 zu lesen (142 ff.). Wieviel Phantasie haben die Prediger daran gewandt! Was hier kritisch über das Ausmalen der biblischen Situation gesagt wird, kann man nur unterstreichen. Und doch wird man auch hier bei näherem Zusehen entdecken, wie das Ausmalen der Situation oder der Predigt Jesu bereits dem Ziel des Predigers dient, Historie und Gegenwartslage enger miteinander zu verbinden, was durch solches erzählerische Ausmalen u. U. besser gelingt als durch applikative Nutzenanwendung. Das 5. Kapitel bringt gute Beispiele dafür, wie gutes Nacherzählen Gedanken und Einstellungen der Hörer aufgreift und beeinflusst. Vielleicht darf man dabei nicht zu rasch von „Fabulierkunst“ reden (160). Immer ist die Intention des Predigers im Duktus der Predigt zu befragen. Denn in dieser Intention kommt zunächst einmal die Spannung zwischen biblisch-kirchlicher Tradition und Situation zum Austrag. Erst nach dieser Erhebung mag man fragen, ob Willkür in der Übertragung der Texte vorliegt oder nicht (168). Mir scheint, daß Verf. dieser Spannung durch Prioritätssetzung der Exegese nicht ganz gerecht wird. Der Ansatz der „Predigtstudien“ von Ernst Lange zeigt deutlich, wie stark schon in die exegetische Arbeit die Situation des Predigers im weitesten Sinn eingreift. Gewiß sind wir durch die historisch-kritische Forschung



zu verschärfter Wachsamkeit und Selbstkritik gefordert, aber wer darf dem Prediger verwehren, daß er seine subjektive Erkenntnis und Beurteilung in den Dienst der Glaubensverkündigung der Kirche stellt? Nur muß sie in diesem Dienst stehen und nicht im Dienst der Selbstbespiegelung (265 f.) oder einer fremden Sache (cf. Predigten H. Hoffmanns und D. Richters), wie sie der Autor mit Recht geißelt. Die Frage der Willkür stellt sich noch einmal bei der Frage nach dem prophetischen Wort in der Predigt (321 ff.) und der „Prüfung der Geister“ (346 ff.). Dies gilt übrigens auch für die politische Dimension der Predigt. Sie verweist den Prediger eindeutig in den kritischen Dialog mit der Gemeinde. Ihr gegenüber hat er in der Tat auszuweisen, „ob sie nach ihrem seitherigen Verständnis des Evangeliums aus dem neu vernommenen Wort die Stimme des guten Hirten“ wiedererkennt, „oder ob sie es als Lockruf eines Mietlings ablehnen“ muß (349 f.). „Ihr Urteil entscheidet“, fährt der Verf. fort, um zugleich festzustellen, daß darin nicht reine Willkür liegt, sondern das an Schrift und Bekenntnis und an der Geschichte der Erfahrung der Wirklichkeit Gottes gewachsene und entwickelte Richtmaß sichtbar wird (350). Der Verfasser sieht den theologischen Zusammenhang zwischen prophetischer Dimension der Predigt und gemeindlicher Beurteilung derselben gegeben in der charismatischen Gemeindeprophetie der hellenistischen Gemeinden. Wie es in diesen sowohl Propheten und Prophetie gab, gab es auch Beurteilung der Prophetie gemäß der Gabe der Geisterunterscheidung. In einer Untersuchung über „Tradition und Situation im Neuen Testament“ legt er diesen Sachzusammenhang dar (321 ff.), indem er ihn selbst auf die form- und literargeschichtliche Entstehung unserer Lukasperikope anwendet und schließlich Luthers Position in seiner bekannten Schrift über die „Christliche Versammlung“ und ihre Vollmacht, alle Lehre zu beurteilen als vorläufigen Endpunkt heranzieht. Ich halte diese Untersuchung, in der der Verf. ein theologisches Prinzip in der literarischen Entstehungsgeschichte unseres Textabschnittes verfolgt, für außerordentlich instruktiv. Zwar hütet er sich, Lukas in die Reihe der Gemeindepropheten einzuordnen, aber er zeigt doch auf, in welcher Souveränität, ja mit welcher Autorität, Lukas Traditionen verwendet und umschmilzt, um sie seinen Zwecken dienstbar zu machen. „Das Selbstverständnis, das den Evangelisten kennzeichnet, ist das des Pneumatikers, der sich vom Geist inspiriert weiß“ (328). So ist Evangelist und Gemeindepropheten, beiden, gemeinsam „der Anspruch auf die Vollmacht, das überlieferte Kerygma aufs neue zu praedizieren“ (330).

Aufs ganze gesehen wird man gerade die fünf Kapitel über „die Vergegenwärtigung des exegetischen Ertrags“ nicht nur als hochinteressante, m. W. so noch nicht geleistete Arbeit an Hand der Auslegungsgeschichte eines bestimmten Textes zu würdigen haben, sondern auch als einen bedeutsamen Beitrag zu den heute diskutierten Fragen nach der Kontinuität des biblischen Zeugnisses und der Verkündigung der Kirche im Wandel der Sprache, nach dem Verhältnis von Text- und Predigtwille zueinander, nach dem Gebrauch von Beispielerzählungen, Bildern und Zitaten in der Predigt und schließlich nach der theologischen Wahrhaftigkeit auf der Kanzel z. B. bei der Behandlung der Wunder Jesu und nach der Zeugenschaft des Predigers. Man wird dem Verf. sicher nicht in jedem Urteil folgen, so wenn er z. B. die Allegorese als hermeneutische Struktur mit der existentialen Interpretation in Beziehung setzt (181). Zweifellos sind beides hermeneutische Strukturen nur mit dem einen Unterschied, daß die Allegorese auch ein exegetischer Schlüssel war, während man das von der existentialen Interpretation nicht sagen kann. Aber dies letzte Beispiel mag nur noch einmal zeigen, wie anregend das Buch ist, sein eigenes Urteil zu schärfen und es – nach einmal sei's gesagt – an dem bereitgestellten umfangreichen Material zu verifizieren. Insofern leistet diese historische Untersuchung der Auslegungsgeschichte einer bestimmten Perikope nicht nur dem predigtgeschichtlich Interessierten, sondern gerade auch dem praktischen Theologen und Homiletiker den hilfreichen Dienst, „Predigt in der Zeit“ theologisch und homiletisch qualifizierter zu verantworten.



Heiner Faulenbach: Weg und Ziel der Erkenntnis Christi. Eine Untersuchung zur Theologie des Johannes Cocceus (= Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche 36). Neukirchen (Neukirchener Verlag) 1973. 248 S., geb. DM 44,-.

Johannes Cocceus (1603–1669), erster großer Vertreter der Föderaltheologie, zählt zu den bedeutendsten Gestalten der reformierten Theologie des 17. Jahrhunderts. Als Bibeltheologe („Scriptuarius“) hat er, vor allem, nachdem die Voetianer zurückgedrängt waren, einen nachhaltigen Einfluß auf den reformierten Pietismus ausgeübt. Erinnert sei hier an die Namen Th. Undereyck und F. A. Lampe.

Gottlob Schrenk hat mit seiner Arbeit: Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Johannes Cocceus, Gütersloh 1923, vor nunmehr über 50 Jahren die bis heute maßgebliche Untersuchung der Theologie des Cocceus geleistet und darin „Bund“ und „Reich Gottes“ als die beiden Brennpunkte der Theologie des Cocceus herausgestellt. Alles, was seitdem an Untersuchungen zur coccejanischen Theologie erschienen ist, hat entweder die Ergebnisse Schrenks übernommen oder sich mit darüber hinausgehenden Spezialfragen beschäftigt. Um so mehr ist es zu begrüßen, wenn in der hier vorliegenden Bonner Habilitationsschrift von Heiner Faulenbach Schrenks Position kritisch überprüft wird.

Wie aus der Einleitung ersichtlich, will sich Verf. auf die Frage konzentrieren, wie Cocceus Lage und Aufgabe des Christen zeichnet. So begnügt er sich mit dem Aufzeigen einiger Aspekte der theologiegeschichtlichen Entwicklung der Begriffe „Reich“ und „Bund“, um sich dann im ersten Kapitel der „Erkenntnis des Glaubens“ zuzuwenden (S. 28 ff.). Hier wird auf das weitgehende Desinteresse des Cocceus an den philosophisch-ontologischen Fragestellungen seiner Zeit hingewiesen. Statt den augustinisch-thomistischen Erkenntnisgrundsatz und das daraus entwickelte zweistufige Schema zu übernehmen, habe Cocceus seinen Erkenntnisbegriff in der Trinitätslehre verankert. Nicht so, als ob der gefallene, natürliche Mensch zu überhaupt keiner Gottesvorstellung kommen könne, doch über einen allgemein philosophischen Gottesbegriff, „esse Deum“, könne eine solche Vorstellung nicht hinausgehen. Rechte Gotteserkenntnis sei nur unter der Anleitung des Heiligen Geistes in Christus möglich. Eine solche in der Christologie begründete Erkenntnislehre habe zur Folge, daß auch Gottes- und Trinitätslehre nur im engen Zusammenhang mit der Christologie dargestellt werden könnten. Verf. verweist in diesem Zusammenhang auf den Glaubensbegriff des Amesius und dessen Gleichsetzung von Leben und Erkenntnis, die für Cocceus und seine Schüler eine wichtige Rolle spiele. Denn auch für Cocceus vollziehe sich die Erkenntnis Gottes in Christus nicht abstrakt, sondern sichtbar in dem Erkennenden. Voraussetzung dazu aber sei die Rechtfertigung, denn nur dem Menschen, der aus der Schrift seine Sünde und Rechtfertigung erkannt habe, sei Erkenntnis Gottes möglich. Die sich daraus ergebende Frage, ob nicht Glaube und Erkenntnis für Cocceus synonym seien, beantwortet Verf. positiv. Bemerkenswert sei dabei die Beibehaltung des Perseveranzgedankens bei Cocceus. Der Glaubende habe die Gewißheit des Heils und könne an gewissen Merkmalen seine Erwählung erkennen. Im folgenden Kapitel „Das Schriftverständnis“ wendet sich Verf. dann der Schriftlehre zu (S. 45 ff.). Schrift- und Glaubenslehre würden sich bei Cocceus gegenseitig bedingen. Aus dem Offenbarungswort komme der Glaube, der wiederum die Schrift als Offenbarung erkläre. Bei dieser gegenseitigen Abhängigkeit könne es für den glaubenden Leser keine objektive Schriftbetrachtung geben. Auch müsse das Wort Gottes die einzige Grundlage der Theologie bleiben. Im Gegensatz zu seinen orthodoxen theologischen Zeitgenossen habe sich Cocceus nicht um eine rationale Begründung für die oberste Autorität bemüht und gar nicht erst versucht, Vernunft als Fundament des Glaubens zu sichern. Für ihn gebe es nur einen Weg zum Verständnis der Schrift: Christus. Schrenk gegenüber erhebt Verf. in diesem Zusammenhang den Vorwurf, dieser habe in seiner Darstellung der coccejanischen Erkenntnislehre und des Schriftverständnisses zu einseitig heilsgeschichtlich, auf Reich und Bund bezogen, argumentiert, anstatt die Christologie zum Ausgangspunkt für Erkenntnislehre und Schriftverständnis zu machen (s. S. 58 ff.).



Zum Schriftverständnis gehört für das Barockzeitalter der Gebrauch von Emblemen. Auch Coccejus hat darauf nicht verzichtet und so ist der Exkurs des Verf. über „Geistliche Bilder in der Schrift“ (S. 66 ff.) zu begrüßen, auch das beigelegte gute Bildmaterial. Verf. weist darauf hin, daß sich Coccejus auch diesem Thema als Exeget zuwendet. Seine Grundregel sei dabei, daß es in allen rätselhaften Stellen, Metaphern oder Bildern nur um Jesus Christus gehen könne.

Der, vom Verf. bereits vorher erwähnte, coccejanische Grundsatz, daß die Schrift einzige Grundlage aller theologischen Lehre sei, findet seine Entfaltung im Kapitel „Die Schrift als Grundlage theologischer Lehre“ (S. 80 ff.). Dogmatik sei für Coccejus Schriftforschung. Die Schrift sei Gotteslehre, Christologie und Soteriologie, sie lege sich selbst aus. Von daher wende sich Coccejus gegen philosophische Methoden der Auslegung, ohne das freilich zu differenzieren. Die in der Schrift gewonnene Wahrheit führe zur Gerechtigkeit in Christus, sie sei nicht als intellektuelles Erkennen zu umschreiben, sondern bleibe unlöslich verbunden mit der Liebe zu anderen Menschen. Auf Grund dieses unlöslichen Zusammenhanges von Erkenntnis Christi und Bruderliebe sei es verständlich, warum Coccejus die Theologie in der Nachfolge des Amesius als praktische Wissenschaft ansehe. Biblische Theologie zielen für ihn ab auf eine praktische Betätigung des Glaubens auf Erden im Rückblick auf die Schrift. Dem Verf. ist zuzustimmen, wenn er darauf hinweist, daß diese Ausrichtung der Theologie auf praktische Frömmigkeit für die geschichtliche Wirkung des Coccejus entscheidend geworden ist, weniger das föderaltheologische System, zumal dieses bei seinen Schülern erhebliche Abwandlungen erfahren hat (s. S. 85).

Bei aller Ausrichtung auf die Schrift habe Coccejus dennoch nicht auf die protestantische Lehrtradition und ihre scholastischen Elemente ganz verzichtet. Das zeige sich bei der Gotteslehre, freilich soteriologisch ausgerichtet, der der Verf. ein eigenes Kapitel widmet, „Die soteriologische Ausrichtung der Gotteslehre“ (S. 89 ff.). Zwar sei auch bei der Gotteslehre wieder die Schrift die Basis, doch übernehme Coccejus platonische und aristotelische Vorstellungen, von deren Übereinstimmung mit der Schrift er überzeugt sei, um auf diese Weise eine für den Wissenschaftsbegriff seiner Zeit unanfechtbare Grundlage zu haben und dem Vorwurf der Spekulation auszuweichen. Entscheidend aber sei, daß der Schwerpunkt auf der soteriologischen Auslegung liege, auf der Darstellung des Willens und des Handelns der Trinität. Der Wille Gottes werde verstanden als eine innertrinitarische Abmachung, darauf abgestellt, daß nach dem Sündenfall der Sünder Gott als seinen Gott anerkenne, Gottes Wille als Rechtfertigungswille. Die Erkenntnis dieses Willens sei nur in Christus möglich. In Übereinstimmung mit der reformierten Tradition gehöre es auch für Coccejus zum Wesen Gottes, daß dieser Wille unwandelbar sei, so daß der Mensch durchaus aus der Schrift Konstanz und Gewisheit der Urteile Gottes ableiten könne.

Wenn Verf. an diese seine Ausführungen zur Gotteslehre nun „Die Lehre vom Gnadenhandeln Gottes nach den beiden systematischen Hauptschriften“ anschließt (S. 102 ff.), so ist das konsequent, denn die „Summa doctrinae de foedere et testamento Dei“ setzt die Gottes- und Trinitätslehre voraus. Die Berechtigung, in diesem Zusammenhang auch die spätere „Summa theologiae ex scripturis repetita“ von 1662 gleich mitzubehandeln, ergibt sich für den Verf. aus der Tatsache, daß die „Summa theologiae“ bereits von den Zeitgenossen des Coccejus als notwendige Ergänzung zur „Summa doctrinae“ empfunden und gefordert worden ist (s. S. 102).

Schrenk hatte gegen die „Summa theologiae“ den Vorwurf erhoben, sie bringe „eine unsystematische Verquickung von heilsgeschichtlichem Aufriß und Lokalmethode . . . Die Summa zeigt, daß die systematische Kraft des Verfassers nicht ausreiche, durch die heilsgeschichtliche Neuerung die Dogmatik wirklich umzugestalten“ (Schrenk a.a.O. 83 A2). Um diesen Vorwurf zu widerlegen, gibt Verf. zunächst die Leitgedanken beider Schriften wieder, um dann als Ergebnis die Interpretation Schrenks weitgehend abzulehnen. Es sei eine der Schwächen der Darstellung Schrenks, daß er die „Summa theologiae“ vorwiegend zum Ausgangspunkt



seiner Cocceus-Sicht gemacht habe, da dabei der theologisch-christologische Grundzug der Foederaltheologie zu kurz gekommen sei. Schrenk habe die Lehre vom Bund innerhalb der Theologie des Cocceus zu sehr in den Vordergrund gerückt, ohne zu berücksichtigen, daß sie bei Cocceus nur eine Seite der Gotteslehre darstelle, während das andere Thema der beiden Hauptwerke, nämlich das Ziel Gottes, den Menschen zur Vollkommenheit zu führen, zu wenig berücksichtigt worden sei.

Auch in dem folgenden Kapitel „Der Bund als Form des Heilshandelns Gottes“ (S. 146 ff.) stellt Verf. weitere kritische Fragen an die Gesamtinterpretation Schrenks. Für Schrenk finde sich bei Cocceus zum ersten Mal in der protestantischen Theologie der Entwurf einer umfassenden Reichssystematik. Reich und Bund seien für Schrenk die Leitlinien innerhalb der Theologie des Cocceus, die als geschichtliche Größen einem Entwicklungsgesetz unterliegen würden, das der Schrift zu entnehmen sei. Verf. lehnt diese Interpretation Schrenks ab. Er vermag keine innerweltliche heilsgeschichtliche Entwicklungslinie zu ziehen, so fehlt auch im Sachregister das Stichwort „Heilsgeschichte“. Während Schrenk bei Cocceus einen einheitlichen Geschichtsprozeß von der Schöpfung bis zum Eschaton aufzeige, bei der sich der Gnadenbund im umgekehrten Verhältnis zum stufenweise aufgehobenen Werkbund entwickle, weist Verf. demgegenüber darauf hin, daß die einzelnen „abrogationes“ sich nicht auf „eine innerweltliche, vom Glauben nachzeichenbare heilsgeschichtliche Entwicklungslinie beziehen, sondern sie sind als Gnadenhandlungen Gottes jeweils neuer Einbruch der Transzendenz in den Bereich geschichtlicher, nicht entwickelter, sondern neu gestalteter und geschaffener Wirklichkeit aus dem göttlichen ‚ordo‘ des Dekretes“ (S. 154).

Die Kritik an Schrenk wird fortgesetzt im anschließenden Kapitel „Die Sach-einheit von Bund, Reich und Kirche“ (S. 156 ff.). Für den Verf. gibt es keinen Grund, den Bundesgedanken aus dem Mittelpunkt des coccejanischen Systems zu verdrängen oder durch den Reichsgedanken zu ersetzen oder sie verschieden zuzuordnen, den Bund der Heilsgeschichte, den Reichsbegriff der Ewigkeit Gottes. „Der Bund ist stets die Form, in der das Reich Gottes errichtet wird“ (S. 159). So lehnt es Verf. auch ab, Prioritäten für den Ablauf zu setzen, Bund, Reich und Kirche kennzeichneten bei Cocceus nur die Gemeinschaftsbezüge, in denen der einzelne nach Gottes Willen stehe.

Die Interpretation Schrenks, Cocceus habe in das theologische Denken seiner Zeit Bewegung gebracht durch die Einführung einer heilsgeschichtlichen Dimension, die als heilsgeschichtlicher Entwicklungsvorgang zu werten sei, nimmt Verf. erneut in dem Kapitel „Bemerkungen zur coccejanischen Geschichtsschau“ auf (S. 161 ff.), um sie abermals abzulehnen. Statt Heilsgeschichte setzt Verf. lieber „Vermittlung der ewigen Gnade Gottes an den zeitlichen Menschen“ (S. 166), weil es besser die Durchführung des göttlichen Dekrets über Anknüpfung und Errichtung des Gnadenbundes ausdrücke. Verf. lehnt es ab, Cocceus als Wegbereiter eines neuzeitlichen Geschichtsbegriffes zu sehen und weist darauf hin, daß das Interesse für Geschichte und ihre geschichtsphilosophische Erfassung erst nach Cocceus in der Foederaltheologie zu Tage getreten sei. Die coccejanische Theologie dagegen sei apokalyptisch, ohne den Gedanken einer geschichtlichen Entwicklung, konzipiert. Immanente Weltgesetze lehne Cocceus für die Geschichtsbetrachtung ab, alle geschichtliche Wirklichkeit erfahre bei ihm ihre Deutung als Durchführung des ewigen Willen Gottes. Das transzendente Dekret sei in Jesus Christus ein geschichtlich fixierbares geworden, erfassbar in der geschichtlichen Wirklichkeit eines jeden Christen.

„Über die Aussageziele des coccejanischen Lehrsystems“ (S. 179 ff.), so hat Verf. das anschließende Kapitel überschrieben, in dem er vor allem die über das Zeitalter des Orthodoxie hinaus in die Zukunft weiterführenden Linien aufzeigt. Verf. weist hin auf die Ausrichtung des Cocceus auf eine pragmatische Exegese, deren Nutzen die Förderung des christlichen Lebens sei. Für Cocceus sei die Schrift nicht nur eine Fundstelle von „dicta probantia“, sondern der pneumatisch gefaßte Grund, aus dem der Glaube ohne Formulierung eines Dogmas alle Erkenntnisse für Glauben



und Lehre gewinne. Coccejus verstehe alle theologische Lehre als Reden und Ermahnung der Kirche „ad quaerendum Deum et verbum ejus“ (S. 181). Durch alle Teile der Schrift hindurch teile Gott dem Menschen seinen Bund mit. Er wolle dem Menschen in seiner Gnade begegnen, um sich in ihm selber zu verherrlichen, das sei der Grund, auf den bei Coccejus alle Lehraussagen hin ausgerichtet seien. Diesen Grund zu erfassen, sei nur durch Jesus Christus möglich. Alle Lehre könne nur aus dem Glauben an Jesus Christus fließen. Verf. stellt fest, daß hier eine Umkehrung des dekretistischen Denkens der Orthodoxie vorliege, die deduktiv, mit scholastischer Logik vorgehe. Mit dem hermeneutischen Grundsatz der Auslegung von Christus her bestehe dennoch auch bei Coccejus die einheitliche Ausrichtung aller Lehrstücke.

Im Schlußkapitel „Über das coccejanische Verständnis der Aufgaben eines Wiedergeborenen“ (S. 197 ff.) zeigt Verf. die programmatische Ausrichtung des Coccejus auf die „philologia sacra“ hin auf, als eine Pflicht, die von Geistlichen und Laien zu bewältigen sei. Zwar in der Tradition des zeitgenössischen Späthumanismus stehend, diene für Coccejus jedoch die Philologie, wie die Theologie, der Stärkung von „pietas“. Was das Verhältnis Glaube - Werke betrifft, so weist Verf. auf die bei Coccejus schon vorhandene Problematik des „syllogismus practicus“ hin, deren Umkehrschluß auch bei Coccejus der Tendenz nach vorhanden sei.

In einer „Schlußbemerkung“ (S. 231 ff.) faßt Verf. die Ergebnisse seiner Arbeit dann kurz zusammen: Dogmatische Lehren würden bei Coccejus zum Bekenntnis. Glaube und Wandel des Christen seien bei ihm ein ganzheitliches Geschehen, für das der Bundesgedanke das Denkmodell sei. Die Schrift sei ihm der Schatz der Weisungen Gottes für seine Erwählten.

Man wird bei der Coccejus-Forschung auch in Zukunft nicht auf die Arbeit Schrenks verzichten können, bei aller kritischen Distanz. Doch das zu bewirken, ist wohl nicht die Absicht des Verf. gewesen. Er will diese seine Habilitationsschrift als eine historisch-systematische Untersuchung zur Theologie des Coccejus verstanden wissen, die nicht die Absicht verfolgt, das ganze dogmatische System des Coccejus nachzuzeichnen. Auf Grund seines ungemein gründlichen Quellenstudiums ist es dem Verf. gelungen, die kritischen Stellen bei Schrenk aufzuzeigen, doch ist er nicht bei der Auseinandersetzung mit Schrenk stehengeblieben, sondern hat ein eigenes Verständnis der Theologie des Coccejus entfaltet, orientiert an der christologischen Gesamtausrichtung bei Coccejus. Gewünscht hätte man sich nur eine etwas leichter lesbare Art der Darstellung und den Verzicht auf umständliche Wiederholungen. Dem Wunsch des Verf., daß weitere Untersuchungen folgen mögen, kann man nur zustimmen. Das gilt auch für die anderen im Vorwort geäußerten desiderata nach einer Untersuchung über die Nachwirkungen der coccejanischen Theologie bei seinen Schülern und Freunden und nach einer Coccejus-Biographie. Beides würde umfangreiche Vorstudien erfordern. Hier liegt noch ein weites Feld, von dem man nur hoffen kann, daß es im Interesse der Erforschung des reformierten Pietismus bald in Angriff genommen werden wird. Die Arbeit von Faulenbach ist ein guter und notwendiger Schritt in diese Richtung.

Bochum

W. P. Schneemelcher

August Langen: Der Wortschatz des deutschen Pietismus. Tübingen (Max Niemeyer Verlag) 1968 (2. ergänzte Aufl.). 526 S., geb. DM 48,-.

Zuerst 1954 erschienen, erfuhr das vorliegende Werk eine wohlverdiente zweite Auflage. Diese unterscheidet sich von der ersten durch Hinzufügung von „Vorwort und Literaturbericht zur zweiten Auflage“ (XI bis XLVIII). Alles übrige ist Abdruck der ersten Auflage. Damit sind beide Auflagen in der eigentlichen Substanz des Werkes seitleich. In der Einleitung wird über „Forschungsstand, Probleme, Methode“ berichtet (1–20). Den Hauptteil bildet „Der Wortschatz des deutschen Pietismus in systematischer Anordnung“ (20–375). Einer „Zusammenfassung der Ergebnisse“ (376–389) folgt dann abschließend die „Geschichtliche Einordnung“ der



Resultate (390–476). An technischen Hilfsmitteln wird eine „Zeittafel der Quellen“ (477–480) geboten, sodann ein Literaturverzeichnis (481–502), das an erster Stelle den bibliographischen Nachweis der Quellen gibt (481–489). Den Beschluß bildet ein Wortverzeichnis (503–526); dieses erfaßt einerseits und vor allem den behandelten Wortschatz, daneben aber auch grammatische Begriffe wie etwa „Adjektivbildung“ oder den Schlüsselbegriff „verbale Präfixbildungen“.

Das Werk versteht sich als ein Stück Forschung zur „Dichtungs- und Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts“, in der sich eben der Pietismus als ein wesentlicher Faktor erweist, denn auf ihn gehen die Mittel zu einer verfeinerten Selbstdarstellung des Individuums zurück, wie sie diese Epoche kennzeichnet. Obwohl man das Problem der sprachlichen Reflexe dieses Sachverhaltes schon geraume Zeit kannte, ist seine Erforschung weitgehend Wunschbild geblieben. Der Vf. sah sich also vor die Notwendigkeit gestellt, neu anzufangen. „In vieljähriger Arbeit wurden rund siebzig teils mehrbändige, teils kleinere Werke aus dem Schrifttum des Pietismus und der an ihn grenzenden Gebiete ausgeschöpft und so ein Material von insgesamt über fünftausend Wörtern und schätzungsweise etwa 30 000–40 000 Belegen geschaffen. Darauf beruht die nachfolgende Darstellung“ (7). Freilich bringt der Vf. nicht alles Material, das er verarbeitet hat, sondern bietet eine Auswahl charakteristischer Belege (8). Bei diesen wird, wo es möglich ist, Material zur Vor- und Nachgeschichte der Wörter geboten, das also über den Pietismus hinausgreift; so entstehen kleine Monographien zur Geschichte einschlägiger Begriffe, denen man gern nachdenkt.

Das sieht im Einzelnen beispielsweise dann etwa so aus: Zum Stichwort „gelassen“ wird zunächst auf die mittelalterliche Mystik verwiesen, dann an Luther und vor allem an Karlstadt erinnert. Eigentliche Belege werden dann aber erst aus dem Pietismus geboten: Gottfr. Arnold, Frau Petersen, Reitz, Bogatzky, Tersteegen, Francke, Katharina v. Gersdorf. Vorsichtig wird dann die Bedeutung von „gelassen“ im Sinne von „ruhig“ oder „gefaßt“ mit einem „vielleicht“ zu der religiösen Verwendung in Beziehung gesetzt; dafür wird ein Beleg aus Sophie Laroche's Fräulein v. Sternheim und Millers Siegwart geboten. Die anschließenden Materialien zum Substantiv „Gelassenheit“ verdeutlichen diese Entwicklung.

Bei der Frage, von wann ab man die Epoche des Pietismus ansetzen soll, entscheidet sich Langen für das Jahrzehnt der *Pia desideria*. Von spekulativen Texten sieht die Quellenauswahl bewußt ab und konzentriert sich „auf die Gefühlssprache“, wie sie vor allem „in Lyrik und Selbstzeugnissen . . . hervortritt“ (11). Nach vorn dehnt sich das Material teilweise bis in das 19. Jahrhundert aus; so wird z. B. noch Ludwig Richter berücksichtigt.

Das eigentliche corpus des Werkes macht die Zusammenstellung des „Wortschatzes des deutschen Pietismus in systematischer Darstellung“ aus (20–375). Die Gliederung erfolgt so, daß zunächst nach „Gottes Einwirkung auf die Seele“ gefragt wird (20–106), sodann nach dem „Weg der Seele zu Gott“ (107–300). – Wie man sieht, mehr als doppelt soviel wie der erste Teil. Hinzu kommen „Ergänzende Wortgruppen“ (301–375). Darunter sind „Bilder für das Verhältnis Gottes und der Seele“, wie etwa Sonne, Sonnenblume und Sonnenstäubchen, sowie der Bereich von Liebe und Ehe im weitesten Sinne zusammengefaßt; aber auch das Bild des Spiegels, die Wassermetaphorik ebenso wie die des Feuers u.a.m. werden hier vorgeführt.

In dem Kapitel „Geschichtliche Einordnung“ wird der Ertrag des Hauptteiles eingebracht; dabei geht es zunächst um „Quellen und Ursprünge des pietistischen Wortschatzes“ (390–431). An erster Stelle steht dabei natürlich die Luther-Bibel, obgleich die sichtbarste Eigenheit der pietistischen Sprache, die verbale Dynamik, in der Luther-Bibel nicht vorgebildet ist (392). Es folgt die Mystik des Mittelalters, sodann die Barockmystik (Joh. Arndt, Daniel Sudermann, Joh. Scheffler, Quirinus Kuhlmann), zu der Langen auch die *‘Pro theologia mystica clavis’* des Jesuiten Sandaeus (1640) rechnet. Kirchenlied und weltliche Barockdichtung beschließen den Rundblick auf die nachweislichen und vermutbaren Quellen und Ursprünge. Die Frage nach der Möglichkeit ausländischer Einflüsse kann nur mit dem Hinweis auf



die umfangreiche Übersetzungsliteratur beantwortet werden; genauere Untersuchungen stehen noch aus.

Ein „Ausblick“ ist der „Nachwirkung der pietistischen Sprache im 18. Jahrhundert“ gewidmet (432–476). Bezeichnend ist, daß hier immer wieder die Grenze zwischen dem rein Sprachlichen und dem Inhaltlichen fließend wird. Die Sprache des 18. Jahrhunderts erfährt ihre psychologische Vertiefung wesentlich von der Schulung durch den Pietismus her. Es kommt zu einer erneuten Umbildung ursprünglich religiös gemeinter Begriffe für die Zwecke der empfindsamen und romantischen Literatur; so vollzieht sich wie einst mit dem Erbgut der Mystik eine Säkularisierung großen Ausmaßes.

Anschließend werden die Wirkungen auf einzelne Autoren untersucht: Klopstock zuerst; wieder sind es die verbalen Präfixbildungen, die sich als spezifisch pietistisch erweisen; freilich werden sie unbestimmter als im Pietismus selbst verwendet. Seinerseits als von Klopstock beeinflusst erscheint dann Schubart, dessen Selbstbiographie sprachlich abgehört wird. Weitere Erörterungen dienen dem Nachweis, daß „nicht nur die Sprache der Seele, der Freundschaft und Liebe, sondern auch die der dichterischen Naturschilderung Erbe der pietistischen Bewegungsverben“ ist (485). Beobachtungen zum Einfluß pietistischer Sprache auf Goethe folgen entsprechende Erörterungen zu K. Phil. Moritz, Fr. H. Jacobi und den Religiösen unter den Romantikern, vor allem Novalis. – Was leistet dieses Werk dem Kirchengeschichtler? Es bietet die Möglichkeit, eine Art inneren Porträts des deutschen Pietismus zu liefern; denn nirgendwo stellt sich eine Epoche deutlicher und objektiv faßbarer dar als in der Sprache. Aber auch der Hymnologe wird, sofern er an der Interpretation seiner Texte interessiert ist, sich mit Gewinn der Möglichkeiten bedienen, die ihm das Werk bietet.

Wesentliche Corrigenda sind selten. S. 12 muß es Frau v. Gersdorf statt Fräulein v. Gersdorf heißen. Unverständlich ist der Satz: „Schon Luther kennt . . . vieles aus dem mystischen und pietistischen Schrifttum, . . .“ S. 393. S. 400 muß es „Christi Leiden“ statt „ . . . Leichen“ heißen, S. 402 Origenes statt Origines.

Greifswald

Ernst Kähler

Hertha Köhne: Die Entstehung der westfälischen Kirchenprovinz (= Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte Band 1). Witten (Luther-Verlag) 1974. 192 S., kart. DM 19,80.

Die Reihe, als deren erster Band diese Münstersche Dissertation erscheint, ist eine neue Folge der Beihefte zum Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte. Die Arbeit behandelt die Vorgeschichte der Westfälischen Provinzialkirche bis zum ersten faßbaren Zusammenschluß in einer gemeinsamen Synode 1819 in Lippstadt.

Einleitend wird die Entstehung der preußischen Provinz Westfalen geschildert und ihre konfessionelle Struktur dargelegt. Ein Rückblick zeigt die territoriale, konfessionelle und kirchliche Entwicklung zwischen 1803 und 1813. Dabei wird deutlich, daß trotz aller Veränderungen, die dieses unruhige Jahrzehnt brachte, die kirchliche Organisation in Westfalen kaum einschneidende Neuerungen erfahren hat. Im Restpreußen dagegen, wo die Landeskirchen der beiden protestantischen Konfessionen noch als Elemente auch der staatlichen Grundordnung, mithin der materiellen Verfassung, galten, hatte sich in dieser Zeit mit der Staatsreform auch die Frage einer Reform der Kirchenverfassung gestellt. Eigentlich waren es drei Themen, welche die Kirche in Preußen nach dem Zusammenbruch 1806/7 beschäftigten: die Union, die Agende und die Verfassung. Erstes Ziel war die Einheit der evangelischen Kirchen. Doch rückte die Frage der Bekenntniseinheit gegenüber den Fragen der einheitlichen Kirchenverfassung und Liturgie bald in den Hintergrund. Während für den König die Union in erster Linie ein religiöses Anliegen war, stellte sie sich für die Ministerialbürokratie zugleich als ein Mittel zur Befestigung der staatlichen Einheit dar. Sie strebte deshalb den Zusammenschluß der Provinzialkirchen in einer einheitlich verfaßten Landeskirche an.



Nach den Plänen Steins sollte – wie der Staat durch die ständische Repräsentation – die Kirche mit ihrer alten Konsistorialverfassung des Luthertums durch synodale Elemente ergänzt werden. Die Zuständigkeitsvereinigung durch das Publikandum von 1808, welche außer dem *jus circa sacra* auch das *jus in sacra* in die Hände von Staatsbehörden legte, war deshalb nur als organisatorisches Provisorium gedacht, das den Instanzenpluralismus überwinden und die Union mit einer neuen Kirchenverfassung vorbereiten sollte. Anders als Stein hat man das Ziel nach 1813 dann allerdings mehr im Sinne eines hierarchisch-autoritären Systems gesucht. Die Kabinettsorder vom Mai 1816, mit der die Einsetzung von Presbyterien in den Gemeinden sowie von Kreis- und Provinzialsynoden angeordnet wurde, und der ministerielle Entwurf einer Synodalordnung von 1817 räumten nur der Geistlichkeit eine beschränkte beratende Mitwirkung bei innerkirchlichen Entscheidungen ein. Das Laienelement blieb ausgeschlossen. Insofern wurde nur der Anschein von Zugeständnissen an die synodal-repräsentative Bewegung in der evangelischen Kirche erweckt.

Die Vorstellungen der staatlichen Entwürfe sind praktisch bei allen Provinzialsynoden auf Ablehnung gestoßen. In den preußischen Westprovinzen aber ist diese Ablehnung nicht allein aus anderen Wünschen und Forderungen erwachsen, sondern aus einer Kollision mit der bisherigen Kirchenverfassung in Jülich, Berg, Kleve und Mark. Es wird gezeigt, wie alle Meinungsverschiedenheiten, die bisher die Einheit der Protestanten gelähmt hatten, beiseite gestellt werden und ein puristisches Bild der alten Synodalverfassung entwickelt wird, das man den Berliner Entwürfen entgegensetzt. Tatsächlich wurde mehr gefordert, als man jemals besessen hatte: eine rein presbyterial-synodale Kirchenverfassung, in der dem Staat lediglich ein Aufsichtsrecht zustehen sollte. In Lippstadt hat 1819 die Provinzialsynode diese zunächst in Kreissynoden artikuliert, dann ein Jahr vorher in Unna von einer märkischen Gesamtsynode für die Mark aufgestellte Forderung übernommen und auf ganz Westfalen ausgedehnt. Die feste Haltung, die man auch in den folgenden Jahren beibehielt, führte zum Kompromiß der Kirchenordnung von 1835. Sie beschränkte der Westfälischen Kirchenprovinz – wenn auch mit erheblichem Einfluß des landesherrlichen Kirchenregiments – eine synodal-presbyteriale Verfassung. Eingehend werden die Quellen untersucht, auf die Kritik und Ablehnung der staatlichen Entwürfe fußen. Beachtenswert in dem Streit erscheint auch die Rolle des Oberpräsidenten v. Vincke, der, getragen von den Ideen Steins, einen Ausgleich zwischen Synodal- und Konsistorialsystem suchte.

Die Verfasserin geht davon aus, daß alle zu dem Thema bisher erschienene Literatur auf unzureichendem Quellenstudium beruht. Es mag dahingestellt bleiben, ob dieses Urteil in der absoluten Form wirklich zutrifft. Jedenfalls war es für sie ein Grund, systematisch das breitgestreute gedruckte Quellenmaterial und die Bestände mehrerer staatlicher und kirchlicher Archive durchzuarbeiten. Dabei ist es ihr besonders durch die Auswertung von Korrespondenzen gelungen, manche neuen Einblicke zu gewinnen. Ein Anhang bringt einige wichtige Quellen im Wortlaut, Schemata der kirchlichen Organisation in Preußen vor und nach 1808 sowie eine Zeittafel, bedauerlicherweise jedoch keinen Personenindex.

Es soll nicht bestritten werden, daß die synodale Tradition in Westfalen für die Bewegung wichtiger war als die gleichzeitigen Kämpfe um das Repräsentativsystem. Gewisse Wechselwirkungen dürften gleichwohl bestanden haben. Daneben ist der Konflikt auch im Zusammenhang mit dem allgemeinen Gegensatz zwischen Regionalismus und staatlichem Zentralismus im frühen 19. Jahrhundert zu sehen. Leider sind diese Aspekte fast gänzlich außerhalb der Betrachtung geblieben.

Münster

Hans-Joachim Behr



## Notizen

Als Beitrag, „das Abkürzen von Titeln zu vereinheitlichen“ (S. VII), wertet Siegfried Schwertner seine Fleißarbeit: IATG. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben (Berlin/New York, de Gruyter, 1974. XIX, 348 S., paperback DM 88,-; ISBN 3 11 0040271). Rund 7500 Titel (Angabe des Verf.) sind in einem Abkürzungs- und einem Titelverzeichnis jeweils alphabetisch aufgeführt. Vorgeschlagen werden durchweg nicht sinnvolle, weil relativ leicht auflösbare Titelmkürzungen, sondern Sigel, u. a. auch, weil „Titelmkürzungen für die mündliche Kommunikation nicht geeignet“ seien (S. VII). Doch sollten Sigel, die der jeweils angesprochene Adressatenkreis nur mit zusätzlichen Hilfsmitteln (wie einem buchhändlerisch monopolisierten Schlüssel) decodieren kann, nicht nur in der mündlichen Kommunikation schlechterdings unerlaubt sein. Wie für eine Privatarbeit dieser Art unvermeidlich, sind die bibliographischen Angaben vielfach aus zweiter Hand und schließen „Wahrscheinlichkeitsentscheidungen“ des Verf. (S. IX) nicht aus. Der Wunschtraum perfektionistischer Vollständigkeit führt zu exzessiver Dehnung des Begriffs „Grenzgebiete“ und zum Hinausgreifen über die im Untertitel genannten formalen Abgrenzungskriterien. Es werden nach nicht durchsichtigen Leitlinien auch Handbücher, jedenfalls solche, die sich explizit so nennen (doch z. B. wiederum nicht Gehardts Handbuch der deutschen Geschichte), aufgeführt, während vergleichbare Werke häufiger Referenz (z. B. Altaner; Manitius; Wattenbach/Levison) offenbar auch weiterhin das Privileg unchiffrierter Zitation genießen sollen. Ebenso fehlen durchweg die wissenschaftlichen Sprachwörterbücher, von denen nur gelegentlich das eine oder andere genannt ist (so Köhler/Baumgartner; Mittellatein. Wörterbuch). Dagegen hat man das beruhigende Gefühl, etwa mit NBATS endlich ein Allgemeinverbindlichkeit beanspruchendes Kürzel für die 1751–61 erschienenen Neuen Beyträge von alten und neuen theologischen Sachen zu haben. Alles in allem: Ein überflüssiges Druckerzeugnis.

*Lohmar*

*K. Schäferdiek*

Von einem am Bedarf des Schulunterrichts ausgerichteten, sehr knapp gehaltenen Geschichtsatlas wird man spezifisch kirchenhistorische Informationsvermittlung nur am Rande und punktuell erwarten. Doch selbst unter einem entsprechend niedrigen Erwartungshorizont enttäuscht der neue bsv Geschichtsatlas (Herausgegeben vom Bayerischen Schulbuch-Verlag unter Mitwirkung von Wilhelmine Böhm und Ernst Deuerlein. Redaktion: Ingrid Adam. München, Bayer. Schulbuch-Verlag, 1974. 49 S. kart. DM 11.80. ISBN 3-7627-6048-9). Aus dem „Großen historischen Weltatlas“ des gleichen Verlages (Bd. 1, 5. Aufl., S. 56) übernimmt er die Karte „Ausbreitung des Christentums bis 600 n. Chr.“ (S. 14). Sie dürfte in ihrer Flächenfärbung Raetien nicht aussparen und subsummiert irrig die keltobritische Kirche der iroschottischen, von deren insularen Klöstern keines als „wichtige Klostergründung“ aufgeführt ist ebenso, wie die Zentren des östlichen Mönchtums fehlen; zum Verständnis der geschichtlichen Dynamik wäre nützlich gewesen, die Verbreitung des monophysitischen und syrisch-nestorianischen Kirchentums zu markieren, und wenn hinter „Franken“ das klassische Schulbuchdatum der Chlodwigbekehrung den Einsatzpunkt der Christianisierung vermerken soll, kann man zu „Angelsachsen“ auch 597 notieren; die Europazentrik erfährt zwar eine (vermutlich ungewollte) Korrektur dadurch, daß auf einer gegenüberstehenden Karte zur Expansion des Buddhismus die nestorianische Diaspora Asiens mit erfaßt wird, doch vom nubischen und äthiopischen Christentum erfährt man nichts. Fatal ist schließlich ein z. T. bis zum baren Unsinn verzeichnender Randtext, offensichtlich nicht nur ein Ergebnis des Zwangs zur Kürze, sondern auch einfacher Unkenntnis. Im Europa des Jahres 814 (S. 16) kann Bremen nicht als Erzbistum ausgewiesen werden. Eine emp-



findliche Lücke ist die Nichtberücksichtigung der frühmittelalterlichen christlichen Expansion mit den dabei fallenden wegweisenden Entscheidungen (England, großmährisches Reich); hier hat man es immerhin mit einem für die Gestaltwerdung Europas als geschichtlicher Größe elementaren Geschehen zu tun, das nicht in ein fachhistorisches Seitengemach gehört. Die Ausbreitung des Deutschen Ordens findet dagegen im Zusammenhang der deutschen Ostkolonisation eine eingehende Sonderdarstellung (S. 19, Karte b), eine Unverhältnismäßigkeit der Stoffauswahl, die wie ein Reflex kleindeutsch-preußischer Betrachtungsweise wirkt. Im übrigen ist natürlich die mehr als dürftige Behandlung des Mittelalters den Gestaltern des Atlas gewiß schon durch eine bedauerliche Schulpraxis vorgegeben. Mit zwei Konfessionskarten Mitteleuropas zum Stand von 1546 bzw. 1650 kommt dann nur noch einmal, weil zum Verständnis des konfessionellen Zeitalters europäischer Geschichte nicht entbehrlich, die Kirchengeschichte zur Geltung (S. 21). Es sind geringfügig vereinfachte Ausschnitte der entsprechenden Karten des „Großen historischen Weltatlas“ (Bd. 3, S. 115) in größerem Maßstab und mit erheblich verbesserter Farbgebung, ein annehmbarer Kompromiß zwischen Detaillierung und Übersichtlichkeit; doch hätten La Rochelle und Nantes verzeichnet werden sollen. Der Randtext dazu ist in seiner Kürze nichtssagend; so wesentliche Erscheinungen wie der Bauernkrieg und die Täuferbewegung werden nicht erwähnt, und die katholische Reform ist in ihrer Eigenständigkeit verkannt.

*Lohmar*

*K. Schäferdiek*

Mit Erscheinen einer weiteren Lieferung des Biographisch-bibliographischen Kirchenlexikons (8. Lfg. = Sp. 1121–1280: Contzen-Dibelius, Franz. Hamm, Traugott Bautz Verlag, Subskriptionspreis DM 19.80) stellt Friedrich Wilhelm Bautz erneut seine Unverdrossenheit gegenüber der Fülle des anstehenden Stoffes unter Beweis (vgl. ZKG 84, 1973, 90 f. u. 85, 1974, 449 f.). Die Stichwortauswahl läßt erkennen, daß der schon vermerkten starken Beachtung der Musik eine ebensolche der bildenden Kunst zur Seite geht. Ein Artikel wie der in fast predigthafter Breite sich entfaltende zu Günther Dehn (Sp. 1242–48) läßt vermuten, daß B. nicht zuletzt auch daran gelegen ist, ihm beispielhaft erscheinende christliche Lebensführung zur Geltung zu bringen. Vielleicht mag darin auch das zuweilen zu beobachtende Fehlen einer kritischen Distanz zu hagiographischer Topik (Crispinus und Crispinianus, Sp. 1160 f.) begründet sein. Kritische Anmerkungen: Die unter „Cornelius“ (Sp. 1130) vorgetragenen Auffassungen von der Entwicklung des altkirchlichen Bußwesens und die unter „Decius“ (Sp. 1238 f.) geübte Betrachtung der großen Christenverfolgungen des Altertums bedürfen in wesentlichen Zügen der Korrektur; hier weist dann auch die Bibliographie Lücken auf oder vollzieht vielmehr – und dafür sollte man volles Verständnis haben – das Ausgreifen des Artikels über den biographischen Rahmen hinaus nicht mit. Im übrigen sprengt ja wohl ein Artikel wie „Decius“, der im wesentlichen als Aufhänger für die allgemeinere Problematik der Christenverfolgungen dient, den von B. allerdings durchweg sehr großzügig ausgelegten formalen Rahmen des Werks. Ähnliches gilt für „Darwin“ (Sp. 1227–29) mit zwei Spalten Bibliographie vornehmlich zur Diskussion über den Darwinismus und erst recht für „v. Corvin-Wiersbitzki“ (Sp. 1137 f.), dessen „Pfaffenspiegel“ übrigens entgegen den Angaben B.s nicht nur zur Zeit des Nationalsozialismus, sondern auch in unseren Tagen noch neu gedruckt worden ist (1971 als Nr. 52 der „Exquisit-Bücher“ des Heyneverlags).

Nach Satz des Vorstehenden erscheint (April 1975) die 9. Lieferung (Sp. 1281–1440): M. Dibelius – J. W. Ebel. Gleich zu Anfang zeigt wieder ein Artikel von zweieinhalb Spalten (1286–89) über die Gründerin der Neulandbewegung Guida Diel ebenso durch diesen relativen Umfang (Martin Dibelius erhält eine halbe Spalte; 1281) wie durch seine Sprache, wo das Herz des Verf. schlägt. Christliche Prosopographie erscheint als Vernehmbarmachen eines Chors von Zeugen, in dem jedoch bei aller Vorliebe für bestimmte Ausprägungen christlicher Frömmigkeit ein



weitgespannter Stimmenpluralismus Raum erhält und gelegentlich auch – wie oben bereits angedeutet – „Antizeugen“ eine Funktion zufallen kann, z. B. Artur Dinter (1311 f.) oder auch Diokletian (1315–17, der Artikel ist zur Hälfte Eusebizitat) u. a. mehr. Erstaunlich ist immer wieder, wie dicht Verf. seine bibliographischen Angaben an den Erscheinungstermin einer Lieferung heranzuführen vermag.

*Lohmar*

*K. Schäferdiek*

## Zeitschriftenschau

Archiv für Liturgiewissenschaft 15 (1973).

S. 7–21: B. Welte, Religiöse Sprache (Entwurf eines Modells von „Sprache“ überhaupt als Leitfaden eines skizzenhaften Modells religiöser Rede). S. 22–30: C. Westermann, Lob, Dank und Bitte in den Psalmen des Alten Bundes. S. 31–67: M. Arranz, Le „Sancta Sanctis“ dans la tradition liturgique des églises (untersucht die „sehr alte und sehr einfache Formel“ in den sechs großen Riten der Ostkirchen und in den archaischen Liturgien der Didache, des Testamentum Domini, der Apostolischen Konstitutionen und einiger charakteristischer Väter; die Formel, die als „erratischer Block“ stehenblieb, will im Grund nur ausdrücken: Brot und Wein der Eucharistiefeier sind den Getauften vorbehalten). S. 68–100: J. Drumbl, Die Improperien in der lateinischen Liturgie (untersucht auf der Grundlage frühmittelalterlicher Quellen Italiens Herkunft, Verbreitung und Lokaltradition der Klagen des Herrn innerhalb der Kreuzverehrung der lat. Liturgie). S. 101–107: W. Dürig, Gottesurteile im Bereich des Benediktinerklosters Weißenstephan (Freising) unter Abt Erchanger (1082–1096) (das Weißenstephaner Pontifikale Clm 21587 vom Ende des 11. Jh. enthält zwar die liturgischen Benediktionsformeln der Feuer- und Wasserprobe, doch beweisen andere zeitgenössische Quellen, daß die Benediktiner von Weißenstephan Gottesurteile entschieden ablehnen und vorkommende Fälle der Volksjustiz zugehören). S. 108–122: H. Reifenberg, Geschmack gibt hier den Schein nur kund . . . Liturgisch-phänomenologische Aspekte zu Geschmack und Mahl, speziell bei Benediktionen. S. 123–164: E. v. Severus, Utilis Frater. Bibliographie Dr. theol. Burkhard Neunheuser OSB. S. 165–167: L. Eizenhöfer: Die Heiligen Philipp von Zell und Erkenbert von Worms in einem Litaneifragment aus Groß-Frankenthal zu Darmstadt (fragmentarisches Zeugnis für die liturgische Verehrung des hl. Erkenbert, aus dem Geschlecht der bischöflichen Kämmerer von Worms, genannt Dalberg, † 1132 als Propst des Augustinerchorherrenstiftes Frankenthal, und des in der Pfalz einst hochverehrten Einsiedlerpriesters Philipp, 8. Jh.). S. 172–333 Literaturbericht.

*Georg Schwaiger*

Archiv für schlesische Kirchengeschichte 31 (1973) u. 32 (1974).

Dieses „Archiv“, von Hermann Hoffmann 1936 begründet, bis Bd. 25 (1967) von Kurt Engelbert und seit Bd. 26 (1968) von Joseph Gottschalk herausgegeben, bietet Jahr für Jahr Beiträge zur kirchenhistorischen Wissenschaft für den schlesischen Raum. Seine „Aufsätze, Quellen und Miscellen“, so gegliedert seit Bd. 26, finden Beachtung bei polnischen Historikern auch bei der Behandlung strittiger wissenschaftlicher Fragen.

In den beiden vorliegenden Bänden wird zunächst eine in Bd. 29 (1971) begonnene Arbeit fortgeführt und abgeschlossen: Walter Kuhn, Salzburg, „Die Städtegründungspolitik der schlesischen Piasten im 13. Jahrhundert, vor allem gegenüber Kirche und Adel“ (Bd. 31, S. 1–35; Bd. 32, S. 1–20). Die schlesischen Piastenhäuser besaßen gleichsam „ein Monopol zur Stadtgründung westlicher Art“ (Bd. 29, S. 35); von den 131 zu deutschem Recht ausgesetzten schlesischen Städten zwischen 1211 und 1300 waren 104 landesherrlichen Ursprungs. Sie entstanden in



der Regel neben den Landesburgen mit ihren, Kastellane genannten Burggrafen und setzten die ursprüngliche Gliederung des Landes in Kastellanebezirke fort. Diese piastischen Stadtgründungen erstreckten sich vielfach auf Territorien der Kirche oder adeliger Feudalherren. Drei Tabellen und eine Plankarte geben in Bd. 32 die in Niederschlesien gegründeten (S. 5–7), die im Herzogtum Oppeln entstandenen Städte wieder (S. 7–8), ferner die Stadtgründungen des 13. Jahrhunderts, geordnet nach Jahrzehnten (S. 9), und die Beziehungen zwischen Herzog, Kirche und Adel (S. 15).

Heinrich Grüger, Trier, behandelt in Bd. 31 (S. 36–69) und Bd. 32 (S. 45–80) den bisher nur unvollständig veröffentlichten „Nekrolog des Klosters Heinrichau (ca. 1280–1550)“, erhalten in der Breslauer Univ.Bibl., Sign. IV F 217. Er schildert in Bd. 31 die Anfänge dieses Totenbuches aus der angesehenen Zisterzienserabtei Heinrichau im früheren Kr. Münsterberg; die darin vorkommenden Äbte und Mönche werden mit Namen und Herkunft genannt, ebenso die Konversen (Laienbrüder) und Familiaren (Klosterinsassen ohne Ordensgelübde). Auffällig ist, daß slavische Namensformen in sehr geringer Zahl erscheinen (Bd. 31, S. 63). Könnte es daran liegen, daß zumindest polonisierte biblische oder römische Vornamen in der lateinischen Form wiedergegeben wurden, z. B. Piotr = Petrus, Jakub = Jakobus oder Mikołaj = Nikolaus und Apeczko = Apicius? Mögen die Mönche in der großen Mehrheit deutscher Abstammung gewesen sein, ob das auch für die Laienbrüder gelten darf? – Die Mönche kamen größtenteils aus dem städtischen Bürgertum, Konversen und Familiaren aus der umliegenden ländlichen Bevölkerung. In Bd. 32 finden sich die Beziehungen des Klosters zu den Münsterberg-Oelser Landesfürsten, die Heinrichau als eine Art Kloster der fürstlichen Familie betrachteten, ebenso wie die Adelsgeschlechter im Umkreis Familiengruften in der Abteikirche besaßen. Viele Geistliche, vor allem Kanoniker einer Reihe von schlesischen Stiften, sicherten sich mit ihrer Namenseintragung, bisweilen schon zu Lebzeiten, eine „memoria“, ein Gedächtnis zu ihrem Andenken. Eine sorgfältig gearbeitete Stammtafel der Erbvögte in den Städten Münsterberg, (Frankenberg und Löwenstein, Stadtrechte frühzeitig erloschen) und Frankenstein seit der Mitte des 13. bis zum Ende des 14. Jahrhunderts (nach S. 80) gibt interessante Aufschlüsse über die verwandtschaftlichen Bindungen vieler Familien. Es zeigt sich, wieviel unbekanntes geschichtliches Material in einer so unscheinbaren Quelle wie der eines klösterlichen Nekrologs aufzufinden ist.

Hubert Jedin, Bonn, hat bereits in den Bänden 29 (1971) und 30 (1972) von ihm in Rom aufgefundene Breslauer Briefe an den Präfekten des Vatikanischen Geheimarchivs Augustin Theiner († 1874) veröffentlicht, die der Domdechant und Bistumsverweser Prof. Ignaz Ritter († 1857) und der Alumnatsrektor Joseph Sauer († 1868) an den aus Breslau stammenden Präfekten im Zeitraum der Jahre 1841/47 und 1839/51 geschrieben hatten. Diesem hochinteressanten und zeitgeschichtlich wertvollen Briefmaterial folgen in Bd. 31 ein Lebensbild: „Augustin Theiner. Zum 100. Jahrestag seines Todes am 9. August 1974“ (S. 134–176 mit 3 Bildtafeln), und in Bd. 32 (S. 171–196) „Silesiaca aus dem Nachlaß Augustin Theiners (1838–1864)“. In Bd. 31 hatte Robert Samulski, Münster, „Die selbständig erschienenen Veröffentlichungen von Augustin Theiner“ in einer 38 Nummern zählenden Bibliographie zusammengestellt (S. 177–186). – Diese Arbeiten sind eine wesentliche Bereicherung für die Kenntnis der Persönlichkeit Theiners, seines Einflusses und seiner weitreichenden wissenschaftlichen Tätigkeit; diese wird beim Umfang seiner wertvollen, dickleibigen Editionsbande erst verständlich, wenn man erfährt, daß er in seiner vatikanischen Dienstwohnung eine eigene Druckerei zur Verfügung hatte und gelegentlich Originaldokumente direkt in den Drucksatz geben ließ. Im Zusammenhang mit den Verhandlungen des ersten Vatikanischen Konzils in den nicht unbegründeten Verdacht geraten, er habe sekretiertes Archivgut unter Vertrauensbruch Gegnern der geplanten Infallibilitätserklärung zugänglich gemacht, wurde Theiner vom Dienst dispensiert, aus seiner Stellung aber nicht entlassen. Er fand seine Ruhestätte 1874 auf dem Campo Santo Teutonico im Schatten von St. Peter in



Rom. Den merkwürdigen Lebensweg seines älteren Bruders Anton Theiner hat Hermann *Hoffmann* in den Bänden 9 bis 13 (1951–1955) dieses „Archivs“ geschildert.

Münzen, Medaillen und Notgelddrucke sind Quellenstücke der historischen Hilfswissenschaften. In Bd. 31 (S. 87–112) setzt Walter *Baum*, Koblenz, die bereits in Bd. 30 (1972) begonnene Arbeit fort in „Die Münzen und Medaillen der Bischöfe von Breslau. Teil 2: Von Karl Ferdinand (1625–1655) bis Georg Kopp (1887–1914)“, mit 23 Abb. und einführendem Text. Es ist eine faszinierende Vorstellung, in den Bänden 30 und 31 mit den Münzporträts vieler Breslauer Bischöfe seit Salza († 1539) diesen gleichsam leibhaftig zu begegnen und ihr Aussehen und ihre Physiognomie studieren zu können. Eine schlesische „Bischofsgeschichte in Charakterbildern“ könnte diese wertvolle, bisher einmalige Zusammenstellung genannt werden; für ihre Wiedergabe dürfte Verf. und Hrsg. besonderer Dank gesagt werden. – Ähnliches kann gelten für Paul *Dziallas*, München: „Religiöse Motive auf schulischem Notgeld“ in Bd. 32, S. 143–172, mit 24 Abb. auf 12 Tafeln. Von Schmiedeberg bis Ratibor, von Bolkenhain mit der Bolkoburg über Glogau mit den Bildern Kardinal Bertrams und der Domkirche mit der Unterschrift „Zur Erinnerung an das Konklave 1922“, Schweidnitz, Gnadenfrei, Frankenstein, Wartha, Breslau und Trebnitz reicht die bildliche Wiedergabe bis Oppeln und Beuthen, wobei die Schrotholzkirche aus Kandrzin, später im Scheitniger Park in Breslau aufgestellt, nicht ausgelassen wird.

Ewald *Walter*, Köln, setzt die lange, wertvolle Reihe seiner Untersuchungen zur Baugeschichte des Breslauer Domes und der Stiftskirche in Trebnitz fort mit der Studie: „Bischof Preczlaus von Pogarell und die bauliche Abhängigkeit des Kleinchores des Breslauer Domes von der Marienkapelle der Krakauer Kathedrale“ (Bd. 31, S. 201–211). Zu der gewandten indirekten Beweisführung sei ein kleiner Einwand gestattet. Die angenommene Abhängigkeit des Breslauer vom Krakauer Bauwerk beruht auf zwei Voraussetzungen, der Echtheit zweier Formulare in einem vermutlich aus der schlesischen Abtei Leubus stammenden „Formelbuch“, mit fiktiven Textvorschlägen für den Schriftverkehr einer Kanzlei, und den freundschaftlichen Beziehungen des Breslauer Bischofs Pogarell (1342–1376) zu seinem Krakauer Amtsbruder. Dieser, Bischof Bodzanta (Bodzeta) von Krakau (1348–1366), stand bis 1352 im scharfen Gegensatz und erbitterten Rechtsstreitigkeiten zu Kasimir dem Großen (1333–1370). Es erscheint fraglich, daß die beiden Bischöfe Besuche austauschten; zumindest geben die beiden Formelbriefe keine Begründung dafür. Gegenseitige Vertretungen für den pontificalen Dienst waren nicht ungebräuchlich; diese erforderten jedoch ständige Anwesenheit des Vertreters im fremden Bistum keineswegs. Der Hinweis auf den Leubuser Bischof Stephan, († 1345 und im Breslauer Dom beigesetzt), ist wenig beweiskräftig, da er, aus seinem Bistum vertrieben, seinen bleibenden Wohnsitz in Breslau hatte. Bischof Bodzanta hat eine Kapelle im Krakauer Dom gestiftet; könnte dieser Hinweis der scharfsinnigen Begründung des Verf. dienlich sein? – In Bd. 32 untersucht Ewald *Walter* in der Arbeit: „Zur Baugeschichte der gotischen Grabkapelle der hl. Hedwig in Trebnitz“ (S. 21–43) die Frage, wann dieser „erste Bau entwickelter Hochgotik in Schlesien“ entstanden ist. Auf der Grundlage sorgfältiger Quellenstudien wird ersichtlich, daß diese Kapelle bei der feierlichen Translation der Gebeine St. Hedwigs am 25. August 1267, dem Jahr der Heiligsprechung, noch nicht bestand, zumal Umbau und Erweiterung der romanischen Stiftskirche noch nicht stattgefunden hatten. Genaue Daten über Grundlegung und Konsekration der heute noch bestehenden Grabkapelle lassen sich nicht ermitteln.

In die nachtridentinische Periode der Breslauer Bistumsgeschichte führen zwei Arbeiten von Joachim *Köhler*, Tübingen, in Bd. 31: „Grenzen der tridentinischen Reform. Die Visitation des exemten St.-Vinzenz-Stiftes in Breslau im Jahre 1616“ (S. 70–86); in Bd. 32: „Revision eines Bischofsbildes? Erzherzog Karl von Österreich, Bischof von Breslau (1608–1624) und Brixen (1613–1624), als Exponent der habsburgischen Hausmachtspolitik“ (S. 103–126). Die erstgenannte Arbeit zeigt



deutlich, daß die bestehenden Exemtionsprivilegien der alten Orden die Durchführung der tridentinischen Reformdekrete im Bistum erheblich erschwerten und behinderten. Der durch Jahrhunderte bereits bestehende Gegensatz zwischen bischöflicher Jurisdiktion und betonter Unabhängigkeit der Abteien und Stifte wird sichtbar bei den Prämonstratensern von St. Vinzenz in Breslau. Die vom Visitor, als er endlich Zutritt erlangt hatte, angetroffenen Verhältnisse waren verheerend (S. 78–79); Klausur und Chorgebet schien es kaum noch zu geben, ganz zu schweigen von mönchischer Disziplin; monastisches Silentium war außer Übung, Abt und Chorherren verfügten über eigene Geldbeträge; die Prälatur des Abtes war vorzüglich ausgestattet, die Stiftsgebäude verwahrlost. Eine Wende vollzog sich erst nach dem Jahre 1648. – In seiner „Revision eines Bischofsbildes“ untersucht Joachim Köhler auf Grund vatikanischer Quellen Persönlichkeit und Wirken des ersten Habsburgers auf dem Breslauer Bischofsthron und kommt zu der Schlußfolgerung, daß Erzherzog Karl von Österreich, Bischof von Breslau, das Bistum vor dem Untergang gerettet hat. Aufschlußreich und wertvoll zugleich ist der vom Verf. im Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv unter „Belgische Korrespondenz“ aufgedundene Briefwechsel Bischof Karls für die Jahre 1608–1624 in 34 Nummern (S. 110–126), ein Beispiel, wieviel Materialien ausländische Archive für die schlesische landes- und kirchengeschichtliche Forschung noch bereithalten.

Zur Breslauer Bistumsgeschichte gehören auch die Arbeiten in Bd. 31 (S. 187–200): Alfred A. Strnad, Rom, „Die Verleihung des erzbischöflichen Palliums an Fürstbischof Heinrich Förster (1875)“, und in Bd. 32: Johannes Kumor, Oberhausen, „Die Subdiakonatsweihe des Breslauer Bischofs Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg (1664–1732) im Jahre 1687 in Köln und ihre Bedeutung“ (S. 127–142), mit wichtigen bisher nicht beachteten Einzelheiten, beide Arbeiten wertvolle Beiträge zur Geschichte der Breslauer Bischöfe. – Einen Schlesier als Salzburger Metropolit behandelt in Bd. 31 Gerhard Webersinn, Münster, „Der Schlesier Jakob Ernst Julius Reichsgraf von Liechtenstein, Fürsterzbischof von Salzburg 1745 bis 1747“ (S. 113–133), gebürtig aus Hertwigswalde, früher Kr. Münsterberg, Germaniker in Rom, Fürstbischof von Olmütz, gestorben 1747 und im Salzburger Dom beigesetzt.

In Bd. 32 untersucht Franz Machilek, Schwabach, auf Grund umfangreicher, auch tschechischer, polnischer und englischer Literatur „Die Schlesier an der Universität Prag vor 1409“ (S. 81–102). Dieser ausgezeichnete „Forschungsbericht“ ermittelt für die Jahre 1372–1414 101 aus den verschiedensten Orten Schlesiens stammende Immatrikulierte, die zur „Polnischen Nation“ gerechnet wurden, und gibt Auskunft über hervorragende Gelehrte aus dieser Gruppe. Mit dem Fortgang der deutschen Studenten wurde, abgesehen von Krakau, Leipzig die eigentliche „Hausuniversität der Schlesier“ (S. 93). – Der Hrsg. dieses „Archivs“ Joseph Gottschalk, Fulda, gibt in Bd. 31 einen Kurzbericht über „Eine große Hagiographie Polens“ (S. 246), die in zwei Bänden 1971/72 erschienen ist, mit zahlreichen Hinweisen auf dort aufgeführte Persönlichkeiten, die für die deutsche Forschung von Bedeutung sind. – In Bd. 32 veröffentlicht der Hrsg. „Die Apostolische Konstitution vom 28. Juni 1972“ (S. 197–200) und gibt Aufschluß über die seit 1945 faktische und 1972 rechtsgültig gewordene Aufteilung des Breslauer Erzbistums in drei Jurisdiktionsbezirke; dieses war trotz der Errichtung der Diözesen Kattowitz (1925) und Berlin (1930) und der dadurch erfolgten Verluste an Territorien des ehemaligen „Fürstbistums mit dem Delegatur-Bezirk“ im Jahre 1930 nach seiner räumlichen Ausdehnung das größte und nach seiner Katholikenzahl das zweitgrößte Bistum Deutschlands (S. 197). In diesem Dokument werden auch die neuerrichteten polnischen Bistümer Oppeln, Landsberg, Stettin/Kammin und Köslin/Kolberg umschrieben und den Metropolen Breslau und Gnesen zugeordnet. Somit ist der Administrationsbezirk Görlitz das einzige deutsch gebliebene Territorium des ehemaligen Erzbistums Breslau. – Im gleichen Bd. 32 berichtet der Hrsg. die Geschichte, wie „Ein schlesischer Kelch von 1877 im Heiligen Grabe zu Jerusalem“, eine Weihgabe von Klerus und Volk des Dekanates Oberglogau Kr. Neustadt, Ober-



schlesien, an Pius IX. zum goldenen Bischofsjubiläum in den ärgsten Zeiten des Kulturkampfes, als Geschenk des Papstes ins Heilige Land gekommen ist (S. 201–206 mit 2 Abb.).

Von den kleineren Beiträgen dieser beiden Bände sollen genannt werden in Bd. 31 (S. 212–222): Ambrosius Rose OSB, Kloster Kellenried, „Die Benediktinerabtei Grüssau als liturgisches Zentrum in Deutschland (1919–1945)“; Alfred Sabisch, Bochum, „Die kirchlichen Verhältnisse in Oberschlesien 1945–1951. Zu einer Dissertation der Kath. Universität Lublin“ (S. 223–236); Franz Wosnitza, Köln, „Aus den neuesten schlesischen Schematismen. Breslau 1971 – Oppeln 1968 – Kattowitz 1970“ (S. 237–245).

Beide Bände verfügen über sorgfältig gearbeitete Orts-, Personen- und Sachregister. Bd. 31 enthält eine Zusammenfassung des Inhaltes in englischer und in polnischer Sprache, Bd. 32 in polnischer Sprache.

Alfred Sabisch

Herbergen der Christenheit. Jahrbuch für deutsche Kirchengeschichte VIII (1971 [erschienen 1973]).

Unter der Verantwortung von Franz Lau legt die Evangelische Verlagsanstalt den 8. Band der „Beiträge zur deutschen Kirchengeschichte“ mit Arbeiten zur Territorialkirchengeschichte der Landeskirchen der DDR vor. Die Beiträge wurden alle zwischen 1967 und 1969 verfaßt. Von daher ist es verständlich, daß die 1000-Jahr-Feier des Erzbistums Magdeburg und dessen Suffraganbistümer Merseburg, Naumburg-Zeitz und Meißen im Jahre 1968, sowie die 400-Jahr-Feier der Reformation den Schwerpunkt dieses Bandes bilden.

S. 9–23: Karl-Hermann Kandler, *Kaiser Otto II, im Urteil Thietmars von Merseburg*. – Der Aufsatz will als Beitrag zur Beurteilung der Chronik Thietmars von Merseburg (975–1018) dienen, der seit 1009 zweiter Bischof des von Otto II. 981 aufgelösten und von Heinrich II. 1004 restituierten Bistums Merseburg war. Vf. zitiert zuerst die Beurteilungen, die Otto II. durch neuere Historiker erfahren hat (K. Uhlirz, A. Hauck, A. Cortellieri, R. Holtzmann). Je nach benutzten Quellen und der ihnen zugestandenen Glaubwürdigkeit fallen diese Beurteilungen nun sehr verschieden aus. Vf. zeigt dann, daß Thietmar Otto sehr differenziert beurteilt, so daß man nicht einfach von einer negativen Einschätzung reden kann, wie häufig üblich. Auch Richer und Gerbert von Aurillac urteilen ähnlich differenziert, nur der „mönchische“ Brun von Querfurt verurteilt Otto eindeutig. Ausführlich geht Vf. auf Thietmars Darstellung der mit der Aufhebung des Bistums Merseburg verbundenen Umstände ein, die ja auch den Schwerpunkt der Thietmarschen Chronik bilden. Thietmar macht eigentlich den letzten Bischof Gisiler für die Aufhebung des Bistums durch den Kaiser verantwortlich. Die Aufhebung des Bistums sieht Thietmar als schweres Verbrechen an, dem dann die Slawenaufstände von 983 als Strafe auf dem Fuße folgen. Der Kaiser wird kritisiert, weil er Gisiler auf dessen Betreiben zum Magdeburger Erzbischof ernannt und damit seine gegebene Zusicherung freier Erzbischofswahlen gebrochen hatte. Bei aller Kritik kann Vf. keine eindeutige Verurteilung Ottos durch Thietmar finden.

S. 25–41: Johannes Arland, *Die sogenannte Otto- und Editha-Skulptur im Dom von Magdeburg*. – Seit zumindest 400 Jahren wird die heute wieder an ihrem früheren Ort stehende Figurengruppe in einer 16eckigen Art Laube meist als Darstellung Kaiser Ottos I. und seiner ersten Frau Editha angesehen. In der neueren Kunstgeschichte ist diese Interpretation weithin umstritten. Die Gruppe wird heute häufig als Christus-Ekklesia-Gruppe angesehen. Ob die Figurengruppe ursprünglich mit der Laube zusammengehört, bleibt weiterhin unklar, ebenso ihr ursprünglicher Standort.

Vf. schließt sich der neueren Deutung dieser Gruppe als Christus und Ekklesia an. In seiner Beweisführung will er die Skulpturen aus dem geistesgeschichtlichen Hintergrund der Zeit um 1260 her interpretieren (als Entstehungszeit wird allgemein, natürlich mit Variationen etwa die Mitte des 13. Jh. angenommen). Das



Interpretationsproblem dieser Gruppe ist die Scheibe mit 19 Kugeln, die die männliche Gestalt der Gruppe dem Betrachter zugewandt in der rechten Hand hält. Da man eine solche Kugelscheibe bisher bei keinem anderen Kaiserbild finden konnte, hält Vf. die Otto-Editha-Interpretation als unhaltbar. Vf. erklärt nach „ausführlichen Quellenstudien in verschiedenen Disziplinen“ (26) die Gruppe für Christus und Ekklesia, wobei der „Herr Christus in der Schwerthand die Zeit als Symbol hält“ (27). Der Rest des Aufsatzes ist der Versuch, die Kugelscheibe als Symbol der Zeit nachzuweisen. Grundsätzlich erscheint es fragwürdig, ob man die Interpretation der Gruppe allein an die Interpretation der Kugelscheibe hängen darf. Außerdem kann Vf. kein irgendwie vergleichbares Stück anführen (das genügte vorher aber bereits methodisch, die Interpretation der Gruppe als Otto und Editha abzulehnen). Deshalb der Versuch einer Interpretation dieses „Symbols“ vom geistesgeschichtlichen Hintergrund her, deren Beweisführung nun aber nicht überzeugen kann. Die Zeit sei hier in ihrer größten wissenschaftlich erkennbaren Periode, dem 19-Jahres-Zyklus, dargestellt durch 19 Sonnen, die sich einem größeren Kreis einordnen, den Menschen vor Augen gestellt (28). Die Deutung der Kugeln als Sonnen konnte mich aber besonders nach Zuhilfenahme einiger Photographien (dem Aufsatz ist nur eine Zeichnung beigelegt) nicht überzeugen. Ausführlich und überzeugend legt Vf. dar, wie intensiv man sich in der Mitte des 13. Jh. mit Problemen der Zeit befaßte und über Augustins Betrachtungen über Raum und Zeit und Gott als den Herren der Zeit nachdachte. Durch den Joachimismus und den Untergang der Staufer waren Endzeitspekulationen allenthalben üblich. „Sollte da nicht des Künstlers Antwort auf diese bangen Fragen sein können: ‚Trotz allem, was geschehn‘, hält Christus als Gottes Sohn und Stellvertreter die Zeit in seinen gnädigen Händen“ (33). All diese Betrachtungen erlauben m. E. methodisch keinesfalls die Annahme, daß es sich bei der Kugelscheibe wirklich um ein Symbol der Zeit handeln muß. Wenn alle hinter diesem Symbol liegenden Gedanken so naheliegend und in der Welt um 1260 allgemein verbreitet gewesen wären, wie Vf. annimmt, muß man fragen, warum dieses Symbol der Zeit nirgendwo sonst auftaucht.

S. 43–125: Karl Streller, *Die Besiedlung und die territoriale Entwicklung des ehemaligen Gaues Zwickau von den Anfängen bis zum Ausgang des Mittelalters*. – Vf. will in einem Längsschnitt die Geschichte des ehemaligen Gaues Zwickau durch das Mittelalter hindurch bis zur Reformation darstellen. Er umfaßt „gesellschaftswissenschaftlich gesehen den Feudalismus und den beginnenden Einfluß des Frühkapitalismus“ (44). Die soziologischen Komponenten der Entwicklung werden immer einbezogen, so daß die soziologischen und ökonomischen Zusammenhänge gerade auch der Entwicklung kirchlicher Organisation deutlich werden. Subtil beschreibt Vf. die Entstehung und Besiedlung des Gaues Zwickau und seiner Herrschaftsgebiete im 12. Jh. Die politische und wirtschaftliche Entwicklung der Stadt Zwickau wird besonders eingehend geschildert, die Anfang des 13. Jh. erstmalig, dann Anfang des 14. Jh. endgültig an die Wettiner fiel. Ausführlich wird auf die Besitzverhältnisse der Umgebung eingegangen, wobei alle Herrschaftssitze und Burgen in Exkursen besonders behandelt werden. Im 3. Teil der Arbeit wird die kirchliche Organisation Zwickaus dargestellt, wieder besonders in ihren ökonomischen Verhältnissen. Sämtliche Geistlichen werden aufgeführt. Interessant auch hier das allmähliche Vordringen der Reformation in den zwanziger Jahren des 16. Jh. Ebenso wie für Zwickau wird die kirchliche Entwicklung im ganzen Gau beschrieben und in die historischen und geographischen Zusammenhänge des Bistums Naumburg-Zeitz gestellt. Der Darstellung eingeschoben sind zahlreiche Exkurse zu fast allen Kirchen des Gebietes. In diesen Exkursen wird die Geschichte der einzelnen Kirchen (auch die bauliche) bis in die Gegenwart verfolgt. Nach der Darstellung kirchlicher Organisation stellt Vf. das kirchliche Leben im Mittelalter dar. Die Darstellung entspricht hier dem allgemein Bekannten, wobei dem Heimatforscher zu all den bekannten Äußerungen kirchlichen Lebens, besonders des späten Mittelalters, zahlreiche Beispiele für Zwickau an die Hand gegeben werden. Dem Wirken der Orden und Bruderschaften wird dabei besonders Raum gegeben. In seiner Zu-



sammenfassung stellt Vf. als Ergebnis heraus, daß im Gau Zwickau kirchliche Verhältnisse von politischen bestimmt gewesen sind. Das allerdings dürfte wohl kaum den Aufwand des Aufsatzes rechtfertigen, da diese These ja nun nicht gerade neu ist. M. E. liegt der Wert dieser Arbeit vor allem in der großen Menge des verarbeiteten Materials, das dem Territorialhistoriker hier an die Hand gegeben wird und an der noch nicht selbstverständlichen Einbeziehung ökonomischer Fakten in die Beschreibung vor allem der kirchlichen Entwicklung. Für den mit der Stadt Zwickau und ihrer Umgebung selbst nicht Vertrauten, wären einige Karten im Anhang sehr wünschenswert gewesen, da so die Orientierung ein schwieriges Problem bleibt.

S. 127–153: Siegfried Bräuer, *Müntzers Feuerruf in Zwickau*. – Vf. will untersuchen, ob der Feuerruf, den Müntzer ohne erkennbaren Anlaß am Morgen des 10. 4. 1521, also wenige Tage bevor er Zwickau verlassen mußte, ausgestoßen haben soll, „historisch denkbar und erklärbar“ (127) ist. Vf. macht darauf aufmerksam, daß die Überlieferung von Thomas Müntzers Leben z. T. stark legendären Charakter trägt, woran die Reformatoren nicht ganz unschuldig gewesen sein mögen. Drei Viertel des Aufsatzes befassen sich aber mit der Auslegungsgeschichte dieses in einem zeitgenössischen Spottgedicht erwähnten Feuerrufes, der dann erst wieder um 1560 in einer Zwickauer Chronik erwähnt wird. Durch dieses methodische Vorgehen, das mir zur Erreichung des oben anvisierten Zieles allerdings ungeeignet scheint, kann Vf. immerhin eindrücklich darlegen, wie alle Historiker, die sich in den vergangenen 400 Jahren mit Müntzer befaßt haben, diese Notiz von Müntzers Feuerruf zur Stützung je ihres Müntzerbildes benutzten. Ebenso wird die jeweilige Problemlage deutlich, aus der heraus jeder Historiker schreibt. So wird der Feuerruf als Tat eines Wahnsinnigen, als Schabernack, als Angsttraum, als Schrei aus Todesangst oder als taktisches Manöver, um dem Rat seinen Einfluß auf die Zwickauer Bevölkerung zu demonstrieren, interpretiert. Aufgrund der Quellenlage lehnt Vf. alle diese Interpretationen, die ihm auch methodisch anfechtbar erscheinen, ab. Seine eigene Interpretation der allerdings „nicht mehr rekonstruierbaren Ereignisse“ (146) fügt sich nun direkt als neues Glied in die Kette der alten Hypothesen ein. Vf. interpretiert den Feuerruf unter sozialrevolutionärem Aspekt. Der Feuerruf wird als „revolutionäres Kampfmittel“, als „geheimes Signal“ gedeutet. Unverständlich bleibt dabei, daß Vf. bei der Ablehnung anderer Hypothesen jede Wirkung dieses Feuerrufes wie Volksaufläufe o. ä. aufgrund der Quellenlage abgelehnt hatte. So dient auch seine Hypothese nur der Stützung eines bestimmten Müntzerbildes und gehört in eine besonders in der DDR verbreitete Fragestellung hinein.

S. 155–173: Gottfried Wuttke, *Siegfried Sack der erste evangelische Domprediger in Magdeburg (1567–1596)*. – Mehr erzählerisch als untersuchend berichtet Vf., dessen enge persönliche Beziehung zu Magdeburg, seinem Dom und deren beider Geschichte überall durchscheint, zuerst von der Einführung der Reformation in Magdeburg 1524 und den bewegten politischen Ereignissen der folgenden Jahre. Der Dom mit dem Domkapitel blieben vorerst katholisch. Erst unter neuer politischer Konstellation und nach einem allmählichen Umschwenken des Domkapitels zur Reformation, konnte am 1. Advent 1567 der erste evangelische Gottesdienst im Dom gehalten werden. Zum ersten ev. Domprediger berief das Domkapitel den Rektor der Stadtschule, Siegfried Sack (1527–1596), dessen Leben liebevoll dargestellt wird. Als Domprediger hatte Sack sich besonders um die Seelsorge an den meist alten Domherren zu kümmern. Mit Sacks Tätigkeit an den Kranken- und Sterbebetten der Domherren anhand der von ihm überlieferten Leichenpredigten endet der Aufsatz.

S. 175–183: Herbert von Hintzenstern, *Die „Weymarische Bibel“. Ein riesiges Kommentarwerk Thüringer Theologen aus den Jahren 1636–1640*. – Vf. schildert die Entstehung dieses Kommentarwerkes mitten im dreißigjährigen Kriege, das auch unter dem Titel „Gothaische-“, „Jenaer-“, „Nürnberger-“ oder „Kurfürstenbibel“ bekannt geworden ist (s. dazu RE III<sup>8</sup>, 180 f.) und bis 1736 13 Auflagen



erlebte und an dem 27 orthodoxe lutherische Theologen beteiligt waren, unter denen Johann Gerhard eine besondere Rolle einnimmt. Der Berater des Herzog Ernst, Kirchenrat Evenius, leistete die Hauptredaktionsarbeit, von ihm kam auch die Anregung zu diesem Werk. Die Jenaer theologische Fakultät stellte die Gutachten über die eingereichten Artikel her (4 Beiträge wurden abgelehnt). Die Gesamtausstattung des Werkes wird ausführlich beschrieben, die Geschichte seiner Entstehung und die Namen der Kommentatoren sind Zedlers Universallexikon von 1748 entnommen.

S. 185–202: Max Kegler, *Zur Geschichte der Pfarrkonvente und Pfarrvereine. Versuch einer Klärung bestehender Zusammenhänge*. – Vf. berichtet über die heute üblichen Synoden, Pfarrkonvente und die mehr privaten Pfarrzusammenkünfte, die theologischer Arbeit und konkreter gegenseitiger Hilfe dienen. In einem historischen Exkurs werden die Dekanatskonvente des Mittelalters, die wohl das Vorbild unserer heutigen Konvente abgaben, beschrieben. Ausführlich beschreibt Vf. die seit etwa 1200 aufkommenden Kalandbruderschaften als freie Vereinigungen von Geistlichen, in die im späten Mittelalter auch manchmal wohlhabende Laien aufgenommen wurden. Aus der miserablen finanziellen Lage vieler Pfarrer nach der Reformation entstanden, wohl in Anlehnung an die Kalandbruderschaften, gemeinsame Hilfsvereine. Die Statuten eines solchen Hilfsvereins aus Meißen, der am 10. 9. 1570 gegründet wurde, ebenso die Stiftungsurkunde der „Augustäischen Stiftung“, die Kurfürst August von Sachsen 1583 errichtete, sind dem Aufsatz beigelegt. Aus diesen Vereinen haben sich dann die Pfarrwitwen- und -weisenkassen entwickelt – zum Jubiläum einer solchen entstand der Aufsatz.

S. 203–205: Anka und Peter Schmidt: *Briefe von Johannes Mathesius und Philipp Melancthon aus dem Jahre 1552 zu den vogtländisch-westerzgebirgischen Erdbeben*. – Aus einem Brief Mathesius' an Melancthon und etlichen Melancthonbriefen aus der Zeit zwischen April und Juni 1552 (CR 7, 987 ff.) lassen sich detaillierte Angaben über Erdbeben Ostern 1552 im oben angegebenen Raum entnehmen.

Zum Schluß des Bandes (S. 207 f.) bittet das Pfarrhausarchiv in Eisenach um Mitarbeit bei der Beschaffung von Materialien zur Geschichte des evangelischen Pfarrhauses von der Reformationszeit bis heute.

Hanns Christof Brennecke

*Hospitium Ecclesiae, Forschungen zur Bremischen Kirchengeschichte*, Band 8 (1973).

S. 7–54: Bodo Heyne, *Die Reformation in Bremen 1522–1524. Am Vorabend – Der Beginn – Die Bahnbrecher* (Heinrich von Zütphen, Jakob Probst, Johannes Timann). S. 66–80: K. H. Voigt, *Georg Gottfried Treviranus, Mitbegründer der Evangelischen Allianz in London* (Teilnahme 1846 in London; Verhältnis Allianz – Kirchentag). S. 81–125: G. Schmolze, *Cornelius August Wilkens (1829–1914)* (Leben und Werk Wilkens, Bremen – Accum – Wien – den Haag – Bremen; Auszüge aus dem Nachlaß über Bremer Pastoren: Draeseke, Paniel, A. F. Krummacher u. a.). S. 126–150: G. Mai, *Auswanderermission in Bremen und Nord-Amerika in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*.

W. Schneemelcher

*Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte*. 47. Jahrgang, 1972.

S. 9–12: W. Dress, *In Memoriam Walter Delius* (Nachruf auf W. Delius, † 11. 5. 1972; anschließend Ergänzung der Bibliographie W. Delius). S. 23–32: B. Karnatz, *Das preußisch-englische Bistum in Jerusalem* (eine Skizze der Geschichte; vorangeht eine Würdigung von Karnatz durch M. Ranke). S. 33–54: W. Delius, *Gegner Luthers in der Mark Brandenburg* (J. Tetzl, K. Wimpina, W. Redorfer, J. Mensing, P. Rauch, R. Elgersma, J. Host). S. 71–91: H.-U. Delius, *Johann Christoph Bekmann's handschriftliche „Brandenburgische Kirchengeschichte“* (In-



haltsangabe der im Deutschen Zentralarchiv, Merseburg, liegenden Handschrift Bemanns, 1641–1717; wichtig vor allem für die Kirchengeschichte des 17. Jh.). S. 93–139: F. W. Kantzenbach, Union und Mission in Leben und Werk Hermann Theodor Wangemanns. Eine Untersuchung zum Wechselverhältnis von Politik und Kirchenfrage im 19. Jahrhundert (Leben und Werk Wangemanns, 1818–1894; Beteiligung an der Auseinandersetzung mit den Lutheranern in Preußen; Missionsdirektorat). S. 141–165: W. Delius, Die Versuche des 19. Jahrhunderts, in Berlin eine päpstliche Nuntiatur zu errichten (Preuß. Gesandtschaft in Rom; Bismarck).

W. Schneemelcher

#### Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis

N. S. LII (1971/72)

S. 133–152: G. Müller, Kardinal Lorenzo Campeggio, die römische Kurie und der Augsburger Reichstag von 1530 (erneute Erörterung der Politik Campeggios in Augsburg, v. a. in Auseinandersetzung mit E. Honée, Ned. Archief voor Kg. 50, 1970, 140 ff.). S. 153–177: C. van der Woude, Amesius' afscheid van Franeker (Tätigkeit, Streitigkeiten und Weggang des A. nach Briefen in der Provinzialbibliothek Leeuwarden). S. 178–238: J. Roes, Hierarchie und Demokratie. Die katholischen Bischöfe Deutschlands vor der demokratischen Frage während der Revolutionsjahre 1848/49 (Stellung der deutschen Bischöfe zur politischen Demokratie und zu kirchlich-demokratischen Bestrebungen; Problem der Synoden; Rolle des Kölner Erzbischof J. von Geissel).

N. S. LIII (1972/73)

S. 1–96: E. Honée, Die theologische Diskussion über den Laienkelch auf dem Augsburger Reichstag 1530. Versuch einer historischen Rekonstruktion (Art. 22 der Confessio Augustana; seine Vorgeschichte; Verhandlungen mit Campeggio; Reaktion des Cochlaeus; Ecks Widerlegung; Einigungsverhandlungen und deren Abbruch). S. 97–118: A. de Groot, Die „Catechesis Christiana“ von Jacobus Palaeologus (1574) (Skizze der theologischen Hauptgedanken der 1955 wieder aufgefundenen Schrift des Unitariers J. Palaeologus, ca. 1520–1585; Problem des „Judaïsierens“ bei den Antitrinitariern). S. 147–159: E. P. Meijering, Die „physische Erlösung“ in der Theologie des Irenäus (Harnacks Darstellung ist richtig, seine Kritik aber zeitbedingt). S. 171–180: H. de Jonge, La bibliothèque de Michel Choniates et la tradition occidentale des Testaments des XII Patriarches (Ms. Cambridge Univ. Libr. Ff. 1. 24, 10. s., ist wohl die Hs., die John de Basingstoke vor 1204 in Athen gesehen hat und die dann nach 1231 in den Besitz von Grosseteste gekommen ist; von ihr viele Übersetzungen abhängig). S. 181–210: A. G. Weiler, Hervormingswil en normatief verleden in het denken van Nicolaas van Kues (Zusammenhang von Geschichtsauffassung und Reform).

N. S. LIV (1973/74)

S. 1–63: E. Honée, Zur Vorgeschichte des ersten Augsburger Reichsabschieds. Kardinal Lorenzo Campeggio und der Ausgang der Glaubensverhandlungen mit den Protestanten im Jahre 1530 (Untersuchung des „Ungevärlichs Bedencken“ und die Verhandlungen darüber sowie der Rolle des Nuntius). S. 64–76: R. Pineas, George Joye's Polemical Use of the Scriptures (Joye's Revision des Neuen Testaments von Tyndale 1534; Danielkommentar). S. 77–105: J. N. Bakhuizen van den Brink, De Bartholomeusnacht (Darstellung der Ereignisse). S. 159–164: D. Nauta, Een leergeschied tusschen Dathenus en Heydanus (Brief des Dathenus an Petrus Colonius vom 27. 6. 1569). S. 165–183: D. Nauta, Drie brieven van Marnix uit 1570 (Briefe an Levinus Calvardus, Archiv Tronchin in Genf, Universitätsbibliothek Genf). S. 197–206: F. R. J. Knetsch, Pierre Jurieu over de pluriformiteit der kerk (Jurieu 1637–1713, steht am Ende der französisch-reformierten Tradition des 17. Jh.). S. 207–230: K. M. Witteveen, S. H. Manger, een Franeker theoloog in de achttiende eeuw (Lebensbild des S. H. Manger, 1735–1791).

W. Schneemelcher



*Odrodzenie i Reformacja w Polsce* tom XVII (1972).

Der gut redigierte Band enthält eine Reihe aufschlußreicher Untersuchungen. Er beginnt mit Sylvia M. Szacherskas Aufsatz über die Gebrüder Johannes und Olaf Magnus, die lange als schwedische Exulanten in Polen lebten, und über ihre gelehrten Arbeiten (S. 5–26). Es folgt die interessante Abhandlung von H. Zins über L. Coxe und die erasmischen Zirkel in Polen. Die Tätigkeit des englischen Humanisten in Osteuropa, vielleicht durch Melanchthon vermittelt, spiegelt sich in seiner Rede *De laudibus . . . Cracoviensis Academiae* (1518); seine Vorlesung über des Erasmus *De duplici copia* erschließt ihm weitere Beziehungen zu Humanisten im Klerus wie im Staatsdienst. Die Linien werden ausgezogen bis zu Coxes Wirksamkeit in England. Verf. bietet eine Analyse seines pädagogischen Sammelwerkes (*The Arte or Crafte of Rhetoryke*), die Übersetzungen von Melanchthons *Institutiones rhetoricae*, aus Erasmus und antiken Autoren enthält.

Die weiteren Beiträge bewegen sich am Rande der Reformationsgeschichte. R. Wroblewski berichtet über die Kenntnis von Amerika im Polen des 16. Jh., M. Kosman über Litauische Begräbnissitten (nach Leichenpredigten des 17. Jhs.), W. Magnuszewski über polnische Landsknechte im 30jährigen Kriege. Den Abschluß bildet der bemerkenswerte Aufsatz des Herausgebers Janusz Tazbir „Der Sozinianismus in Ostpreußen im 17. Jh., wobei auf die Haltung des Großen Kurfürsten ebenso wie auf die Tätigkeit der Sozinianer und ihre Unterstützung durch holländische Remonstranten bezeichnendes Licht fällt. Den Abschluß bieten wieder Materialien und Buchbesprechungen. Ein äußerst inhaltreiches und für viele Spezialgebiete wichtiges Heft!

tom XVIII (1973)

Der Inhalt dieses Bandes ist in der Hauptsache dem Verhältnis der Konfessionen in Polen gewidmet. An den Anfang gestellt ist J. Czerkawskis Analyse des Werkes von Jan von Trzciana *De natura et dignitate hominis* (1554), das der Verf. in die Nähe der Florentinischen Akademie rückt. Es folgt Delio Cantemoris (†) Interpretation der Reformation (1964) in poln. Übersetzung. Beachtlich ist Lech Szczuckis Untersuchung über Modrzewskis *Sylwy*, die 1566 entstanden und in Basel zum Druck kommen sollten, auf Einspruch Bullingers und Bezas jedoch nicht zugelassen wurden. Simler und Zanchi schrieben Widerlegungen. Als die *Sylwy* in Krakau posthum erschienen, galten sie als Zeugnis antitrinitarischer Anschauungen, während Modrzewski in allgemein-humanistischer Art schrieb. Es folgen Beiträge von M. Korolko „Streit und Polemik um die Warschauer Konföderation von 1573/76“, Marceli Kosman „Toleranz in der Erziehung in Litauen bis zum 18. Jh.“ und T. Wasilewski „Der Verrat Jan Radziwiłls von 1655“. Den Band beschließen einige kleine Beiträge über die Bibel in Litauen, den Sozinianismus in Brandenburg-Preußen im 17.–18. Jh. und Buchbesprechungen.

R. Stupperich

*Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen.*

XX (1971)

Der Band enthält vor allem die Vorträge bei einem Colloquium, das aus Anlaß des neunhundertsten Todestag der heiligen Goedelieve im August 1970 in Gistel gehalten wurde.

S. 11–38: M. Parisse, *La vie religieuse en Lorraine au XI<sup>e</sup> siècle* (die lothringische Kirche und die Reichspolitik; Heinrich III. und Leo IX.; Klosterreform; Laienfrömmigkeit). S. 39–100: M. Bernards, *Die Frau in der Welt und die Kirche während des 11. Jahrhunderts* (Quellenlage; Bild der Fürstin; Frau und Mutter; Lob der eigenen Mutter; gleiches Recht für die Frau, v. a. nach dem kanonischen Recht).

S. 101–173: H. Platelle, *La violence et ses remèdes en Flandre au XI<sup>e</sup> siècle* (gibt den zeitgeschichtlichen Rahmen für den Gattenmord an Godelieve; Gewalttätigkeiten, Gottesfriede, Buße usw.). S. 175–189: E. Warlop, *Het sociale kader. De Vlaamse adel in de tweede helft van de elfde eeuw* (Skizze der Zustände des



Adels in Flandern). S. 191–256: N. Huyghebaert, Un moine hagiographe: Drogon de Bergues (Zusammenstellung und kritische Würdigung aller Nachrichten über Leben und Werk des Verfassers der Vita der Godelieve). S. 299–330: A. Hoste, Kritische bemerkingen bij de Latijnse legende van Sint-Godelieve door de Anonymus Gistellensis (entstanden im 14. Jh. in der Andreas-Abtei).

### XXI (1972–1973)

S. 5–34: R. Étaix, Un ancien florilège hiéronymien (Analyse des Florilegs nach den Handschriften Karlsruhe Landesbibl. Aug. CLXXVII und Lyon Bibl. Munic. 600; Florileg ist älter als 8. Jh., im Liber Scintillarum benutzt). S. 35–42: J. Lemarié, A propos des sermons XVIII et XXXIII de Chromace d'Aquilée (Verbesserungen gegenüber der Ausgabe in Sources Chrétiennes). S. 43–55: Ch. Munier, La tradition manuscrite de l'Abrégé d'Hippone et le canon des Écritures des églises africaines (Überlieferung des Breviarium Hipponense – Rest der Akten von 393 – in zwei Formen). S. 56–70: R. McClure, The Greek Translation of the VITA AMBROSII of Paulinus of Milan (v. a. zur Übersetzungstechnik). S. 71–80: L. Bailly, Une traduction latine d'un sermon d'Ephrem dans le Clm 3516 (Ausgabe des lat. Textes des SERMO in JOSEPH, Assemani II, p. 21–29c). S. 81–107: U. Betti, Le COLLATIONES di Cassiano in un manoscritto della Verna (Hs. des 13. Jh., enthält Text Cassians mit Korrekturen Prosper und interessanten Anmerkungen). S. 109–146: J. P. Weiss, Valérien de Cimiez et Valère de Nice (zur Kirchengeschichte der Provence im 5. Jh.; die beiden genannten Bischöfe sind nicht eine Person). S. 147–159: M. Van Uytenghe, Éléments évangéliques dans la structure et la composition de la „Vie de saint Séverin“ d'Eugippius (weist den starken Einfluß der Bibel nach). S. 161–222: M. P. Vanhengel, Le Rite et la Formule de la Chrismation postbaptismale en Gaule et en Haute-Italie du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle d'après les Sacramentaires gallicans. Aux Origines du Rituel primitif (genaue Untersuchung der Formeln in Missale Gothicum, Miss. Bobbiense und Miss. Gallicanum Vetus; Verhältnis dieser drei zueinander; geographische Zuordnung). S. 223–240: L. Eizenhöfer, Das Gemeindegebet aus dem ersten Klemensbrief in einem karolingischen Gebetbuch (Vergleich des von Wilmart, Precum libelli quattor, 1940, edierten Textes mit den anderen Zeugen des 1. Clem.; Zusatz von E. Dekkers: Hinweis auf ein weiteres lateinisches Fragment; lateinische Fassung des Gebets scheint einer griechischen Liturgie entnommen). S. 241–266: K. Gamber, Fragmenta Liturgica V (Fragmente von Plenarmissalien vom 9. bis zum 12. Jh. u. a.). S. 267–289: K. Gamber, Der fränkische Anhang zum Gregorianum im Licht eines Fragments aus dem Anfang des 9. Jh. (Text des Fragments, München Clm 29 163 f.; die Redaktion des fränkischen Anhangs ist wohl in der 2. Hälfte des 8. Jh. in Lerinum entstanden, als Ergänzung zu einem vorhadrianischen Gregorianum). S. 291–321: S. Rehle, Ein Plenarmissale des 9. Jh. aus Oberitalien, zuletzt in Regensburg (Clm 23 281) (Übersicht über den Inhalt dieses in Oberitalien entstandenen Plenarmissales, das das älteste ist, „das fast vollständig auf uns gekommen ist“). S. 323–405: S. Rehle, Missale Beneventanum (Codex VI 33 des Erzbischöflichen Archivs von Benevent) (Übersicht über den Inhalt der aus dem 10./11. Jh. stammenden Handschrift; Initienverzeichnis). S. 407–434: J. Hennig, The Sources of the Martyrological Tradition of Non-Irish Saints in Mediaeval Ireland. S. 435–481: L. Milis, Le Coutumier de Saint-Quentin de Beauvais (Text der Consuetudines ordinis S. Augustini in S.-Quentin, unter dem Namen des Ivo von Chartres, aus dem 12. Jh.). S. 483–519: A. Hoste, Bibliografie van Dom N. N. Huyghebaert.

Wilhelm Schneemelcher

### Studia Theologica (Oslo) 27, 2 (1973)

S. 73–106: B. Gerhardsson, Gottes Sohn als Diener Gottes. Messias, Agape und Himmelsherrschaft nach dem Matthäusevangelium. S. 107–126: R. Bring, Der paulinische Hintergrund der lutherischen Lehre von den zwei Reichen oder Regi-



menten („Die Lehre von den zwei Regimenten ist von Luther originell ausgeführt. Sie erklärt hermeneutisch vieles in der Bibel, ohne ihre Worte zu kopieren. Sie ist in der Hand Luthers ein Instrument geworden, um das, was Paulus verkündigt hat, davor zu bewahren, verkehrt verstanden zu werden. In dem Sinne ist auch ihr Hintergrund paulinisch.“). S. 127–149: M. Lindhardt, *Magna pars iustitiae, velle esse iustum*. Eine augustinische Sentenz und Luthers Römerbriefvorlesung (in dem Ms. zur Römerbriefvorlesung 1515/16 führt Luther dreimal das Augustinuszitat an: zu Röm. 3, 20, in einem langen Corollarium zu 4, 7 und zu 7, 7 ff. Luthers Absicht sei es, ein Stück anerkannter, aber mißbrauchter Tradition, neu zu interpretieren).

28, 1 (1974)

S. 1–20: W. Harnisch, Die Sprachkraft der Analogie. Zur These vom „argumentativen Charakter“ der Gleichnisse Jesu. S. 21–48: L. Hartman, *Baptism „Into the Name of Jesus“ and Early Christology*. Some tentative considerations (Taufe „auf den Namen Jesus“ in den frühchristlichen Gemeinden, unter Einbeziehung der „Taufe auf Johannes“). S. 49–56: H. Moxnes, *God and His Angel in the Shepherd of Hermas* (zur Engelchristologie im Urchristentum, besonders im „Hirten des Hermas“, unter Berücksichtigung der Qumran-Texte). S. 57–67: G. Müller, Die „Krisis“ der Ethik und die Nachfolge Christi (Grundgedanken zur heutigen „Krisis“ der überkommenen christlichen Ethik, die vom Verf. in seinem Werk „Verantwortliches Leben. Grundfragen christlicher Ethik“, Stuttgart 1973, näher entfaltet werden). S. 69–85: H. Bandt, *Kontinuität und Veränderlichkeit [der christlichen Verkündigung]* (systematisch-theologischer Vortrag zum gleichlautenden Tagungsthema der Theologenkonferenz v. Juni 1973 in Lund). S. 87–95: H. Ringgren, *Veränderung und Kontinuität in der Welt der Religionen* (Vortrag auf der genannten Theologenkonferenz in Lund, wobei besonders die altägyptischen und indischen Religionen sowie der Islam als Beispiele dienen).

*G. Schwaiger*

*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche.*

63 (1972)

S. 45–75: K. Berger, Zur Geschichte der Einleitungsformel „Amen, ich sage euch“ (zieht auch frühchristliche Literatur außerhalb des NT in die Untersuchung ein). S. 108–120: W. K. Wischmeyer, Bemerkungen zu den Paulusbriefkommentaren des C. Marius Victorinus (Kommentare sind „Werbeschrift an neuplatonisch gebildete Nichtchristen in Rom“; philosophiegeschichtlicher Standort; Verhältnis zu Porphyrius/Plotin). S. 210–253: H. Frhr. von Campenhausen, *Das Bekenntnis im Urchristentum* (Begriff des „Bekennen“; Bekenntnis zielt auf Jesus allein, als Christus oder Sohn Gottes; kein bestimmter ‚Sitz im Leben‘; Wende bei 1. Johannesbrief und Ignatius). S. 254–270: L. W. Barnard, *The Father of Christian Anthropology* (Athenagoras, *De resurrectione*).

64 (1973)

S. 75–121: M. Tetz, *Markellianer und Athanasios von Alexandrien*. Die markellianische *Expositio fidei ad Athanasium des Diakons Eugenios von Ankyra* (Text; Forschungsgeschichte; theologische Quellen; Datierung und theologiegeschichtliche Einordnung). S. 146–151: L. J. van der Lof, *Der fanatische Arianismus der Wandalen* (Rolle des Arianers Maximinius). S. 307–322: K. Koschorke, *Die „Namen“ im Philippusevangelium*. Beobachtungen zur Auseinandersetzung zwischen gnostischem und kirchlichem Christentum (Interpretation vom Philippusevgl. § 11 bis 13, Till p. 53, 23–54, 31).

65 (1974)

S. 88–111: U. Luz, *Erwägungen zur Entstehung des „Früh-Katholizismus“*. Eine Skizze (Typologische Merkmale, v. a. Rückbezug auf die apostolische Zeit; Kräfte und Motive der Entwicklung; Konsequenzen für die Beurteilung). S. 121–138:



H. Dörrie, Zur Methodik antiker Exegese („Antike Exegese, vordchristliche wie christliche, ist nicht unmittelbar an den Texten erarbeitet und entwickelt worden. Sondern sie entstammt einem jahrhundertalten, einem durch Jahrhunderte hindurch bewahrten und bestätigten Bildungserbe“ S. 138).

W. Schneemelcher

### Bei der Redaktion eingegangene Bücher

(Besprechungen vorbehalten)

- Leopold von Ranke: Aus Werk und Nachlass. Veröffentlicht von der Historischen Kommission der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Herausgegeben von Walther Peter Fuchs und Theodor Schieder. Band III: Frühe Schriften. Unter Mitarbeit von Gunter Berm und Volker Dotterweich, herausgegeben von W. P. Fuchs. München (Oldenbourg) 1973. 666 S., geb. DM 68,-.
- Hans-Jörg Reese: Bekenntnis und Bekennen (= Arbeiten zur Kirchengeschichte des Kirchenkampfes 28). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1974. 620 S., brosch. DM 78,-.
- Hugh M. Riley: Christian Initiation, a comparative study of the interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia, and Ambrose of Milan (= The Catholic University of America, Studies in Christian Antiquity 17). Washington D. C. (Consortium Press) 1974. XXXIII, 481 S., geb. \$ 21,-.
- Kurt Rudolph (Hrsg.): Gnosis und Gnostizismus (= Wege der Forschung 262). Darmstadt (WBG) 1974. XVIII, 862 S., geb. DM 117,-.
- Artur Thomson: Fortsatta studier i frihetstidens prästvalslagsstiftning. 1731-1739. Lund (Publications of the New Society of Letters at Lund) 1974. 130 S., kart.
- Alfred Vögeli: Schriften zur Reformation in Konstanz 1519-38. 1. Halbband: Texte Vögelis und Mangoldts; 2. Halbband, 1. Teil: Beilagen; 2. Halbband, 2. Teil: Kommentar und Register. Köln (Böhlau) 1972/1973/1973. 586 S., geb. DM 94,-; XIV, 265 S., geb. DM 94,-; XIV, 653 S., geb. DM 94,-.
- Engelbert Zetzel: Die Bestätigung des V. Ökumenischen Konzils durch Papst Vigilius. Untersuchungen über die Echtheit der Briefe „Scandala“ und „Aexius“ (JK. 936. 937) (= Antiquitas, Abhandlungen zur alten Geschichte 20). Bonn (Habelt) 1974. XI, 81 S., geb. DM 38,-.





---

# Walter de Gruyter Berlin · New York

---

## *Neuerscheinungen*

---

### Germania Sacra

Historisch-Statistische Beschreibung der Kirche  
des Alten Reiches

Herausgegeben vom Max Planck-Institut für Geschichte

Neue Folge 9:

Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln:

Das Erzbistum Köln 2: Die Benediktinerabtei Siegburg

Bearbeitet von Erich Wisplinghoff

Groß-Oktav. XII, 263 Seiten. 1975. Ganzleinen DM 110,-  
ISBN 3 11 005752 2

Neue Folge 10:

Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln:

Das Bistum Münster 3:

Das (freiweltliche) Damenstift Freckenhorst

Bearbeitet von Wilhelm Kohl

Groß-Oktav. XVI, 637 Seiten. 1975. Ganzleinen DM 160,-  
ISBN 3 11 002098 X

Martin  
Stupperich

### Osiander in Preußen

1549–1552

Groß-Oktav. XVI, 402 Seiten. Mit 3 Karten. 1973.

Ganzleinen DM 62,- ISBN 3 11 004221 5

(Arbeiten zur Kirchengeschichte, Band 44)

Klaus Erich  
Pollmann

### Landesherrliches Kirchenregiment und soziale Frage

Der evangelische Oberkirchenrat der altpreußischen Landes-  
kirche und die sozialpolitische Bewegung der Geistlichen  
nach 1890

Mit einem Vorwort von Walter Bussmann

Groß-Oktav. XX, 329 Seiten. 1973. Ganzleinen DM 112,-  
ISBN 3 11 003998 2

(Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin,  
Band 44)

Preisänderungen vorbehalten

---



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

## Das „Enchiridion christianae institutionis“ (1538)

von Johannes Gropper

### Geschichte seiner Entstehung, Verbreitung und Nachwirkung

Von Johannes Meier

Auf das „Enchiridion christianae institutionis“ von Johannes Gropper (1503–1559) ist die reformationsgeschichtliche Forschung letzthin durch die umfangreiche, sorgfältig erarbeitete Dissertation von Reinhard Braunisch über die Theologie der Rechtfertigung in diesem ersten Hauptwerk des Kölner Theologen nachhaltig aufmerksam gemacht worden.<sup>1</sup> Braunisch hat es nicht versäumt, seiner Untersuchung ein Kapitel voranzuschicken, in welchem er seine Quelle im Hinblick auf ihre hauptsächlichen methodischen und inhaltlichen Eigenarten vorstellt. Seine Mitteilungen über das „Enchiridion“ reizen dazu, die wichtigsten historischen Stationen der Entstehung dieses Buches zu beleuchten. Die Tatsache, daß das Werk ohne Nennung seines Verfassers im Anhang zu den Statuten des vom 6. bis zum 10. März 1536 veranstalteten Kölner Provinzialkonzils gedruckt wurde, wirft die Frage nach dem Verhältnis dieser beiden in ihrer literarischen Gattung sehr unterschiedlichen, innerlich offenbar aber dennoch miteinander zusammenhängenden Schriften auf. Insbesondere aber verdient die von der bisherigen Gropper-Forschung kaum beachtete, jahrzehntelange Nachwirkung dieses von den Zeitgenossen meist als „Concilium Coloniense“ oder „Enchiridion Coloniense“ zitierten Doppelwerkes eine größere Beachtung. Einen wohl untrüg-

<sup>1</sup> R. Braunisch, Die Theologie der Rechtfertigung im „Enchiridion“ (1538) des Johannes Gropper. Sein kritischer Dialog mit Philipp Melanchthon: Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 109 (Münster 1974); das Kapitel: Johannes Groppers „Enchiridion christianae institutionis“ (1538) ebd., 27–60. Von Reinhard Braunisch stammen noch drei weitere Bausteine zur Gropper-Forschung: Die „Artikell“ der „Warhafftigen Antwort“ (1545) des Johannes Gropper. Zur Verfasserfrage des Worms-Regensburger Buches (1540/41): R. Bäumer (Hrsg.), Von Konstanz nach Trient. Beiträge zur Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum: Festgabe für August Franzen (Paderborn 1972) 519–545; Johannes Gropper zwischen Humanismus und Reformation. Zur Bestimmung seines geistigen Standorts bis 1543: Römische Quartalschrift 69 (1974) 192–209; Cardinalis designatus. Zur Ablehnung des Roten Hutes durch Johannes Gropper: Annalen des Hist. Vereins für den Niederrhein 176 (1974) 58–82.



lichen Indikator dafür, welchen Anklang das Werk des Kölner Theologen fand, darf man in der Anzahl und Verbreitung von Neuauflagen und Nachdrucken vermuten; in Ergänzung der nachstehenden Ausführungen wird daher eine Dokumentation vorgelegt, die aus einer Umfrage nach dem Werk an etwa 350 wissenschaftlichen Bibliotheken und Zentralkatalogen in Europa und Nordamerika hervorgegangen ist.

### 1. Entstehung des Werkes

Johannes Gropper verdankte die Hinwendung zur Theologie den Eindrücken und Erfahrungen, die er auf dem Augsburger Reichstag von 1530, an dem er im Gefolge des Kölner Kurfürsten und Erzbischofs Hermann von Wied teilnahm, bei einer vielseitigen Verhandlungs- und Vermittlungstätigkeit sammeln konnte. Das Scheitern der Ausgleichsbemühungen, die man lange Wochen mit einiger Aussicht auf Erfolg in Augsburg unternommen hatte, veranlaßte ihn zu einem gründlichen Studium der Heiligen Schrift und der Kirchenväter.<sup>2</sup> So erwarb er sich eine Basis theologischen Wissens, die ihn befähigte, sich souverän und ohne unsachliche Polemik mit den Positionen Andersdenkender auseinanderzusetzen, und die ihm zu einem ausgewogenen Urteil über Gestalt und Maß der notwendigen innerkirchlichen Erneuerung verhalf.

Eine Gelegenheit, seine Vorstellungen niederzulegen, bot sich Gropper, seit am 28. und 29. Juni 1535 – ganz unter dem Eindruck der am 25. Juni auf gewaltsamem Weg gelungenen Niederschlagung der Herrschaft der Wiedertäufer über die Stadt Münster – in Besprechungen zwischen Räten des Kölner Erzbischofs und des Herzogs Johann III. von Jülich-Kleve-Berg die Notwendigkeit katholischer Reformmaßnahmen in Münster, aber auch in Köln und Jülich festgestellt wurde;<sup>3</sup> diesen Befund bestätigten die drei Landesherrn Franz von Waldeck, Hermann von Wied und Herzog Johann auf einer Zusammenkunft am 19. Juli 1535 in Neuß; Köln und Jülich vereinbarten, „eyn christliche loffliche reformation und ordnung in iren liebden landen uffzurichten“.<sup>4</sup> Auf diese Übereinkunft hin entstand der erste Entwurf der Reformstatuten, die im folgenden Jahre vom Kölner Provinzialkonzil beschlossen wurden; daß dieser erste Entwurf von Johannes Gropper stammt, ist spätestens seit der Auffindung des Autographs<sup>5</sup> durch Hubert Jedin unbezweifelbar.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Rückblickend schrieb Gropper Ende Januar 1556 dem in Rom weilenden Lübeker Stiftspropst Kaspar Hoyer: „Iuventutem iuris prudentiae mancipavi; biblia primum et sanctos patres ab anno trigesimo, quo in comitiis Augustensibus, quibus tum intereram, de religione agebatur, legere coepi, sed privatim sine magistro . . .“ (Edition des Briefes bei: W. Schwarz, Römische Beiträge zu Joh. Gropplers Leben und Wirken: Historisches Jahrbuch 7 [1886] 392–422 u. 594–607, hier: 412–422; das Zitat: 417 f.).

<sup>3</sup> *Acta Reformationis Catholicae* (= ARC) II (Regensburg 1960) 126–128.

<sup>4</sup> ARC II, 129–132; das Zitat: 131.

<sup>5</sup> *Köln, Historisches Archiv der Stadt*, Clerus secundarius A II, p. 17 u. 31–125.

<sup>6</sup> Der Band „Clerus secundarius A II“ war ursprünglich Eigentum von Johannes Gropper; er gelangte dann in das Archiv des Kölner Sekundarklerus, dessen Spre-



Dieser Entwurf Groppers ist vermutlich dem auf der Kölner Herbstsynode versammelten Klerus vorgelegt worden, woraufhin erste Abänderungen vorgenommen wurden.<sup>7</sup> In dieser leicht überarbeiteten Fassung bildete Groppers Reformkonzept dann die Grundlage von Debatten, die zwischen dem 29. Dezember 1535 und dem 7. Januar 1536 in Neuß von Vertretern des Kölner Kurfürsten (Hermann von Neuenahr; Ambrosius von Virmont, Johannes Gropper) und des Jülicher Herzogs (Johann Ghogreve, Johann von Vlatten, Hosteden, Olyschleger, Heresbach) geführt wurden.<sup>8</sup> Den von A. Franzen als „humanistisch-erasmianisch gesinnt“<sup>9</sup> charakterisierten Räten des Herzogs von Jülich schien Groppers Konzept nicht weit genug zu gehen;<sup>10</sup> das Ergebnis der Verhandlungen war ein Kompromiß in Gestalt einer zweiten Korrektur des Statutenentwurfs.<sup>11</sup>

Ein dritter Eingriff in den Text des Gropperschen Entwurfs geht höchstwahrscheinlich auf das Provinzialkonzil selbst zurück; dieses wurde, offenbar auf einen ziemlich spontanen Entschluß des Erzbischofs Hermann von Wied hin,<sup>12</sup> am 6. März 1536 in Köln eröffnet; die Suffragandiözesen Lüttich, Minden, Münster und Osnabrück waren durch Bevollmächtigte ihrer Bischöfe vertreten, während die Utrechter Beauftragten Köln nicht erreich-

der Gropper war. Bis 1963 befand sich das Archiv des Kölner Sekundarklerus im Archiv der Niederdeutschen Jesuitenprovinz zu Köln; 1963 wurde es zum Teil durch das Historische Archiv der Stadt Köln aufgekauft; bei dieser Gelegenheit konnte der wertvolle Fund gemacht werden. *H. Jedin*, Das Autograph Johann Groppers zum Kölner Provinzialkonzil von 1536: *K. Repgen* u. *St. Skalweit* (Hrsg.), *Spiegel der Geschichte. Festgabe für Max Braubach* (Münster 1964) 281–292.

<sup>7</sup> ARC II 137, Anm. 29. Diese erste Korrekturschicht tritt in einer der vier Handschriften (Sigle D), die Georg Pfeilschifter seiner Edition der Reformkonstitutionen des Kölner Provinzialkonzils zugrunde gelegt hat, auf eingeschobenen Blättern hervor (ARC II 192 f.). Pfeilschifter kannte zum Zeitpunkt seiner Edition der Reformkonstitutionen das Autograph Groppers noch nicht, konnte aber nach dessen Auffindung seine Rekonstruktion des ersten Entwurfs bei nur wenigen, geringfügigen Abweichungen bestätigt sehen (ARC IV 2 f.).

<sup>8</sup> Über die Neußer Konferenz liegen folgende Dokumente vor: Ein ausführliches Protokoll (ARC II 136–138); ein von den herzoglichen Räten vorgelegtes Verzeichnis kirchlicher Mißstände (ebd., 139–142); kritische Anmerkungen des herzoglichen Rates Dr. Konrad Heresbach zu Groppers Entwurf (ebd., 142–156); konkrete Abänderungswünsche der herzoglichen Räte (ebd., 157–165); der schließlich am 7. Januar 1536 gefaßte Beschluß (ebd., 133–136).

<sup>9</sup> A. Franzen, Das Kölner Provinzialkonzil von 1536 im Spiegel der Reformationgeschichte: *F. Groner* (Hrsg.), *Die Kirche im Wandel der Zeit. Festschrift für Joseph Kardinal Höffner* (Köln 1971) 95–110, hier: 98. Auch: Ders., *Das Schicksal des Erasmianismus am Niederrhein im 16. Jahrhundert: Hist. Jahrbuch* 83 (1964) 84–112, hier: 95–102.

<sup>10</sup> Heresbach wendete zum Beispiel gegen eine Bestimmung des geistlichen Amtes vom Meßopfer und der Sündenvergebung her ein (ARC II 144, Artikel 5): „Clericos pro peccatis populi sacrificare scripturis caret, cum Christus sit propitiatio pro peccatis.“

<sup>11</sup> Er ist in der handschriftlichen Überlieferung durch Pfeilschifter deutlich ausgemacht worden (ARC II 193 f.).

<sup>12</sup> *Köln, Historisches Archiv der Stadt*, Clerus secundarius A II, p. 127–130 („Indictio Concilii Provincialis Coloniensis“ vom 17. Januar 1536 nach einem Entwurf Groppers); ARC IV 202 f.



ten, da ihnen durch Soldaten unterwegs die Weiterreise versperrt wurde.<sup>13</sup> Zu Beginn der Verhandlungen gab der Erzbischof eine Erklärung über Zweck und Tragweite der zu fassenden Beschlüsse ab, die er im voraus der Autorität des Apostolischen Stuhles unterwarf.<sup>14</sup> Nach lebhaften Verhandlungen wurden die Beschlüsse des Provinzialkonzils am 10. März 1536 morgens im Chor des Kölner Domes publiziert.<sup>15</sup> Ihre Drucklegung wurde hinausgeschoben, weil man in Köln daran interessiert war, die Zustimmung des Herzogs Johann von Jülich-Kleve-Berg zu den Statuten einzuholen. Bei einem ersten Verhandlungstermin am 27. April 1536 in Köln protestierten die Vertreter des Herzogs gegen die durch das Provinzialkonzil im Statutenentwurf vorgenommenen Änderungen.<sup>16</sup> Weitere Kommissionssitzungen fanden zwischen dem 14. und 28. Januar 1537 in Köln statt; hier kam es zu einer Versteifung der Fronten; die Jülicher brachten zahlreiche Korrekturwünsche ein und widersetzten sich besonders dem Projekt einer bischöflichen Visitation der gesamten Diözese, also auch der im herzoglichen Territorium gelegenen Gebiete des Bistums;<sup>17</sup> überdies verlangten sie die Veröffentlichung der Statuten in deutscher Sprache;<sup>18</sup> ohne Einigung ging man auseinander. In Köln unterzog man den Text der Statuten einer abschließenden vierten Revision und gab ihn daraufhin bei Peter Quentel in Druck.<sup>19</sup> In einem auf

<sup>13</sup> ARC II 180 f.; ebd., 184, Anm. 69; ebd., 187 f.

<sup>14</sup> ARC II 188–190.

<sup>15</sup> ARC II 181.

<sup>16</sup> ARC II 166 f.

<sup>17</sup> ARC II 169–176. Bereits im Oktober 1536 war die wahrscheinlich von Gropper entworfene Visitationsformel erschienen; sie wurde 1537 erneut gedruckt. Für die bibliographische Beschreibung vgl. in der im Anhang vorgelegten Dokumentation Rubrik (2) und (4) der Beschreibung der Kölner Erstauflage des „Enchiridion“ von 1537/1538. – Zitiert wird die „Formula“ im folgenden nach der zweiten Auflage von 1537; beide Auflagen erschienen bei dem Drucker Peter Quentel, der seit 1520 alleiniger Leiter der Druckerei „Zum Palast“ am Domhof in Köln war; bis zu seinem Tod am 29. Februar 1546 war Quentel einer der bedeutendsten Kölner Drucker. Vgl. *J. Benzing*, Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet: Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen XII (Wiesbaden 1963) 223 (Nr. 20).

<sup>18</sup> Einen Auszug aus der deutschen Version der Reformstatuten, von welcher zwei Handschriften vorliegen, hat Georg Pfeilschifter ediert (ARC II 305–318). Die falsche Datierung dieser deutschen Fassung durch *W. van Gulik* (Johannes Gropper [1503 bis 1559]. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte Deutschlands, besonders der Rheinlande im 16. Jahrhundert: Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes V/1–2 [Freiburg 1906] 146 f.) und ihre unhaltbare Bewertung als Vorform der kaiserlichen „Formula Reformationis“ von 1548 durch *W. Lipgens* (Kardinal Johannes Gropper 1503–1559 und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland: Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 75 [Münster 1951] 176 u. 228) hat vor Pfeilschifter (ARC II 121 f., Anm. 9) bereits *Heinrich Lutz* (Reformatio Germaniae. Drei Denkschriften Johann Groppers [1546, 1558]: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 37 [1957] 222–310, hier: 244–246) erkannt.

<sup>19</sup> Es ist nicht auszuschließen, daß die letzte Überarbeitung des Textes von Gropper selbst vorgenommen wurde. Man kann begründet feststellen, daß die verschiedenen Redaktionen den Text in der Substanz nur wenig berührt und seiner Einheitlichkeit keinen Abbruch getan haben. Im folgenden zitiere ich die „Canones“ nach



den 3. März 1538 datierten Synodalschreiben gab Erzbischof Hermann von Wied den Abschluß der Drucklegung bekannt und ordnete an, „ut quot-quot estis ecclesiasticae professionis, cuiuscunque etiam status, dignitatis seu ordinis sitis, per nostras civitatem et diocoeseim Colonienses constituti, hunc librum vobis summe necessarium a praedicto chalcographo singuli vobis comparetis.“<sup>20</sup>

Den größten Teil dieser Publikation machten freilich nicht die Reformkonstitutionen des Provinzialkonzils aus, sondern das im Anschluß an diese ohne Nennung des Autors gedruckte „Enchiridion christianae institutionis“.<sup>21</sup> Gropper hat dieses sein erstes Hauptwerk offenbar über einen längeren Zeitraum hin in mehreren Abschnitten erarbeitet; das oben erwähnte, etwa auf das dritte Quartal des Jahres 1535 anzusetzende Autograph Groppers enthält die Reformstatuten vollständig, das „Enchiridion“ jedoch nur in Teilen.<sup>22</sup> Daß auch diese wiederum in mehreren Arbeitsgängen entstanden sind, beweisen Streichungen und Ergänzungen, beweisen alte Follierungen und unterschiedliches Format des beschriebenen Papiers.<sup>23</sup> Gropper scheint das „Enchiridion“ erst abgeschlossen zu haben, nachdem er 1537 – durch Krankheit bedingt – aus dem Hofdienst entlassen worden war.<sup>24</sup> Als man in diesem Jahr mit der Drucklegung der vom Provinzialkonzil verabschiedeten Reformkonstitutionen begann, reihte man beim Druck an das ausführliche Inhaltsverzeichnis der Statuten<sup>25</sup> bereits eine Art Sachindex des „En-

der Kölner Erstauflage, deren bibliographische Beschreibung in der im Anhang vorgelegten Dokumentation mitgeteilt wird; außerdem wird jeweils auf die Edition Pfeilschifters (ARC II 194–305) verwiesen.

<sup>20</sup> ARC II 190–192, hier: 190 f. Außer dem von Pfeilschifter benutzten Exemplar des Schreibens (*Paris, Bibliothèque Nationale*, Manuscrit du Fonds latin, No. 10160, f. 178 r–180 r) hat sich ein weiteres erhalten: *Köln, Historisches Archiv der Stadt*, Clerus secundarius A II, p. 3–7. Die Versendung des Drucks an die Suffraganbischöfe erfolgte am 8. April 1538 (ARC IV 203 f.).

<sup>21</sup> Die „Canones“ befinden sich auf f. 1 r–47 v. Es folgen zwei nicht gezählte Blätter (Lagennotation: K ij u. K iij) und f. 48, welche den Eigentitel des „Enchiridion“, das Vorwort des Erzbischofs Hermann von Wied und eine inhaltliche Übersicht über die vier großen Abschnitte des „Enchiridion“ enthalten. Der Text des „Enchiridion“ füllt f. 49 r–313 v.

<sup>22</sup> Es handelt sich im einzelnen um folgende Stücke: Modell eines Vorwortes des Kölner Erzbischofs (*Köln, Historisches Archiv der Stadt*, Clerus secundarius A II, p. 139–145); „Explicatio Symboli Apostolorum“ (ebd., p. 147–205); „De Sacramentis“ (ebd., p. 207–252); „Locis communes“ (ebd., p. 253–262); „De modo orandi“ (ebd., p. 263–290). In der Sakramentenlehre werden nur Taufe, Firmung und Eucharistie abgehandelt; bedeutende Teile der Gebetslehre und der gesamte über den Dekalog handelnde Teil fehlen.

<sup>23</sup> Alte Follierungen beginnen zum Beispiel p. 175 u. p. 263. Nach p. 182 ist ein von fremder Hand beschriebenes Blatt eingelegt.

<sup>24</sup> J. Gropper, An die Römische / Keyserliche Maiestat / unsern Allergnedig- / sten Herren / Warhaftige Antwort und gegenberichtung / H. Johan Gröpper / Keyserlicher Rech- / ten Doctor / Canonichen des Dhoms / und Scho / lastern zu sanct Gereon zu Cöllen / Uff Martini Buceris Frevenliche Clage und angeben / wider jm D. Gröpper / in eynem jüngst außgangen / Trück beschehenn (Köln 1545), f. 36 v.

<sup>25</sup> Lagennotation: a iij r–b v (ungezählte Blätter).



chiridion“ unter dem Titel „Loci communes theologici insigniores“,<sup>26</sup> jedoch noch ohne Folienverweise, eine dem Leser deswegen kaum nützliche Übersicht, die darauf schließen läßt, daß das „Enchiridion“ zu diesem Zeitpunkt noch nicht endgültig ausformuliert war. Wahrscheinlich geht die Verzögerung der Auslieferung des Drucks bis um die Monatswende Februar/März 1538 darauf zurück, daß Gropper später als erwartet sein theologisches Erstlingswerk vollendet hat.<sup>27</sup>

## 2. Charakteristik der Schrift

Das „Enchiridion“ wird in den Reformkonstitutionen des Kölner Provinzialkonzils mehrfach angekündigt und zur Konsultation, etwa in Fragen der Verkündigung und der Sakramentenspendung, den Pfarrern nachdrücklich empfohlen.<sup>28</sup> Die Geistlichen sollen sich demnach nicht nur in jenen konkreten und praktischen Reformmaßnahmen, welche in den Statuten gebündelt sind, auskennen,<sup>29</sup> sondern sie haben sich auch ein tieferes theologisches Wissen anzueignen, weil dieses die Voraussetzung für Erfolge des Bemühens um Erneuerung bildet. In dem wahrscheinlich von Gropper abgefaßten, jedoch unter dem Namen des Erzbischofs Hermann von Wied veröffentlichten Vorwort zum „Enchiridion“ wird der starke Umfang des Buches mit der sachlichen Notwendigkeit einer gründlichen Behandlung der vielen in der zeitgenössischen Theologie umstrittenen Lehren entschuldigt. Das „Enchiridion“ wolle, so heißt es sinngemäß, kein vollkommenes und vollständiges Handbuch sein; es verstehe sich vielmehr als eine vorläufige Hilfe für die Pfarrer, ihre Gemeinden in der Wahrheit des Evangeliums zu unterweisen und einer weiteren Spaltung der Kirche vorzubeugen.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Lagennotation: b ij r–b iij r (ungezählte Blätter). Die Wahl der „Loci“-Form für den Index schließt nicht aus, daß dessen Entstehung vor der Endredaktion des „Enchiridion“ anzusetzen ist; anderer Auffassung ist anscheinend: R. Braunisch, Die Theologie der Rechtfertigung (Anm. 1), 49, Anm. 241.

<sup>27</sup> F. Gescher (Ein Synodalschreiben des Kölner Erzbischofs Hermann von Wied aus dem Jahre 1538: Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins 13 [1931] 123–132, hier: 126) hat erstmals beobachtet, daß bei der Jahreszahl in der Impressumzeile des Titels mit einem Handstempel nachträglich eine römische Eins (I) ergänzt wurde, so daß 1538 statt 1537 zu lesen ist. Nur an relativ wenigen Exemplaren ist das unterblieben; vgl. in der im Anhang vorgelegten Dokumentation Rubrik (1) und (2) der Beschreibung der Erstauflage. Das Register am Ende des „Enchiridion“ (Lagennotation: LLL vi r–MMM vi r) trägt im Kolophon die Jahreszahl 1538.

<sup>28</sup> Vgl. z. B.: Canones, f. 24 r (cap. 20 u. 21; ARC II 253), f. 25 v (cap. 5; ARC II 256), f. 26 v (cap. 12; ARC II 258), f. 29 v (cap. 30; ARC II 265) u. f. 32 v (cap. 50; ARC II 271).

<sup>29</sup> Die Visitationsformel (Formula, f. 6 v) schreibt eine Prüfung der Pfarrer namentlich über die Teile 4–7 u. 9 der Statuten vor (Canones, f. 16 v–32 v u. 34 r–37 v; ARC II 236–271 u. 274–283); die Pfarrer sollen insbesondere in den Belangen der Verkündigung, der Sakramentenspendung und der kirchlichen Gewohnheiten bewandert sein; »in his enim tribus proximis titulis parochorum officium dilucide explicatur.«

<sup>30</sup> Das Vorwort findet sich auf dem nicht foliierten Blatt mit der Lagennotation K iij (r/v) und auf f. 48 r. In ihm wird unter anderm die Vorläufigkeit der dargestellten Lehraussagen hervorgehoben, »donec generali Concilio publicis totius eccle-



Der Aufbau des „Enchiridion“ orientiert sich an den vier alten katechetischen Hauptstücken;<sup>31</sup> behandelt werden das Apostolische Glaubensbekenntnis,<sup>32</sup> die sieben Sakramente,<sup>33</sup> das Vaterunser<sup>34</sup> und die zehn Gebote.<sup>35</sup> Innerhalb dieser Themenkreise werden auch Fragen aufgegriffen, über die die Meinungen der Zeitgenossen auseinandergingen. Die Verbindung der Behandlung kontroverser Lehren mit einer von katechetischen und didaktischen Gesichtspunkten geprägten Darstellungsweise ist bereits von Hubert Jedin als ein wesentliches Charakteristikum von Groppers Buch gewürdigt worden.<sup>36</sup> Stephan Skalweit hat über das Werk des Kölner Theologen geäußert: „Das gedankliche Gerüst seiner Theologie erscheint hier im Gewand eines Kompendiums für die Seelsorge.“<sup>37</sup> Im Hinblick auf das verkündende Element hat Jedin das „Enchiridion“ Groppers einer zweiten Phase der Kontroversliteratur zugerechnet, die dem Trienter Konzil für seine lehramtlichen Entscheidungen wegweisende, positive Entwürfe lieferte.<sup>38</sup> Die primäre Quelle der Theologie Groppers ist in den Kölner Reformkonstitutionen ebenso wie im „Enchiridion“ die Heilige Schrift, vor allem das Corpus Paulinum. Gropper zitiert aus ihr oft nach dem Gedächtnis, wobei er häufig mehrere Stellen zusammenzieht; manchmal reiht er etwas undifferen-

siae rebus prope collapsis salubrius fuerit provisum“; sie werden zugeeignet „non delicatis hominibus, sed nostris parochis aliisque verbi Dei ministris“ (K iij r/v).

<sup>31</sup> Gropper begründet das so (Enchiridion, f. 251 r): „Explicationi . . . symboli Apostolici, quod fidem complectitur, primus locus debebatur, quod fides ianua sit, qua ad Deum acceditur. Proximum, ecclesiae sacramenta, quae veluti quaedam symboli pars esse videntur, atque adeo fidei nostrae certissima symbola sunt, postulant. Tertium vero locum dominicae orationis expositio merito tenuit, quod oratio primum ac praecipuum fidei opus et exercitium sit. Fidem enim in Deum statim sequitur invocatio. Quartum itaque ac postremum locum iure sibi Decalogus vendicat, qui regulam plane divinam praescribit, ad quam creditibus ac sperantibus in Deum tota vita deinceps exigenda sit. Homini enim necdum fidem in Deum assequuto seu nondum renato frustra praescripseris Decalogum observandum. Porro eundem ordinem ecclesia in catechizando ac baptizando observat.“ – P. Polman (L'Élément historique dans la controverse religieuse du XVI<sup>e</sup> siècle: Universitas Catholica Lovaniensis – Dissertationes II/23 [Gembloux 1932] 327, Anm. 1) hat darauf aufmerksam gemacht, daß sich diese Einteilung Groppers in der „Confessio catholicae fidei“ (1552) von Stanislaus Hosius und im Katechismus (1554) des Petrus Canisius wiederfindet. Tatsächlich ist sie wohl in mehr oder weniger abgewandelter Form noch häufiger verwendet worden; sie liegt z. B. auch dem ersten Teil von Groppers „Institutio catholica“ zugrunde. R. Braunisch, Rechtfertigung (Anm. 1), 46–48.

<sup>32</sup> „In Symbolum Apostolorum“; Enchiridion, f. 49 r–75 v.

<sup>33</sup> „De sacramentis novi testamenti“; Enchiridion, f. 76 r–218 r.

<sup>34</sup> „De ratione ac modo orandi Deum“; Enchiridion, f. 218 v–250 v.

<sup>35</sup> „De natura, distinctione, vi ac usu legis cum subiuncta explicatione Decalogi“; Enchiridion, f. 251 r–313 v.

<sup>36</sup> H. Jedin, Das Autograph Johann Groppers (Anm. 6), 288 f.

<sup>37</sup> St. Skalweit, Reich und Reformation (Berlin 1967) 300. Nach G. G. Meersseman (Joh. Groppers Enchiridion und das tridentinische Pfarrideal: E. Iserloh u. K. Repgen [Hrsg.], Reformata Reformanda, Festgabe für Hubert Jedin, II [Münster 1965] 19–28, hier: 25) ist das „Enchiridion“ keine „abstrakt wissenschaftliche, sondern eine für die Seelsorge zweckmäßig ausgearbeitete theologische Summe“.

<sup>38</sup> H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient I (Freiburg 2<sup>1951</sup>) 325–328.



ziert mehrere Schriftzitate aneinander, ohne doch einen ganz stichhaltigen Schriftbeweis zu erbringen. Souveräner ist sein Umgang mit patristischem Schrifttum; Zitate aus den Kirchenvätern sind durchweg dem eigenen Gedankengang untergeordnet, brechen also dort ab, wo zu diesem ein Konnex nicht mehr herzustellen ist. Eine Statistik der von Gropper im „Enchiridion“ rezipierten patristischen Literatur ist von Reinhard Braunisch aufgestellt worden.<sup>39</sup> Ihr Ergebnis zeigt, daß fast die Hälfte aller Zitate aus dem *Cœuvre* Augustins stammt; erst mit großem Abstand folgen Johannes Chrysostomus, Cyprian, Ambrosius, Bernhard von Clairvaux und viele andere.

Neben den Kirchenvätern haben die Quellen des kanonischen Rechtes auf die Konzilsstatuten und das „Enchiridion“ Groppers einen beträchtlichen Einfluß genommen. Hier bleibt für die künftige Gropper-Forschung noch manches aufzuhellen; denn es scheint so, als habe man bisher gerade diesen Aspekt an den Arbeiten des Kölner Theologen, der doch ausgebildeter Jurist war, ein wenig vernachlässigt.<sup>40</sup>

Von der scholastischen Schultheologie war Gropper fast unberührt. Durch sein Studium mit dem rechtlichen Denken vertraut und durch mehrjährige Lektüre als Autodidakt zu einer intimen Kenntnis der Bibel und der Kirchenväter gelangt, war er instande, das überlieferte Lehrgut der katholischen Kirche in einer, wenn auch nicht in jedem Punkt befriedigend präzisieren, so doch in einer aus überzogen spitzfindigen Unterscheidungen herausführenden Weise und in verständlicher Sprache auszubreiten.<sup>41</sup>

Gegenüber den Reformatoren vermied Gropper jede unsachliche Polemik. Es war vor allem Philipp Melanchthon, mit dem er sich kritisch auseinandersetzte. Robert Stupperich hat als erster die Beobachtung gemacht, daß die Wittenberger Ausgabe der „*Loci communes theologici*“ (1535) eine wichtige Quelle für die Gedankenführung des „Enchiridion“ darstellt.<sup>42</sup> Inzwischen sind die Indizien, die Stupperich aufwies, wesentlich vermehrt und vertieft worden.<sup>43</sup> Nicht zu übersehen ist, daß Gropper um eine Ernstnahme der Anliegen Melanchthons aufrichtig bemüht war. „Tritt er auch in grundsätzlichen Fragen kompromißlos für die kirchliche Lehre ein, so ist er doch weitherzig genug, nicht schon einen Gedanken einer Formel wegen zu verurteilen. Und nicht nur, daß er bemüht war, starre Begrifflichkeit und

<sup>39</sup> R. Braunisch, *Rechtfertigung* (Anm. 1), 51–54.

<sup>40</sup> Ebd., 54 f. Es liegt in der Natur der Sache, daß bei der Themenstellung der Untersuchung von Braunisch dieser Einfluß nur relativ schwach ersichtlich ist.

<sup>41</sup> Groppers theologische Arbeitsweise im „Enchiridion“ kennzeichnet P. C. Matheison (Cardinal Contarini at Regensburg [Oxford 1972] 129) vereinfachend, aber im Kern nicht unrichtig so: „... he shows no great interest in the scholastic interpretation, and the stress on preaching the essentials would suit him and Pflug, with his catechetical concerns, very well.“

<sup>42</sup> R. Stupperich, *Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen: Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte* 160 (Leipzig 1936) 18 f., Anm. 3.

<sup>43</sup> M. Hillenbrand, *Johannes Groppers Meßopferlehre nach dem „Enchiridion Christianae Institutionis“ aus dem Jahre 1538: Theol. Staatsarbeit* (Freiburg 1964) 24–28; R. Braunisch, *Rechtfertigung* (Anm. 1), 36, Anm. 184, u. passim (vgl. Namenregister 456).



lebendigen Inhalt voneinander zu trennen, er hat es auch weitgehend verstanden, zwischen gegensätzlichen Sachverhalten auf der einen Seite und verschiedenen schwerpunktsbedingten Ansichten eines Sachverhaltes auf der anderen zu unterscheiden.“<sup>44</sup> Von Luther grenzte sich Gropper allerdings weitaus schärfer ab.<sup>45</sup>

Ungeklärt und in der Forschung abweichend beurteilt ist bis heute das Verhältnis Groppers zu Desiderius Erasmus.<sup>46</sup> Während etwa Stupperich meint, die methodischen Eigenarten Groppers seien „im Sinne des Erasmus“, spricht Jedin davon, Reformstatuten und „Enchiridion“ Groppers seien gerade nicht vom Geist des Erasmus und von humanistischer Verständigungspolitik gekennzeichnet.<sup>47</sup> Nur eingehende Analyse wird hier weiterführen können.<sup>48</sup> In der irenischen Gesinnung und in der auch von Jedin festgestellten katechetisch-seelsorglichen Orientierung Groppers wird man vielleicht doch eine innere Nähe zu den Spätschriften des großen Humanisten konstatieren dürfen, namentlich zu dem im August 1535 erschienenen, vier Bücher umfassenden „Ecclesiastes, sive Concionator evangelicus“; dieser war John Fisher von Rochester gewidmet, jenem Bischof und Theologen, der zehn Jahre früher mit seiner in Köln gedruckten „Sacri sacerdotii defensio“ hervorgetreten war, einem Werk, das Gropper wohl gleichfalls gekannt hat. Die Klärung der Bezüge Groppers zu anderen Vertretern der katholischen Reform- und Kontroverstheologie ist ein Desiderat an die künftige Forschung.

<sup>44</sup> R. Braunisch, Rechtfertigung (Anm. 1), 41. Ähnlich betont C. Augustijn (L' esprit d'Érasme pendant le Colloque de Worms [1540]: P. Mesnard [Hrsg.], Colloquia Erasmi Turonensis. Douzième stage international d'études humanistes, Tours 1969, I [Paris 1972] 381–395, hier: 382), Gropper sei ein Mann gewesen, „qui pouvait comprendre les intentions des protestants“.

<sup>45</sup> Ebenso wie Melancthon zitiert Gropper auch Luther anonym; Braunisch irrt, wenn er über Gropper äußert (Rechtfertigung [Anm. 1], 36): „Erst in seinen Spätwerken ist die Kenntnis verschiedener Luther-Schriften nachweisbar.“

<sup>46</sup> Erasmus erwähnt Gropper mit Bernhard von Hagen lobend bereits in einem auf Ende Juni 1531 anzusetzenden Brief an Tielmann vom Graben und kündigt an, ihm schreiben zu wollen. P. S. Allen, Opus Epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami IX (1530–1532), (Oxford 1938) 284 f., Nr. 2508.

<sup>47</sup> R. Stupperich, Schriftverständnis und Kirchenlehre bei Butzer und Gropper: Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte 43 (1950) 109–128, hier: 116. H. Jedin, Fragen um Hermann von Wied: Hist. Jahrbuch 74 (1955) 687–699, hier: 691. An anderer Stelle unterscheidet Jedin von dem erasmischen Unionsprogramm ein altkatholisches (Witzel, Cassander) und ein evangelistisches (Gropper, Contarini); vgl. H. Jedin, Das Konzil von Trient und der Unionsgedanke: Theologie und Glaube 40 (1950) 493–519, hier: 500–502.

<sup>48</sup> Das Verdienst, erstmals durch genaue Textproben eine gewisse Beeinflussung Groppers durch Erasmus, speziell durch dessen „Dilucida et pia explanatio Symboli“ (1532), nachgewiesen zu haben, kommt Hans Joseph Limburg zu (Das Votivoffizium von der Menschwerdung in Johannes Groppers „Libellus piarum precum“ [1546]: Theol. Liz. Arbeit [Trier 1968] 7 f. u. 90–94); doch dürfte Limburg m. E. seinerseits übertreiben, wenn er formuliert, „daß Gropper in einer starken Abhängigkeit von Erasmus steht. Groppers Hauptwerk, das Enchiridion von 1538, ist durch und durch von einem erasmischen Evangelismus geprägt“ (ebd., 88).



### 3. Erste Reaktionen

Über das Echo, welches die Reformkonstitutionen und das „Enchiridion“ im Episkopat der Kölner Kirchenprovinz auslösten, ist nicht viel zu ermitteln. Es dürfte zunächst einhellig positiv ausgefallen sein.<sup>49</sup> Wie sich Johannes Gropper 1546 erinnert, schrieb Franz von Waldeck nach Empfang der zugeschickten Bücher „in tröstlicher hoffnung, dass durch solliche heilsame christliche und lobliche ordnung gein geringer nutz und ufbauung christlicher lehr wesens und guter werck mit gots gnaden geschafft und erfolgen wurd“.<sup>50</sup> Mit der Durchführung der Reformstatuten des Provinzialkonzils von 1536 und mit der Beschickung des von Papst Paul III. damals nach Vienza einberufenen Generalkonzils sollte sich eine durch Hermann von Wied auf den 3. Mai 1538 anberaumte Versammlung der Suffraganbischöfe und des Kölner Klerus befassen. Von ihr ist jedoch nur das Berufungsmandat erhalten.<sup>51</sup> Damit verlieren sich die Spuren des ersten, von Johannes Gropper geprägten Reformansatzes des Kölner Kurfürsten. Hermann von Wied setzte das angefangene Werk nicht fort; auch in den Diözesen Lüttich, Minden, Münster, Osnabrück und Utrecht scheint man sich in der Folgezeit nicht weiter um eine Verwirklichung der Beschlußfassung des Provinzialkonzils von 1536 gekümmert zu haben.

Außerhalb der Kölner Kirchenprovinz wußte man Groppers Arbeit um so nachdrücklicher zu würdigen. Der Theatiner Bernardino Scotti bescheinigte dem „Enchiridion“ am 4. Oktober 1539 größte Wichtigkeit im Kampf gegen die Häresien der Zeit.<sup>52</sup> Ambrosius Catharinus, welcher damals als einflußreicher Theologe in Frankreich lebte, äußerte sich in seinem 1540 erschienenen „Speculum Haereticorum“ mit überschwenglichen Worten zu Groppers Schrift.<sup>53</sup> Gregorio Cortese, der um die Reform der Kirche unermüdlich be-

<sup>49</sup> J. Gropper, Warhaftige Antwort (Anm. 24), f. 82 r.

<sup>50</sup> ARC II 186; Gropper gibt den Wortlaut des Briefes (ARC IV 205) fast ganz getreu wieder; Franz von Waldeck schrieb aus Petershagen, seiner fürstbischöflichen Residenz im Stift Minden; entsprechend ist die Überschrift in ARC IV 205 zu berichtigen. Für die Reaktion aus Lüttich vgl. ARC II 121 u. IV 204 f.

<sup>51</sup> S. o. Anm. 20; auch: ARC II 185 f. – Ein Jahrzehnt nach dem Provinzialkonzil bemerkt Gropper im Vorwort (A iij v) seiner Schrift: Hauptartikell / christli / cher underrich / tung zur gotseligkeit. / Auch eyn Betbüchlein / Uß Götlicher Schrift / unnd den heiligen Vättern gezogen (Köln 1547): „wölches im namen Gots wol seliglich angefangen / aber darnach durch den fyant alles güten / und stifter / seher und anzunder alles bösen / den Teuffel / nitt on unußsprechlichen dises löblichen altenn Ertzstifts nachteil und schaden / wölchs sehr zu beklagen ist / verhindert worden.“

<sup>52</sup> Scotti, der später übrigens gemeinsam mit Gropper und fünf anderen Geistlichen von Papst Paul IV. am 20. Dezember 1555 zum Kardinal designiert wurde, schrieb aus Venedig an Stefano Bertazzoli, den von der hl. Angela Merici bekehrten Patrizier aus Brescia, der in Salò am Gardasee mit den Brüdern Antonio und Giambattista Scaini eine Compagnia del Divino Amore gegründet hatte: „È venuto fora uno libro molto bono et de grandissima importantia contra a questi errori de li nostri tempi, il quale si chiama ‚Concilium Coloniense‘.“ Der Brief ist ediert bei: A. Cistellini, Figure della riforma pretridentina (Brescia 1948) 309 f., hier: 310.

<sup>53</sup> Ambrosius Catharinus, Speculum Haereticorum (Krakau 1540), B iij v: „Colo-



sorgte Generalvisitator der Benediktiner-Kongregation von Santa Giustina in Padua, erklärte sich „molto affezionato a quell' Opera“;<sup>54</sup> am 4. Juli 1540 teilte er sein vorzügliches Urteil über Groppers Buch<sup>55</sup> Kardinal Gasparo Contarini mit, welcher das Werk des Kölner Theologen zu diesem Zeitpunkt bereits seit längerem gekannt zu haben scheint<sup>56</sup> und es seinerseits an verschiedene, um die Erneuerung ihrer Kirche ringende Männer weiterempfahl, so wahrscheinlich an Kardinal Reginald Pole<sup>57</sup> und an Bischof Gian Matteo Giberti. Als Contarini 1541 zum Regensburger Religionsgespräch reiste und darauf bestand, in seine Gefolgschaft Adamo Fumano, einen bevorzugten Mitarbeiter des Veroneser Bischofs, aufzunehmen, vertraute dieser Fumano an, dem Autor des „Enchiridion“ die Bewunderung und Hochachtung zu

nienze concilium ab Hermanno rev. Colon. eccl. archiepiscopo, quo profecto nihil his temporibus vidi orthodoxius, nihil doctius, nihil denique fidelius et omni acceptione dignius, quod utinam et alii persancte aemularentur.“ Vgl. J. Gropper, Warhaffte Antwort (Anm. 24), f. 82 r.

<sup>54</sup> In einem Brief an Kardinal Gasparo Contarini vom 29. August 1540, nachdem dieser das in Anm. 55 zitierte Urteil Corteses bestätigt hatte. *Gregorio Cortese*, Omnia, quae huc usque colligi potuerunt, sive ab eo scripta, sive ad illum spectantia, pars prima (Padua 1774), p. 135–137, hier: 136.

<sup>55</sup> Ebd., p. 132 f.: „A' giorni passati mi è capitato nelle mani un' Opera fatta per lo Episcopo di Colonia intitolata ‚Concilia Coloniensia‘, della quale pare a me non avere visto più sincera, più modesta, pia, e vera Opera, poichè suscitavano queste Eresie abominande; e pare a me, che con grande ingegno, dottrina, e pietà instruisca tutti li Cristiani, ed everta le munizioni delli Eretici.“

<sup>56</sup> Contarini hat Groppers Werk anscheinend schon Ende 1538 gekannt. In einem Brief, den er an Tullio Crispoldi richtete, heißt es: „... a me, il M[aestr]o di Sacro Palazzo, alli compositori del Concilio Coloniense, et a molti altri piace più assai questa via che l'altra ...“ (Edition des Briefes bei: *F. Dittrich*, Gasparo Contarini 1483–1542. Eine Monographie [Braunsberg 1885] 866–871, hier: 871); dieser Brief ist allerdings nicht datiert; starke Indizien deuten jedoch darauf hin, daß Contarini diesen Brief zitiert als „lettera antecedente a M. Tullio scritta“ in einem auf den 18. Januar 1539 anzusetzenden, an Marcantonio Flaminio gerichteten Brief (*H. Jedin*, Ein Streit um den Augustinismus vor dem Tridentinum [1537 bis 1543]: Römische Quartalschrift 35 [1927] 351–368, hier: 365 f.); dafür tritt *G. Alberigo* (I vescovi italiani al Concilio di Trento [1545–1547]: Biblioteca storica Sansoni, Nuova Serie 35 [Florenz 1959] 392 f., Anm. 1) mit Entschiedenheit ein. In einem Brief an Kardinal Alessandro Farnese vom 18. April 1541, in welchem er die verschiedenen Teilnehmer am Regensburger Religionsgespräch charakterisierte, kennzeichnete Contarini Gropper mit der Bemerkung: „quello che fece il concilio Coloniense“ (*L. Pastor*, Die Correspondenz des Cardinals Contarini während seiner deutschen Legation 1541: Hist. Jahrbuch 1 [1880] 321–392 u. 473–501, hier: 365). In einem Brief an denselben Empfänger vom 13. Mai 1541 urteilte Contarini etwas ausführlicher (ebd., 386 f.): „Il Gropperio si fatica estremamente, è buono Christiano e molto desideroso della concordia, et se qualche volta ha bisogno di freno, subito cede, è humile et veramente gentilissimo, ha benissimo per le mani la scrittura sacra et li dottori antiqui.“

<sup>57</sup> Poles Kenntnis des „Enchiridion“ geht indirekt aus zwei Briefen hervor, die er am 17. Mai und am 16. Juli 1541 an Contarini sandte; nicht ganz zuverlässige Edition: *A. M. Quirini*, Epistolarum Reginaldi Poli S. R. E. Cardinalis et aliorum ad ipsum. Pars III (Brescia 1748) 25–30, bes. 25 u. 28. Verbürgt ist sie überdies durch die in Anm. 59 u. 76 zitierten Zeugnisse.



übermitteln, die man für ihn in Verona empfand.<sup>58</sup> Daraufhin schrieb Gropper von Regensburg aus an Giberti; in seiner am 21. April 1541 abgefaßten Antwort schilderte Giberti, wie er durch Contarini und Pole auf die Kölner Reformstatuten und das „Enchiridion“ aufmerksam gemacht worden sei und von dem in Köln lehrenden Theologen Arnold Luyd de Tongres Näheres über den Verfasser erfahren habe; Giberti äußerte die Hoffnung, „ut Episcopi vel sint tui similes, vel saltem istiusmodi hominum copiam habeant, quorum innixi consiliis oves sibi commissas pascere queant ac gubernare“.<sup>59</sup> Zum Zeitpunkt dieses Briefes war die Drucklegung von Groppers Werk bei Antonio Putelleto zu Verona im Gange. Giberti empfahl dem Veroneser Diözesanklerus Besitz und Lektüre des „Enchiridion“.<sup>60</sup> Wie der Drucker Putelleto in dem auf den 1. Februar 1541 datierten, Kardinal Ercole Gonzaga gewidmeten Vorwort der Neuerscheinung erzählt, herrschte sogleich rege Nachfrage nach dem Titel; er wurde in Verona eine Art Bestseller; Putelleto konnte ihn 1543 ein zweites Mal auflegen.

Gerade in jenen Kreisen der italienischen Kirche, die für eine zügige und durchgreifende katholische Erneuerung votierten, fand Groppers Werk meist uneingeschränkte Zustimmung. Neben Cortese, Contarini und Giberti wäre hier auch Marcello Cervini<sup>61</sup> zu nennen; er stieß auf die Arbeiten Groppers nach einer Empfehlung vonseiten Albert Pigges.<sup>62</sup> Giovanni Morone, der

<sup>58</sup> A. Prosperi, *Tra evangelismo e controriforma: G. M. Giberti (1495–1543): Uomini e dottrine* 16 (Rom 1969) 254. – Prosperis eigenes Urteil über Groppers Werk (ebd., 253 f.) scheint mir zu negativ ausgefallen, da einseitig bestimmt vom Fehlschlag der Religionsgespräche, dem späteren Reformationsversuch Hermanns von Wied und der Indizierung des „Enchiridion“ zu Ende des 16. Jahrhunderts, drei Faktoren, von welchen mindestens die beiden ersten nichts über die theologische Qualität des Buches Groppers aussagen.

<sup>59</sup> J. Gropper, *Warhafftige Antwort* (Anm. 24), f. 81 r/v; das Zitat: f. 81 v.

<sup>60</sup> Im 17. Kapitel zum Titel „De poenitentis et remissionibus“ in den „Constitutiones“ spricht Giberti nach Erörterung von Fragen der Bußpastoral, darunter insbesondere der Problematik eines zeitweiligen Ausschlusses aus der Eucharistiegemeinschaft, folgende Empfehlung zur weiterführenden Lektüre aus (Constitutiones ex sanctorum patrum dictis et canonicis institutis ac variis negociis quotidie occurrentibus et longo rerum usu collectae et in unum redactae [Verona 1542], f. 43 r): „... qui mediocriter eruditi fuerint, studeant sibi familiaria reddere ea, quae gravissimus author ille conguessit in libro, qui Enchiridion Christianae religionis inscribitur, quem etiam pro usu et commodo sacerdotum imprimendum curavimus.“ Vgl. im Anhang Nachdrucke (2) u. (5).

<sup>61</sup> Cervini war damals bereits Kardinal (seit 1539); als Bischof von Reggio Emilia arbeitete er für die Erneuerung der dortigen Kirche (1540–1544). Später war er einer der Kopräsidenten des Trienter Konzils und wurde kurz vor seinem Tode als Marcellus II. zum Papst gewählt (1555).

<sup>62</sup> Pigge schrieb über Gropper am 12. Mai 1541 an Cervini: „Professione quidem iureconsultus, sed studio satis diligenti ac felici theologus, qui tamen in scholis theologiam non didicit, alioquin satis commodo ad haec ingenio et quem ego mallem quam ex scholis superciliosum aliquem, si duo reliqui essent, quales cuperem.“ Der Brief ist ediert von: W. Friedensburg (Hrsg.), *Beiträge zum Briefwechsel der katholischen Gelehrten Deutschlands im Reformationszeitalter*. Aus italienischen Archiven und Bibliotheken. VIII: Albert Pigge: ZKG 23 (1902) 110–155, hier: 141. Vgl. J. Gropper, *Warhafftige Antwort* (Anm. 24), f. 37 r.



seit 1536 als Nuntius in Deutschland tätig war und Gropper von den Religionsgesprächen in Hagenau, Worms und Regensburg (1540/41) recht gut kannte, empfahl Papst Paul III. im Herbst 1541 die Einführung eines allgemeinen Katechismus; er regte an, dafür eine durchgesehene Auflage des „Enchiridion“ zu verwenden.<sup>63</sup> Endlich verdient ein Brief Erwähnung, den der humanistisch gebildete Kardinal Jacobo Sadoletto am 29. November 1541 aus seinem kleinen südfranzösischen Bischofssitz Carpentras an Hermann von Wied schrieb; darin lobte Sadoletto die Initiative des Kölner Metropolitens, in seiner Kirchenprovinz dem Reformgedanken durch ein Provinzialkonzil den Weg zu ebnen und so den Boden für das allgemeine Konzil zu bereiten; das „Enchiridion“ fand Sadoletos Billigung namentlich, weil es Polemik gegenüber den Reformatoren vermied und deren Meinungen mit gelassener Entschiedenheit zurechtrückte.<sup>64</sup>

<sup>63</sup> In Morones Denkschrift heißt es (*L. Cardauns*, Zur Geschichte der kirchlichen Unions- und Reformbestrebungen von 1538 bis 1542: Bibliothek des Preußischen Historischen Instituts in Rom V [Rom 1910] 205–209, hier: 207): „Et perchè ad ogn' uno è licito predicar et insegnar quel che gli piace, sarebbe necessario haver una certa forma de dottrina, qual s' avesse ad legere et insegnar et predicare in tutte le parti; et forsi la forma del concilio Coloniense, in alcun luoco ben rivista, sarebbe al proposito, quando non vi sia migliore.“ Eine positive Notiz über das Kölner Reformwerk ist auch in den Aufzeichnungen enthalten, die Morone im Mai 1539 in Rom zusammenstellte, bevor er nach kurzer Unterbrechung seine Arbeit als Nuntius für Deutschland wiederaufnahm (Nuntiaturberichte aus Deutschland, Abt. I, hrsg. v. Preußischen Historischen Institut in Rom [Nachdruck Frankfurt 1968] 402–404, hier: 403). Als Morone unter Papst Paul IV. am 31. Mai 1557 wegen Häresieverdacht inhaftiert und auf die Engelsburg deportiert wurde, lastete man ihm im Verhör u. a. an, daß er die in den vierziger Jahren in Italien weit verbreitete Schrift von Benedetto da Mantova „Il beneficio di Cristo“ positiv bewertet habe, während andere Theologen wie Ambrosius Catharinus von Anfang an deren kryptoreformatorischen Charakter erkannt hätten. In seiner Verteidigungsrede am 12. Juni 1557 zog Morone eine Parallele zu seiner Beurteilung von Groppers Doppelwerk und erklärte (*C. Cantù*, *Gli Eretici d'Italia. Discorsi storici I–III* [Turin 1865–1866] hier: II 180): „Però questo si ha da imputare a mera malavvertenza e trascuraggine, come ancora mi è avvenuto in un altro libro che io sempre ho reputato buono e santo, che è il Concilio Coloniense, il quale da monsignor Giovan Matteo [Giberti] vescovo di Verona fu fatto stampare, e dato alli suoi curati, e poco fa ho inteso che vi son cose mal dette dentro e sospette di eresia, per non dire eresie.“ Zur bislang nicht abgeschlossenen Diskussion über die Schrift „Il beneficio di Cristo“ vgl. V. Vinay, Die Schrift „Il Beneficio di Giesu Christo“ und ihre Verbreitung in Europa nach der neueren Forschung: *Archiv für Reformationsgeschichte* 58 (1967) 29–72; ders., Die Schrift „Il beneficio di Giesu Christo“ nach der neuesten Forschung: ebd. 65 (1974) 307–312.

<sup>64</sup> Sadoletto schrieb in seinem langen Brief u. a.: „Nos sane mansuetudinem et Christianam charitatem teneamus, quae a te mirifice in tuo libro retenta est. Itaque mihi non solum admirari et laudare doctrinam tuam, sed etiam morem diligere necesse est. Es enim tu, quod hoc tempore rarum est, non solum scientia, sed etiam vita Christianus, quam nobis imaginem praestantis et virtutis et eruditionis tuae, tua scripta representant.“ Der Brief ist von Gropper ediert in: Warhafftige Antwort (Anm. 24), f. 78 v–80 v; das Zitat: f. 79 v. Vgl. W. Rotscheidt, Ein Brief des Bischofs Jacob Sadolet an Erzbischof Hermann von Wied vom 29. Nov. 1541: *Monatshefte für Rheinische Kirchengeschichte* 23 (1929) 129–135.



#### 4. Verbreitung durch den europäischen Buchdruck

Das unumwundene Einverständnis insbesondere der Reformkardinäle<sup>65</sup> mit den Gropplerschen Schriften ermunterte den venezianischen Buchdruck, neue Ausgaben der Reformkonstitutionen des Kölner Provinzialkonzils von 1536, der Visitationsformel aus demselben Jahr und des „Enchiridion christianae institutionis“ von 1538 vorzubereiten.<sup>66</sup> Zwischen 1541 und 1544 kamen die Arbeiten Gropplers in fünf Verlagshäusern der Lagunenstadt in Neuauflagen heraus,<sup>67</sup> darunter bei dem berühmten Gabriele Giolito de Ferrari,<sup>68</sup> der einer der bekanntesten italienischen Druckerfamilien entstammte.<sup>69</sup> Giolito verband seinen 1544 veröffentlichten Nachdruck der Werke Gropplers mit einem Nachdruck der Reformordnung des Regensburg-

<sup>65</sup> Die hervorragendsten Gestalten unter ihnen kann man in Contarini, Sadoletto, Pole, Cervini, Morone und Cortese sehen; H. Jedin, *Katholische Reform und Gegenreformation*: H. Jedin (Hrsg.), *Handbuch der Kirchengeschichte IV* (Freiburg 1967) 449–604 u. 650–683, hier: 479 f.

<sup>66</sup> Der Schutz geistigen Eigentums und seiner Verbreitung war vom damals gültigen Recht nicht gewährleistet, ja, wohl kaum als Notwendigkeit erkannt. Nachdrucke galten nicht als unberechtigt, weil sie vom Gesetz nicht verboten waren. Luther beklagte sich des öfteren über sie und die damit einhergehenden Texteingriffe. Viele Verleger behielten sich mit einem vom Landesherrn erwirkten Privileg, wodurch sie in dessen Territorium ein Monopolrecht erhielten. Gleichwohl bestand im 16. Jahrhundert ein wirksamer gesetzlicher Urheberschutz nicht.

<sup>67</sup> Den Anfang machten 1541 Giovanni de Farri und Brüder, die zwischen 1540 und 1548 im Verlagsgeschäft nachzuweisen sind; F. Ascarelli, *La tipografia cinquecentesca italiana: Contributi alla biblioteca bibliografica italica 1* (Florenz 1953) 192 u. 197; R. G. Marshall, *Short-title Catalog of Books printed in Italy and of Books in Italian printed abroad 1501–1600*. Held in selected North American Libraries III (Boston 1970) 478; bibliographische Beschreibung in der im Anhang vorgelegten Dokumentation unter Nachdrucke (1). 1543 folgte eine von Comin da Trino (1540–1574) gedruckte (F. Ascarelli, *La tipografia*, 197; R. G. Marshall, *Short-title Catalog*, 467–469) und bei Giovanni Francesi (1534–1543) verlegte Ausgabe; F. Ascarelli, *La tipografia*, 197 f.; R. G. Marshall, *Short-title Catalog*, 482; s. u. Anhang Nachdruck (3). Im selben Jahr verlegten mehrere Buchhändler gemeinschaftlich und anonym mit dem Signet einer Sirene das Werk des Kölner Theologen; s. u. Anhang Nachdruck (4). 1544 folgten die Verleger Andrea Arrivabene (1536–1598; R. G. Marshall, *Short-title Catalog*, 434 f.) und Gabriele Giolito de Ferrari (über ihn s. u. Anm. 68); s. u. Anhang Nachdrucke (8) u. (9). Für den zuletzt genannten wie schon für die zuvor angeführte Verlegergemeinschaft druckten Bartolomeo Imperadore und Francesco Veneziano (1543–1558; R. G. Marshall, *Short-title Catalog*, 513 f.). Erst über ein Jahrzehnt später folgte dann noch 1555 ein Nachdruck bei Alessandro de Viano; R. G. Marshall, *Short-title Catalog*, 600; s. u. Anhang Nachdruck (33).

<sup>68</sup> S. Bongi, *Annali di Gabriel Giolito de Ferrari da Trino di Monferrato, stampatore in Venezia I: Indici e Cataloghi a cura del Ministero della pubblica istruzione XI* (Rom 1890) 81–84. Für Gabriele Giolito de Ferrari sind insgesamt 817 verschiedene Editionen nachgewiesen, die er zwischen 1538 und 1578 verlegte.

<sup>69</sup> Ihr langjähriges Haupt war Giovanni Giolito de Ferrari, der 1508 in Trino, einer am Zusammenfluß von Astura und Po gelegenen, zur Markgrafschaft Monferrato gehörigen Stadt eine Druckerei gründete. Für freundliche Auskünfte über die Familiengeschichte der Giolito de Ferrari habe ich H. H. Kanonikus Giuseppe Ferrari in Vercelli (Schreiben vom 20. April 1973) herzlichen Dank abzustatten.



ger Konventes von 1524,<sup>70</sup> der Statuten der Hildesheimer Diözesansynode von 1539<sup>71</sup> und der „Formula vivendi canonicorum sive vicariorum secularium aut etiam aliorum devotorum presbyterorum“ von Werner Rolevinck;<sup>72</sup> Giolito folgte darin einem Beispiel der Verleger Giovanni Francesi und Andrea Arrivabene, welche dieselben Schriften schon 1543 herausgebracht hatten.<sup>73</sup> Groppers Nachwirkung in Italien ging jedoch noch weiter; Anfang 1544 publizierte der Servitenpater Alessandro Toto in Brescia mit Billigung des örtlichen Ordinariats und der Inquisition eine volkstümliche Christenlehre in italienischer Sprache, welche auf weite Strecken dem „Enchiridion“ entlehnt war.<sup>74</sup> Noch im nämlichen Jahr 1544 gingen die Statuten

<sup>70</sup> Die vom Regensburger Konvent verabschiedete „Ordinatio ad vitam cleri reformandam“ wurde noch 1524 amtlich in Wien gedruckt; viele Nachdrucke folgten; ARC I 361–363.

<sup>71</sup> Die Hildesheimer Diözesansynode wurde am 17. März 1539 unter Bischof Valentin von Tetteleben durchgeführt. Ihre Statuten (Neuherausgabe in: ARC II 570–608) erschienen gemeinsam mit den in Anm. 70 u. 72 erwähnten Titeln im amtlichen Druck 1539 bei Peter Quentel in Köln. Genaue Titelangabe bei: K. Schottenloher, Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517–1585, I–VI (Leipzig 1933–1940), hier: III 30599; ARC II 570.

<sup>72</sup> Nach E. Voullième (Der Buchdruck Kölns bis zum Ende des fünfzehnten Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Inkunabelbibliographie. Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde XXIV [Bonn 1903] 455, Nr. 1044) wurde die „Formula vivendi sacerdotum“ erstmals um 1472 bei Arnold ther Hoernen in Köln gedruckt; eine Neuauflage, vom selben Verleger im Jahre 1475 besorgt, befindet sich in den Beständen des British Museum (I A 3103); dort sind noch folgende Nachdrucke vorhanden: Köln (Quentel) um 1490 (I A 4782); Alost (Thierry Martens) um 1490 (I A 49028); Delft (Christian Snellaert) 1496 (I A 47194); Köln (Martin de Werden) 1509 (4401 b. 46).

<sup>73</sup> Bibliographische Beschreibung in der im Anhang vorgelegten Dokumentation unter Nachdrucke (3) und (8).

<sup>74</sup> A. Toto, Dialogo, nel quale si contiene una breve et facile instruttione nelle cose principali del Cristianesimo, raccolto per la maggior parte da uno famoso Enchiridio latino di tal soggetto (Brescia 1544). Dieses Werk wurde von der bisherigen Gropper-Forschung übersehen. Ich benutze ein Exemplar, das sich im Besitz der Bayerischen Staatsbibliothek München befindet. Es handelt sich um einen sauberen, in großer Antiqua ausgeführten Druck; der Band hat Oktavformat und zählt 188 folierte Blätter. Kolophon: „Stampato in Brescia per Damiano // Turlino nel mese di Genaro // del MDXLIIII.“ Toto erklärt im Vorwort „al Christiano lettore“ (Dialogo, f. 2r–7r), daß das Buch in erster Linie für die Eltern zur religiösen Unterweisung ihrer Kinder gedacht ist (ebd., f. 5v). „In soccorso de quali (accio che molti non dicano, che non possono insegnar quello, che essi non hanno mai imparato) ho in un libretto raccolto insieme (pigliando per il piu da uno Enchiridio latino moderno, il quale altresì è stato raccolto per la maggior parte da dottori antichi) le cose di maggiore importanza, le quali appartengono a quelle tre nobilissime virtu Fede, Speranza e Charita“ (ebd., f. 5v–6r). Toto erläutert, der Glaube werde in der Erläuterung des Symbolum und der Sakramente gebildet, die Hoffnung in der Deutung des Vaterunser und die Liebe in der Auslegung der zehn Gebote (ebd., f. 6r/v). Allen, die kein Latein verstünden, werde das „Enchiridion“ in der italienischen Sprache zugänglich gemacht. Toto hat allerdings Groppers Textfassung erheblich verändert, so insbesondere durch die Dialogform zwischen Lehrer („Paulus“) und Schüler („Theophilus“), welche aus pädagogisch-didaktischen Gründen Verwendung findet (ebd., f. 6 v u. 7 r). Die Reihenfolge des „Enchiridion“ ist bei-



und das „Enchiridion“ auch in Lyon in Druck; eine Ausgabe erschien bei den Gebrüdern Jean und François Frellon, eine andere mit anscheinend kleinerer Auflage bei Antoine Vincent.<sup>75</sup>

Der große Erfolg seiner Schriften erfüllte den Kölner Theologen mit berechtigtem Stolz; Gropper schrieb 1545: „Weil ich dannoch bericht worden / das solch Buch erst in Italia zu Venedigen mehrmals / und nun auch zu Lyon in Frankreich nachgedruckt sey. Zu deme das es durch etliche hochwirdigste Cardinäle unnd Bisschoffe / so eyner vorbundiger lehr / fromkeit unnd gotseligkeyt / bey gemeyner Christenheyt höchlich berümbt / als sonderlich durch Weylandt / den frommen gotseligen / darff sagen heyiligen / Cardinalem Contarenum / Unnd die noch lebende Cardinales, Sadoletum / unnd Polum, unnd Episcopum Veronensem. Desgleichen durch vill andere gelerte und Catholische menner / nit eyner Nation / als under andern F. Ambrosium Catharinum Italum / D. Arnoldum Tongarum / D. Johannem Cocleum, ja Wylandt Doctor Johan Ecken / und dergleichen vil mehr / Ja auch durch Doctor Jacoben Omphalien (so jetzunder meines gnedigsten Herrn Cantzley verwaltet) wol etwas über gebür gelobt unnd gepriesen worden ist / dere Testimonia zum theil hinder myr seynd.“<sup>76</sup> Zu den Befürwortern seiner Schrift in Deutschland zählte Johannes Gropper an anderer Stelle<sup>77</sup> außer Johannes Cochläus, Johannes Eck, Arnold Luyd de Tongres und Jakob Omphalius auch Otto Beckmann, Johannes Haner, Albert Pigge und Friedrich Schenck von Tautenberg. Der Naumburger Bischof Julius Pflug maß dem Werk Groppers ebenfalls große Bedeutung zu; in einem Brief, den er am 11. Juni 1542 an den Meißener Bischof Johannes von Maltitz richtete, arbeitete Pflug unter Heranziehung der Gesetzgebung des Kölner Provinzialkonzils von 1536 einen Reformplan aus.<sup>78</sup>

behalten, jedoch ist – besonders in der Sakramentenlehre – stark gekürzt worden. Festzustellen ist auch ein Bemühen um Vereinfachung der Aussagen; Kontroversen mit protestantischen Lehren werden fast immer übergangen. Der „Dialogo“ gliedert sich in: „Prima parte nella quale si tratta della fede et si dichiara il Credo“ (f. 8 r–32 v); „Seconda parte nella quale si tratta de i sette sacramenti della chiesa“ (f. 33 r–81 r); „Terza parte nella quale si tratta del modo di orare, et si dichiara il Pater Nostro“ (f. 81 r–115 v); „Quarta parte nella quale si contiene la dichiarazione de i dieci commandamenti“ (f. 116 r–185 r). Ebd., f. 185 v findet sich der Sichtvermerk der bischöflichen Behörde („per nos Annibalem Vicarium Episcopalem Brixensem . . . habito etiam desuper colloquio cum R. P. Vicario Inquisitionis“).

<sup>75</sup> H. Baudrier, *Bibliographie lyonnaise. Recherches sur les imprimeurs, libraires, relieurs et fondeurs de lettres de Lyon au XVI<sup>e</sup> siècle I–XII* ([Lyon 1895–1921] Paris 1964–1965), hier: V 154–171 u. 194–196. S. u. Anhang Nachdrucke (6) u. (7). Baudrier kennt nur die zuerst genannte Ausgabe.

<sup>76</sup> J. Gropper, Warhafftige Antwort (Anm. 24), f. 36 r/v.

<sup>77</sup> Ebd., f. 82 r. Propst Friedrich von Tautenberg, wie Gropper ursprünglich Jurist, 1561 erster Erzbischof von Utrecht, wurde durch ein 1525 in Antwerpen erschiene „Enchiridion veri praesulis sive de officio episcopali“ bekannt. G. W. Panzer, *Annales typographici*, VI–XI: Ab anno MDI ad annum MDXXXVI continuati ([Nürnberg 1798–1803] Hildesheim 1963), hier: IX 346, Nr. 67 b.

<sup>78</sup> J. V. Pollet (Hrsg.), Julius Pflug. Correspondance, II: 1539–1547 (Leiden 1973) 344–360, bes. 351, Anm. 4.



Fast ohne Beispiel war die Resonanz, welche dem Opus Groppers beim Pariser Buchhandel beschieden war. 1545 brachten auf Anhieb fünf Verleger, nämlich Jacques Bogard,<sup>79</sup> Nicolas Boucher,<sup>80</sup> Jean Foucher,<sup>81</sup> Poncet Le Preux<sup>82</sup> und Jean de Roigny,<sup>83</sup> das Doppelwerk des Kölner Theologen auf den Pariser Buchmarkt. 1547 folgten Oudin Petit,<sup>84</sup> Vivant Gaultierot<sup>85</sup> und Denise de Marnef.<sup>86</sup> Jean de Roigny brachte 1547 eine zweite, 1548 eine dritte Auflage. 1550 erschien Groppers *Ceuvre* bei Guillaume Cavellat<sup>87</sup> und Jacques Du Puys<sup>88</sup> in erster, bei Jean Foucher, Poncet Le Preux und Oudin Petit in zweiter Auflage. Fünf weitere Nachdrucke wurden 1554 veröffentlicht, und zwar von François Barthélémy,<sup>89</sup> Estienne Guyot,<sup>90</sup> Jean Macé,<sup>91</sup> Catherine de La Porte<sup>92</sup> sowie Madeleine Regnault.<sup>93</sup> 1558 kam es erneut zu fünf Ausgaben, diesmal bei Guillaume Des Boys,<sup>94</sup> Gilles Gilles,<sup>95</sup>

<sup>79</sup> Bogard ist von 1541 bis 1548 als Drucker nachgewiesen; Ph. Renouard, *Répertoire des imprimeurs parisiens. Libraires, fondeurs de caractères et correcteurs d'imprimerie depuis l'introduction de l'imprimerie à Paris (1470) jusqu'à la fin du seizième siècle* (Paris 1965) 40; ders., *Les marques typographiques parisiennes des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles* (Paris 1926) 20; s. u. Anhang Nachdruck (10).

<sup>80</sup> Nachgewiesen 1544–1558; Ph. Renouard, *Répertoire* (Anm. 79), 48; ders., *Les marques* (ebd.), 26; s. u. Anhang Nachdruck (11).

<sup>81</sup> Nachgewiesen 1535–1577; Ph. Renouard, *Répertoire* (Anm. 79), 155 f.; ders., *Les marques* (ebd.), 98; s. u. Anhang Nachdruck (12).

<sup>82</sup> Nachgewiesen 1498–1559; Ph. Renouard, *Répertoire* (Anm. 79), 268 f.; ders., *Les marques* (ebd.), 200; s. u. Anhang Nachdruck (13).

<sup>83</sup> Nachgewiesen 1529–1566; Ph. Renouard, *Répertoire* (Anm. 79), 379 f.; ders., *Les marques* (ebd.), 328; s. u. Anhang Nachdruck (14).

<sup>84</sup> Nachgewiesen 1540–1572; Ph. Renouard, *Répertoire* (Anm. 79), 342; ders., *Les marques* (ebd.), 290; s. u. Anhang Nachdruck (15).

<sup>85</sup> Nachgewiesen 1534–1553; Ph. Renouard, *Répertoire* (Anm. 79), 164; ders., *Les marques* (ebd.), 104; s. u. Anhang Nachdruck (16).

<sup>86</sup> Sie war die Witwe von Ambroise Girault und ist nachgewiesen für den Zeitraum von 1546 bis 1555; Ph. Renouard, *Répertoire* (Anm. 79), 298; ders., *Les marques* (ebd.), 232; s. u. Anhang Nachdruck (17).

<sup>87</sup> Nachgewiesen 1546–1576; Ph. Renouard, *Répertoire* (Anm. 79), 70; ders., *Les marques* (ebd.), 36; s. u. Anhang Nachdruck (20).

<sup>88</sup> Nachgewiesen 1540–1589; Ph. Renouard, *Répertoire* (Anm. 79), 135; ders., *Les marques* (ebd.), 78; s. u. Anhang Nachdruck (21).

<sup>89</sup> Nachgewiesen 1552–1556; Ph. Renouard, *Répertoire* (Anm. 79), 22; s. u. Anhang Nachdruck (28).

<sup>90</sup> Nachgewiesen 1549–1557; Ph. Renouard, *Répertoire* (Anm. 79), 194; s. u. Anhang Nachdruck (29).

<sup>91</sup> Nachgewiesen 1535–1588; Ph. Renouard, *Répertoire* (Anm. 79), 288; ders., *Les marques* (ebd.), 220; s. u. Anhang Nachdruck (31).

<sup>92</sup> Sie war die Witwe von Maurice de La Porte sen. (1522–1548) und ist bis 1557 nachgewiesen; Ph. Renouard, *Répertoire* (Anm. 79), 239; ders., *Les marques* (ebd.), 182; s. u. Anhang Nachdruck (30).

<sup>93</sup> Sie war die Witwe von Françoise Regnault (1500–1540); von der bibliographischen Fachliteratur war sie bisher nur bis 1546 nachgewiesen; Ph. Renouard, *Répertoire* (Anm. 79), 362–364; ders., *Les marques* (ebd.), 302; s. u. Anhang Nachdruck (32).

<sup>94</sup> Nachgewiesen 1546–1566; Ph. Renouard, *Répertoire* (Anm. 79), 111 f.; ders., *Les marques* (ebd.), 66; s. u. Anhang Nachdruck (34).

<sup>95</sup> Nachgewiesen 1558–1588; Ph. Renouard, *Répertoire* (Anm. 79), 171; ders., *Les marques* (ebd.), 110; s. u. Anhang Nachdruck (35).



Jérôme de Marnef,<sup>96</sup> den Erben de La Porte<sup>97</sup> und Sébastien Nivelle.<sup>98</sup> Noch nach Groppers Tod entschlossen sich Jérôme de Marnef 1560 und Michelle Des Boys<sup>99</sup> 1568 zu Nachdrucken von Groppers Werk. Dieses war inzwischen auch in einer anderen Metropole des europäischen Buchdrucks, in Antwerpen, erschienen, und zwar 1552, 1553 und 1554 in drei Auflagen im Verlagshaus Jan Steels. Den venezianischen Nachdrucken fügte 1555 Alessandro de Viano einen neuen hinzu. Ohne zu übertreiben, kann man sagen, daß die Reformstatuten des Kölner Provinzialkonzils (1536) und das „Enchiridion christianae institutionis“ (1538) von Johannes Gropper in den vierziger, fünfziger und noch in den sechziger Jahren des 16. Jahrhunderts zu den Standardwerken der zeitgenössischen Theologie zählten.

##### 5. Benutzung auf dem Trienter Konzil

Dieses Urteil wird von einem Blick in die Akten der Verhandlungen des Trienter Konzils bestätigt. Nach der fünften Session der ersten Tagungsperiode (17. Juni 1546) begannen in Trient am 22. Juni – zunächst unter den 34 Konzilstheologen – die Diskussionen über die Rechtfertigung.<sup>100</sup> In Randglossen zu dem Ende Juli vorgelegten ersten Entwurf des Rechtfertigungsdekretes<sup>101</sup> stellte der Augustinergeneral Girolamo Seripando dem Kanon 20 ein Zitat aus Groppers „Enchiridion“ gegenüber, das – im Gegensatz zur Auffassung des Entwurfs – den Spezialglauben als für die Rechtfertigung notwendig ansieht.<sup>102</sup> Seripandos Vorentwurf zur zweiten Fassung des Rechtfertigungsdekretes nahm in das zehnte Kapitel einen Text des Kirchenvaters Augustinus auf, welchen der Augustinergeneral nach Auskunft seiner Randglossen zum ersten Entwurf dem „Enchiridion“ Groppers entnommen hatte.<sup>103</sup> Als dann am 23. September von den Deputierten des Konzils die zweite Fassung des Rechtfertigungsdekretes vorgelegt wurde,<sup>104</sup> schrieb Seripando auch dazu kritische Notizen nieder.<sup>105</sup> Zum siebten Kapi-

<sup>96</sup> Nachgewiesen 1546–1595; Ph. Renouard, Répertoire (Anm. 79), 297 f.; ders., Les marques (ebd.), 232; s. u. Anhang Nachdruck (37).

<sup>97</sup> Ambroise de La Porte und sein Bruder Maurice de La Porte jun. sind 1557–1558 nachzuweisen; Ph. Renouard, Répertoire (Anm. 79), 239 f.; ders., Les marques (ebd.), 182; s. u. Anhang Nachdruck (36).

<sup>98</sup> Nachgewiesen 1549–1603; Ph. Renouard, Répertoire (Anm. 79), 324 f.; ders., Les marques (ebd.), 264; s. u. Anhang Nachdruck (38).

<sup>99</sup> Michelle Des Boys, geb. Guillard, war die Witwe des 1566 verstorbenen Guillaume Des Boys; s. o. Anm. 94 u. u. Anhang Nachdruck (40).

<sup>100</sup> Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatum nova Collectio, edidit Societas Goerresiana promovendis inter Catholicos Germaniae Litterarum Studiis, I–XIII (Freiburg 1901–1974), (= CT), hier: V 261, 27–262, 3.

<sup>101</sup> CT V 384, 23–391, 50. Er wurde früher irrtümlich dem Franziskaner Andreas de Vega zugeschrieben, neuerdings mit besseren Gründen dem Bischof der apulischen Stadt Bitonto, Cornelio Musso; *A. Mobilia*, Cornelio Musso e la prima forma del decreto sulla giustificazione (Neapel 1960).

<sup>102</sup> CT V 410, Anm. 2. Vgl. R. Braunnisch, Rechtfertigung (Anm. 1), 42.

<sup>103</sup> CT V 830, 19 f.; vgl. mit: CT V 410, Anm. 2.

<sup>104</sup> CT V 420, 28–427, 49.

<sup>105</sup> CT V 485, 36–490, 26.



tel, worin die Rechtfertigungsgnade als „gratia inhaerens“ definiert, die Lehre von der „duplex iustitia“ verurteilt und der Glaube den Vorbereitungsakten zugewiesen wurde, merkte Seripando an, ob man denn so die Lehre von Contarini und Cajetan, Pigge, Pflug und Gropper rundheraus verwerfen und nicht wenigstens ihre Gründe hören wolle.<sup>106</sup> Tatsächlich wurden von den Legaten des Konzils für die Zeit vom 15. bis 26. Oktober Theologenkongregationen angesetzt, die sich mit den Fragen der doppelten Gerechtigkeit und der Gnadengewißheit beschäftigen sollten; im Verlauf dieser Debatten gab der Seripando befreundete Augustiner Aurelius von Rocca ein der Auffassung Groppers wohlgesinntes Votum ab;<sup>107</sup> dieselben beiden Fragen wurden zusammen mit einem weiteren Entwurf des Rechtfertigungsdekretes<sup>108</sup> in den Generalkongregationen vom 9. November bis 1. Dezember erörtert; die Lehre von der doppelten Gerechtigkeit, der Rechtfertigung durch die Gerechtigkeit Christi und die dem Menschen inhärente Gnadengerechtigkeit, wurde abgewiesen, jedoch nicht formell verurteilt. Über den ganzen Dezember hin erarbeitete dann ein Ausschuß des Konzils die endgültige Fassung des Rechtfertigungsdekretes; darüber fand am 11. Januar 1547 eine letzte Aussprache statt;<sup>109</sup> zwei Tage darauf wurde das Dekret von der sechsten Session des Konzils einstimmig angenommen.<sup>110</sup>

Mit den Lehrmeinungen des Kölner Theologen Johannes Gropper haben sich die Trienter Konzilsteilnehmer nicht allein bei der Erarbeitung des Rechtfertigungsdekretes befaßt. Überschaute man die weiteren Debatten des Jahres 1547, die zunächst noch in Trient, dann in Bologna abgehalten wurden, so fällt zum Beispiel auf, daß in den Diskussionen der Konzilstheologen über die Lehre von der Eucharistie während des Monats Februar sowohl von Richard Cenomanus<sup>111</sup> wie von Diego Lainez<sup>112</sup> auf Groppers Schriften verwiesen wurde. Zu den im Juni in Bologna diskutierten Canones über das Bußsakrament<sup>113</sup> fertigte Bonaventura Costacciaro<sup>114</sup> zwischen dem 10. und

<sup>106</sup> CT V 487, 30–34. Auch: CT XII 667, 44–668, 13. Dazu: P. Pas, *La doctrine de la double justice au Concile de Trente: Ephemerides Theologicae Lovanienses* 30 (1954) 5–53, hier: 8.

<sup>107</sup> CT V 561, 47–564, 12; Zitat des „Enchiridion“: 563, 25–36. Auch der Augustiner Stephan von Sestino zitierte in seinem Votum am 25. Oktober 1546 das „Enchiridion“ Groppers; CT V 607, 34–611, 43; die Zitate: 609, 22–27 (Enchiridion, f. 132r) u. 611, 17–24 (Enchiridion, f. 168r/v.). Zum Ganzen: P. Pas, *La doctrine* (Anm. 106), 28.

<sup>108</sup> CT V 510, 1–517, 22.

<sup>109</sup> Der Pariser Franziskaner Richard Cenomanus (über ihn: CT VI/1, 81, Anm. 1) setzte sich nochmals kurz mit der Auffassung Groppers auseinander (CT V 782, 9–11).

<sup>110</sup> Der Text des Dekretes: CT V 791, 37–799, 50.

<sup>111</sup> Am 4. Februar 1547; er berief sich auf die einschlägigen Ausführungen der Statuten des Kölner Provinzialkonzils; CT V 876, 40.

<sup>112</sup> Lainez zitierte am 17. Februar 1547 aus dem „Enchiridion“ (f. 91r/v); CT V 934, 20 f.

<sup>113</sup> CT VI/1, 196, 1–26 u. 218, 30–219, 6.

<sup>114</sup> Über ihn: CT VI/2, 52, Anm. 1.



15. des Monats ein ausführliches Gutachten<sup>115</sup> an, worin er u. a. darauf aufmerksam machte, daß bereits Johannes Gropper eine Palette von Kirchenväter-Zitaten zusammengestellt habe, um zu belegen, daß die sakramentale Beichte in der Kirche von Anfang an geübt worden sei.<sup>116</sup> Bis über die Monatsmitte des Juli 1547 beschäftigten sich die Konzilstheologen mit der Lehre vom Fegfeuer und den Ablässen; nach Abschluß der Debatten übergab am 19. 7. Giovanni Antonio Delfino dem Konzilssekretär Angelo Massarelli noch eine schriftlich abgefaßte Stellungnahme,<sup>117</sup> in der sich ein wörtliches Zitat aus Groppers „Enchiridion“ findet.<sup>118</sup> Im August behandelten die Konzilstheologen die Lehre vom Meßopfer; der Pariser Franziskaner Jean Conseil<sup>119</sup> und der Dominikaner Petro Paolo de Aretio<sup>120</sup> ließen sich in ihren Gutachten von Auffassungen Groppers anregen, ohne mit ihnen ganz übereinzustimmen.<sup>121</sup> In der Generalkongregation des Konzils wurden am 9. September sechs „Canones“ über das Ehesakrament<sup>122</sup> vorgelegt, worüber vom 10. bis zum 22. 9. dabattiert wurde;<sup>123</sup> Girolamo Seripando plädierte am 22. 9. für eine vertiefte Auffassung von der Ehe; er schloß sich der von Gropper vertretenen Lehre an, daß die unter dem Einfluß der Leidenschaft klandestin geschlossenen Ehen nicht sakramental seien.<sup>124</sup>

Groppers Nachwirkung in Trient reicht über die erste Tagungsperiode des Konzils hinaus. Während der zweiten Tagungsperiode nahm der Kölner Theologe im Gefolge seines Erzbischofs Adolf von Schaumburg fünf Monate lang persönlich an den Verhandlungen des Konzils teil (1551/1552). Mehrere Voten und Gutachten Groppers, ferner seine am Dreikönigsfest 1552 im Konzilsgottesdienst vorgetragene Predigt fanden bei den Trienter Vätern ein nachhaltiges Echo.<sup>125</sup>

Als sich das Konzil ein volles Jahrzehnt später zu seiner dritten Tagungsperiode in Trient versammelte, konnte Gropper diesem Ereignis nicht mehr beiwohnen. Er war bereits drei Jahre zuvor in Rom verstorben. Dennoch fiel sein Name in der Konzilsaula nicht selten, meist im Zusammenhang mit Zitaten aus seinen jüngeren Werken. Aber auch die Kölner Reformkonstitu-

<sup>115</sup> CT VI/2, 52, 33–60, 15.

<sup>116</sup> CT VI/2, 56, 23–27 (mit Anm. 21–35). Die Zitate stammen aus: Ps. Dionysius, Ps. Clemens, Tertullian, Origenes, Nikephorus Chartophylax, Basilius, Hieronymus, Augustinus, Ambrosius, Sozomenus, Chrysostomus, Leo I., Gregor d. Gr. und Bernhard von Clairvaux. Enchiridion, f. 151 r–157 v.

<sup>117</sup> CT VI/2, 424, 18–431, 7.

<sup>118</sup> CT VI/2, 428, 30; vgl. mit: Enchiridion, f. 162 r.

<sup>119</sup> Über ihn: CT VI/1, 36, Anm. 18.

<sup>120</sup> Über ihn: CT VI/1, 20, Anm. 4.

<sup>121</sup> Das Votum von Conseil, datiert auf den 9. August: CT VI/2, 507, 1–544, 40; dort: 527, 13–15 (mit Anm. 259). Das Votum von Aretio, datiert auf den 12. August: CT VI/2, 557, 1–565, 41; dort: 561, 24 f. (mit Anm. 62).

<sup>122</sup> CT VI/1, 445, 22–447, 5.

<sup>123</sup> CT VI/1, 448, 11–480, 26.

<sup>124</sup> CT VI/1, 479, 8–480, 15. CT VI/2, 148, 1–152, 19; dort: 151, 37–39 (mit Anm. 52). Enchiridion, f. 212 r. S. u. Anm. 127.

<sup>125</sup> J. Meier, Johannes Groppers Predigt vor den Trienter Konzilsvätern am Dreikönigsfest 1552: *Annuario Historiae Conciliorum* 5 (1973) 134–151.



tionen von 1536 und das „Enchiridion“ von 1538 waren noch nicht vergessen. Als zum Beispiel während des Sommers 1562 über den Opfercharakter der Messe debattiert wurde, bezogen bei den Theologen Francisco Sanchez aus Salamanca und bei den Vätern Pietro Antonio de Capua, der Bischof von Otranto in Unteritalien,<sup>126</sup> die Eucharistielehre des „Enchiridion“ in ihre Argumentation ein. Besonders oft tauchten Verweise auf Groppers Erstlingswerk in den Diskussionen über die Gültigkeit der Klandestinehe auf.<sup>127</sup> Schließlich haben die in Trient zusammengekommenen Bischöfe und Theologen auf der Suche nach einem erneuerten Leitbild des priesterlichen Dienstes die Arbeiten des Kölner Theologen konsultiert.<sup>128</sup> Kein Geringerer als Charles Guise, der Cardinal de Lorraine, erklärte in der Generalkongregation des Konzils am 14. Mai 1563, über die Mißstände bei den niederen Weihen und bei der Zulassung zum Priestertum hätten „quatuor doctissimi viri“ geschrieben; Guise nannte in dieser Reihenfolge: Pedro de Soto, den langjährigen Beichtvater des Kaisers und Professor an spanischen, deutschen und englischen Universitäten († 20. 4. 1563), und Johannes Gropper, den verstorbenen deutschen Theologen und designierten Kardinal, sodann die derzeitigen Bischöfe von Segovia, Martin Perez d'Ayala, und von Ermland, Stanislaus Hosius.<sup>129</sup>

<sup>126</sup> Sanchez erklärte am 31. Juli 1562, die Messe sei ein Opfer nicht nur als Gedächtnis des Kreuzesopfers, wie im „Enchiridion“ dargestellt, sondern auch in der unblutigen, von Christus durch den Priester vollzogenen Darbringungsweise (CT VIII 743, 25–744, 28; bes. 744, 25 u. Anm. 5). Sanchez vergrößert hier allerdings den Standpunkt Groppers. Die Stellungnahme des Bischofs von Otranto in Apulien vom 11. August 1562: CT VIII 755, 39–756, 25; dort: 756, 4.

<sup>127</sup> Groppers Position: Canones, f. 31 v (cap. 43; ARC II 269); Enchiridion, f. 206 r u. 212 r. Darauf bezogen sich der Spanier Cosmas Damianus Hortalanus am 11. Februar 1563 (CT IX 387, 28–389, 7; dort: 388, 34 f. mit Anm. 8); der General der Dominikaner, Vinzenz Justinianus, am 31. Juli (CT IX 678, 31–679, 11; dort: 678, 35 f. mit Anm. 2); der Erzbischof von Granada, Pedro Guerrero de Logrono, am 11. August (CT IX 688, 46–690, 9; dort: 689, 23–25); der Bischof von Verdun, Nicolaus Pseume OPraem, am 14. August (CT IX 709, 21–710, 2; dort: 709, 24); der Bischof von Lugo, Francisco de Guado, am 20. August (CT IX 733, 21–734, 3; dort: 733, 40) und der Jesuitengeneral Diego Lainez am 23. August (CT IX 740, 24–741, 28; dort: 741, 17). Guiglielmo Sirleto verwies in einer noch unedierten Materialsammlung von 1563 auf die einschlägige Bestimmung des Kölner Provinzialkonzils; *Vatikanstadt, Archivio Segreto Vaticano*. Conc. Trid. 7 (Arm. LXII), f. 174 r/v.

<sup>128</sup> Direkte oder indirekte Bezugnahmen auf Gropper finden sich im Reformlibell Kaiser Ferdinands I. von 1562 mehrfach (CT XIII/1, 661, 1–685, 20; dort 672, Anm. 3; 678, Anm. 1; 681, 7 u. Anm. 9; 682, Anm. 1). Zu erwähnen ist auch die Stellungnahme des Bischofs Antonio Corrionero von Almeria, die auf die strengen Bestimmungen der Kölner Reformkonstitutionen bezüglich der Zulassung zu den heiligen Weihen (Canones, f. 4 v; cap. 21; ARC II 209) verweist (CT IV/2, 739, 31–740, 37; dort: 740, 4–6. CT IX 171, 31–173, 13).

<sup>129</sup> CT IV/2, 854, 10–855, 34; dort: 854, 30–32. CT IX 491, 41–493, 54; dort: 492, 20–22. Pedro de Soto wird im Protokoll mit Domingo de Soto verwechselt (CT IX 492, 20).



## 6. Das Werk im Widerspruch

Beim Abschluß des Trienter Konzils im Dezember 1563 war die Krise der Kirche noch keineswegs überwunden. Erst in dem bis zum Ende des 16. Jahrhunderts folgenden Zeitraum kam es aufgrund der Durchführung der Konzilsbeschlüsse durch das Papsttum zu einer wirklichen Erneuerung der Kirche im Sinn der katholischen Reform. Die Methoden, mittels derer dieses Ziel erreicht wurde, sind durch einen eigenartigen Antagonismus charakterisiert; zwar überwiegt bei weitem die positive Aufbauarbeit; andererseits ist die Anwendung repressiver Maßnahmen nicht zu bestreiten. So ergab sich, daß zu Ende des Jahrhunderts manches nicht mehr geduldet wurde, was sich vor Trient und selbst in Trient unbeschwert hatte entfalten können. Der Index verbotener Bücher ist noch auf dem Konzil ausgearbeitet und durch die Bulle „Dominici gregis“ vom 24. März 1564 publiziert worden; unter Sixtus V. wurde er einer ersten, unter Clemens VIII. einer erneuten und verschärften Revision unterzogen. Einer der Titel, die 1596 neu in das Verzeichnis aufgenommen wurden, war das „Enchiridion christianae institutionis“.

Ein erster Schatten war auf Groppers Werk gefallen, als im Spätherbst 1558 im Rahmen der vom Kardinalnepoten Carlo Caraffa inszenierten Denunziation Groppers bei der römischen Inquisitionsbehörde der junge Prälat Zaccaria Delfino aus dem „Enchiridion“ und andern Schriften Groppers – weitgehend allerdings oberflächliches – Anklagematerial zusammenstellte, das dann auch den alsbald angestellten Untersuchungen nicht lange standhielt, so daß Gropper sich glänzend rechtfertigen konnte und voll rehabilitiert wurde, während der Nepote und sein Bruder Anfang 1559 aus Rom verbannt und auch Delfino aus der famiglia Papst Pauls IV. ausgestoßen wurden.<sup>130</sup>

Entscheidender für das Schicksal des „Enchiridion“ dürfte die distanziert-skeptische Beurteilung gewesen sein, welche das Werk in den zwischen 1586 und 1593 ausgearbeiteten Kontroversen Roberto Bellarmins, des wohl bedeutendsten Systematikers der nachtridentinischen Theologie, gefunden hat. Bellarmin stieß auf das „Enchiridion“ in der Auseinandersetzung mit dem lutherischen Dogmatiker Martin Chemnitz, welcher ein begrenztes, gelegentliches Wohlwollen gegenüber Auffassungen Groppers nicht verhehlte. Chemnitz hatte zum Beispiel behauptet, die scholastische Lehre vom „opus operatum“ sei bei Johannes Gropper und Alfons de Castro in einer auch für die protestantische Theologie vertretbaren Weise dahingehend interpretiert wor-

<sup>130</sup> R. Ancel, La disgrâce et le procès des Carafa (1559–1567) I–IV: Revue bénédictine 22 (1905) 525–535; 24 (1907) 224–253, 284–286, 479–509; 25 (1908) 194–224; 26 (1909) 52–80, 189–220 u. 301–324; hier: II 285 f. In seiner „Apologia“ (Parma, Biblioteca Palatina, Manoscritti Palatini, Nr. 983, f. 35 r–36 r) rechtfertigte Gropper das „Enchiridion“ mit den Umständen der Entstehungsgeschichte, mit der von Anfang an versicherten Bereitschaft, es der Autorität von Papst und Konzil zu unterwerfen (Zitat aus dem Vorwort des „Enchiridion“, f. 48 r) und mit der freundlichen Aufnahme „Enchiridii . . . iam totiens a viginti annis in locis insignis, utpote Coloniae, Parisiis, Lugduni, Venetiis, Antverpiae et alibi, absque ullius criminatione et taxatione excusi et evulgati.“



den, daß die Wahrheit der Sakramente „non esse ex ministri operantis dignitate seu merito aestimandam, sed ex Dei autoris institutione, potentia et operatione“.<sup>131</sup> Bellarmin wirft dem Lutheraner vor, Gropper und Castro durch eine zwar richtige, aber unvollständige Wiedergabe für sich vereinnahmen zu wollen; er unterschläge, daß nach Gropper und Castro die Sakramente die in ihnen verheißene und bezeichnete Gnade auch bewirkten.<sup>132</sup> Ähnliche Vorwürfe richtet Bellarmin in der Lehre über das Ehesakrament gegen Martin Chemnitz; dieser hatte erklärt, Johannes Gropper habe im Anschluß an verschiedene Päpste der älteren Kirchengeschichte die ohne Wissen und Willen der Eltern geschlossene Ehe für illegitim gehalten;<sup>133</sup> dagegen argumentiert Bellarmin, der die Zustimmung der Eltern nicht zum Wesen des Ehesakramentes zählt, daß Gropper seine Ansicht in bezug auf Ehen vertreten habe, die nicht allein ohne Wissen und Willen der Eltern, vielmehr überdies klandestin, also nicht „in facie ecclesiae“ geschlossen worden seien, daß Gropper ferner in der Dogmatik allein gegen viele angesehene Theologen wie Thomas von Aquin, Ruard Tapper, Pedro und Domingo de Soto stehe und daß er vornehmlich einen reformerischen Akzent gesetzt und die inzwischen vom Tridentinum verwirklichte Regelung gewünscht habe.<sup>134</sup>

Während Bellarmin an den beiden geschilderten Stellen mit Gropper schonend umgeht und ihm den Makel dogmatischer Unzuverlässigkeit zu nehmen sucht, kommt er anderwärts nicht umhin, sich kritisch von dem Kölner Theologen abzusetzen. Die vom Tridentinum zurückgewiesene Lehre von der doppelten Gerechtigkeit ist für Bellarmin ein von Pigge und den Kölnern verteilter Irrtum;<sup>135</sup> dabei hebt Bellarmin die Bereitschaft der irrig lehrenden Theologen hervor, sich dem Urteil der Kirche zu unterwerfen, was sie von den Häretikern unterscheide.<sup>136</sup> Gegen Martin Chemnitz, der die Ein-

<sup>131</sup> *M. Chemnitz*, *Examinis Concilii Tridentini*, per D. D. Martinum Chemnitzium scripti, opus integrum: Quatuor partes, in quibus praecipuorum capitum totius doctrinae Papisticae firma et solida refutatio, tum ex sacrae scripturae fontibus, tum ex orthodoxorum Patrum consensu, collecta est, uno Volumine complectens. Ad veritatis Christianae et Antichristianae falsitatis cognitionem, perquam utile et necessarium (Frankfurt 1574) II, p. 26 (linke Kolumne).

<sup>132</sup> *R. Bellarmin*, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*: Ven. Cardinalis Roberti Bellarmini Politiani S. J. Opera Omnia I–VI, hrsg. v. J. Fèvre ([Paris 1870–1873] Frankfurt 1965), hier: Octava controversia generalis (de sacramentis in genere) II 1: Opera Omnia III 424: „... habere veram efficaciam, seu efficientiam ad producendam gratiam ex institutione divina.“

<sup>133</sup> *M. Chemnitz*, *Examinis Concilii Tridentini* . . . opus (Anm. 131) II, p. 290 (rechte Kolumne).

<sup>134</sup> *R. Bellarmin*, *Disputationes de controversiis* (Anm. 132), Duodecima controversia generalis (de matrimonio) I 20: Opera Omnia V 106 f.

<sup>135</sup> *Ebd.*, Decima quarta controversia generalis (de justificatione) II 1: Opera Omnia VI 209.

<sup>136</sup> *Ebd.*, Decima quarta controversia generalis (de justificatione) II 1: Opera Omnia VI 210: „Pighius autem et Colonienses semper in Ecclesiae Catholicae communione manserunt, parati illius iudicio iudicium suum sententiamque subicere; quocirca illorum errorem nulla animositate, sed sola ignorance defensum tegere potuit charitas unitatis.“



teilung des Bußsakramentes in Materie und Form abgelehnt und über die Uneinigkeit der katholischen Theologen in der Bestimmung der Materie und der Form des Sakramentes gespottet hatte,<sup>137</sup> wendete Bellarmin ein: „... nulli sunt Catholicorum, qui materiam huius Sacramenti fecerint actionem Sacerdotis, certo ritu pronuntiantis absolutionem, si unum excipias Gropperum, aut quicumque fuit auctor Enchiridii Coloniensis, qui non satis caute interdum locutus videtur“.<sup>138</sup> Es ist bezeichnend, daß Bellarmin seine Kritik an Gropper dadurch abzuschwächen sucht, daß er in Zweifel zieht, ob dieser das „Enchiridion“ verfaßt hat. Die heftigste Polemik, die „der hellste Stern der Jesuitenschule“<sup>139</sup> in seinen Kontroversen gegen Groppers Werk richtet, verschweigt den Namen des Kölner Theologen. Sie betrifft Groppers Lehre, daß der Glaube des Christen trotz der aus jeder ehrlichen Selbstbeurteilung hervorgehenden Unsicherheit in einer zuversichtlichen Überzeugung von der eigenen Annahme durch Gott aufgehoben ist, daß er also in die gläubige Heilsgewißheit hinübergeht.<sup>140</sup> Diese Lehre steht nicht in Übereinklang mit der Aussage des Trienter Konzils, daß dem Menschen keine Gewißheit über seine Gerechtigkeit und ihre Geltung im Urteil Gottes beschieden ist. Aus diesem Grunde lehnt Bellarmin die Auffassung des „Enchiridion“ auf das schärfste ab und bemerkt, das Buch müsse auch an vielen andern Stellen der kirchlichen Zensur unterzogen werden, verrate es doch schon in seiner Sprache die Rezeption Melanchthons und Bucers.<sup>141</sup>

Damit dürfte Bellarmin der Indexkongregation einen nicht zu übersehenen Fingerzeig gegeben haben. Ohne Angabe des Verfassers, dessen Name ja auch in keinem der rund vierzig Nachdrucke aufgeführt worden war, wurde Groppers „Enchiridion“ 1596 in den Appendix der zweiten Klasse

<sup>137</sup> M. Chemnitz, *Examinis Concilii Tridentini . . . opus* (Anm. 131) II, p. 214 (rechte Kolumne) – 217 (rechte Kolumne), bes. 215 (rechte Kolumne).

<sup>138</sup> R. Bellarmin, *Disputationes* (Anm. 132), *Undecima controversia generalis* (de poenitentia) I 16: *Opera Omnia* IV 481. Bellarmin bringt in seiner Kritik wenig geschichtlichen Sinn für den dogmatisch noch recht großen Spielraum der vortridentinischen Theologie auf. Außerdem wird er Gropper insofern nicht gerecht, als dieser in der Sakramentenlehre auf die Begriffe „materia“ und „forma“ zugunsten von „elementum“ und „verbum“ verzichtet (im Falle des Bußsakramentes: *Enchiridion*, f. 180 r/v).

<sup>139</sup> H. Jedin, *Katholische Reform* (Anm. 65), 567.

<sup>140</sup> R. Braunisch, *Rechtfertigung* (Anm. 1), 322–339.

<sup>141</sup> R. Bellarmin, *Disputationes* (Anm. 132), *Decima quarta controversia generalis* (de justificatione) III 3: *Opera Omnia* VI 250 f.: „*Altera sententia est auctoris Enchiridii Coloniensis in tractatu de justificatione, qui ex tribus illis haeticorum erroribus solum tertium non recipit. Vult enim necessarium esse ad justificationem, ut certo credat unusquisque sibi remissa esse peccata; sed tamen negat, hominem sola fide justificari. 'Fatemur', inquit, 'verum esse ad justificationem hominis omnino requiri, ut homo certo credat, non tantum generaliter, quod propter Christum vere poenitentibus remittantur peccata, sed et quod ipsimet homini credenti remissa sint propter Christum per fidem.' Haec ille. Sed liber ille in multis aliis censura Ecclesiastica dignus esse videtur. Certe in modo loquendi doctrinam Melanchthonis et Buceris valde redolet.*“ Bellarmin zitiert: *Enchiridion*, f. 168 v. Vgl. *Ph. Melanchthon, Loci communes theologici: Corpus Reformatorum*, 1–28: *Philippi Melanchthonis Opera* (Halle-Braunschweig 1834–1860), hier: 21, 490 f.



indizierter Schriften<sup>142</sup> mit dem Vermerk „nisi expurgetur“ aufgenommen.<sup>143</sup> Die Neubearbeitung des Index begründete Papst Clemens VIII. übrigens mit der Sorge um das „sacrosanctum catholicae fidei depositum“.<sup>144</sup> Das Urteil des römischen Index über das „Enchiridion“ pflanzte sich in andere Ausgaben des Index fort. So wurde es in den spanischen Index übernommen, welchen der Erzbischof von Toledo, Kardinal Bernard de Sandoval-Rojas, als Primas und Generalinquisitor von Spanien 1612 in der königlichen Druckerei zu Madrid auflegen ließ.<sup>145</sup> Während seit 1596 ein Nachdruck der Schrift Johannes Groppers – wenn auch nur in einer der kirchlichen Zensur genehmen Fassung – noch möglich gewesen wäre, wurde dies in einem am 3. Juli 1623 publizierten und von Kardinal Matteo Barberini unterzeichneten Dekret der Indexkongregation verboten; schon die Lektüre, ja, der bloße Besitz des „Enchiridion christianae institutionis“ waren fortan nicht mehr gestattet.<sup>146</sup> Von dem 1538 erstmals erschienenen, über mehrere Jahrzehnte hin so erfolgreichen Doppelwerk Johannes Groppers konnte seit 1623 nur

<sup>142</sup> Der Index unterscheidet drei Klassen von Büchern: a) „auctores primae classis“; b) „certorum auctorum libri prohibiti“; c) „auctorum incerti nominis libri prohibiti“. Zu jeder der drei Klassen gibt es noch einen separaten Appendix.

<sup>143</sup> *Clemens VIII.*, Index librorum prohibitorum cum regulis confectis per patres a Tridentina Synodo delectos auctoritate Pii IV. primum editus, postea vero a Syxto V. auctus, et nunc demum S. D. N. Clementis Papae VIII. iussu recognitus et publicatus. Instructione adiecta de exequenda prohibitionis, deque sincere emendandi et imprimendi libros ratione (Rom 1596), p. 34: „Enchiridion doctrinae Christianae Concilij Coloniensis“.

<sup>144</sup> Ebd., p. 4–8 (in einem als Vorwort dienenden, auf den 17. Oktober 1595 datierten Brief).

<sup>145</sup> *B. de Sandoval-Rojas*, Index librorum prohibitorum et expurgatorum. De consilio supremi senatus S<sup>tae</sup>. Generalis Inquisitionis Hispaniarum (Madrid 1612), p. 40. Anders als im römischen Index wird das „Enchiridion“ hier der dritten Klasse von Büchern „incertorum auctorum, quae prohibentur“, beigezählt. Tatsächlich scheint die Verfasserschaft Groppers nicht mehr bekannt gewesen zu sein; denn über die beiden Editionen, die dem Herausgeber vorlagen, jene bei Putelleto in Verona von 1541 und die bei Le Preux in Paris von 1550, heißt es im Anhang (ebd., p. 298): „Circumfertur tamen uterque cum ipso Concilio Provinciali Coloniensi, cui falso quidem adscribitur.“ Der Zusatz „nisi expurgetur“ wird p. 40 erwähnt und p. 298 f. genau spezifiziert. Im einzelnen werden moniert: Eine Stelle in der Lehre über die Firmung; drei Stellen im Abschnitt „de poenitentia“; je eine in „de confessione“ und „de satisfactione“; der gesamte Abschnitt „de justificatione hominis“; zwei Stellen in „de poenitentia exteriori“ und vier in „de sacramento poenitentiae“; je eine Stelle in der Lehre über das Ehesakrament, in der allgemeinen Gebetslehre und in der Auslegung des Vaterunsers; schließlich zwei Stellen im Schlußabschnitt „De natura, distinctione, vi ac usu legis cum subiuncta explicatione Decalogi“. Dieselben Beanstandungen finden sich noch in dem von A. a Sotomaior bearbeiteten, 1667 in Madrid erschienenen Index; R. Braunisch, Rechtfertigung (Anm. 1), 178, Anm. 46 u. 183, Anm. 2 u. 8. – Ein Indiz dafür, daß im Laufe des 17. Jahrhundert der Autor des „Enchiridion“ in Vergessenheit geriet, ist eine von dem Löwener Gelehrten François Marin verfaßte und 1695 in seiner Heimatstadt publizierte „Trutina, qua expenditur, cuius auctoritatis sit Enchiridion Coloniense“.

<sup>146</sup> Barberini unterzeichnete das Dekret noch als Kardinal unter Gregor XV. Wenige Wochen später wurde er als Urban VIII. dessen Nachfolger. Das Dekret ist veröffentlicht in einer unter seinem Pontifikat herausgegebenen Sammlung von Dekreten der Indexkongregation. Urban VIII., Librorum post indicem Clementis



mehr der erste, die Reformkonstitutionen des 1536 abgehaltenen Provinzialkonzils enthaltende Teil nachgedruckt werden.<sup>147</sup>

## ANHANG

Bibliographische Erfassung<sup>148</sup> der Auflagen der Statuten des Kölner Provinzialkonzils von 1536 und des „Enchiridion christianae in institutionis“ Johannes Gropers von 1538 mit einer Statistik der nachgewiesenen Exemplare.<sup>149</sup>

### I. Erstaufgabe:

#### KÖLN (PETER QUENTEL) 1537/1538.

Die Exemplare der Erstaufgabe werden in sechs verschiedene Gruppen untergliedert. Den etwa 350 wissenschaftlichen Bibliotheken und Zentralkatalogen in Europa

VIII. prohibitorum Decreta omnia hactenus edita (Rom 1624), p. 102–104; dort: p. 103.

<sup>147</sup> Nachdem bereits 1551 Pierre Crabbe im dritten Band der zweiten Auflage seiner Konziliensammlung die Kölner Statuten von 1536 abgedruckt hatte (Tertius tomus conciliorum omnium, tam generalium quam particularium, quae iam inde a synodo Basileensi usque ad Concilium universale Tridentinum habita, nobis hac vice ad excudendam oblata fuerunt [Köln 1551], p. 765–819) und diese auch in einen 1554 erschienenen Sammelband Kölner Synoden aufgenommen worden waren (Statuta seu decreta Provincialium et Dioecesanarum Synodorum sanctae ecclesiae Coloniensis, ex pervetusto et authentico Codice, qui in archivo Archiepiscopali asservatur, aliisque vetustis exemplaribus restituta et emaculata [Köln 1554], p. 334–408), ist dies in der Tat noch mehrmals geschehen, so in einem 1653 von Bischof Franz-Wilhelm von Wartenberg herausgegebenen Werk, welches Synodalakten des Bistums Osnabrück enthält (Acta Synodalia Osnabrugensis Ecclesiae, ab anno Christi M. D. CXXVIII [Köln 1653], p. 120–178); dabei ist bemerkenswert, daß sich viele Osnabrücker Diözesansynoden des 17. Jahrhunderts in den verschiedensten Belangen auf die Kölner Reformkonstitutionen von 1536 bezogen. Zu erwähnen sind noch folgende Editionen: *J. Hartzheim* (Hrsg.), *Concilia Germaniae*. Tomus VI: complectitur concilia ab anno MD. ad MDLXIV (Köln 1765) 235–310; *G. D. Mansi* (Hrsg.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 1–31 (Florenz-Venedig 1757–1798); Neudruck u. Fortsetzung, hrsg. v. *L. Petit* u. *J. B. Martin*, 1–60 (Paris 1899–1927), hier: 32, 1205–1294; ARC II 194–305.

<sup>148</sup> Auf Wunsch der Schriftleitung entfallen in der bibliographischen Beschreibung die Kollationsangaben; sie können eingesehen werden in: *J. Meier*, *Der priesterliche Dienst nach Johannes Gropper (1503–1559). Der Beitrag eines deutschen Theologen zur Erneuerung des Priesterbildes im Rahmen eines vortridentinischen Reformkonzeptes für die Praxis der kirchlichen Seelsorge*: Theol. Diss. masch. (Würzburg 1974), Bd. II, 9–78.

#### <sup>149</sup> *Siglen für die Bibliotheken:*

- BC = Biblioteca Comunale
- BM = Bibliothèque Municipale
- DB = Diözesanbibliothek
- LB = Landesbibliothek
- LHB = Landes- und Hochschulbibliothek
- SB = Staatsbibliothek
- StStB = Staats- und Stadtbibliothek
- StB = Stadtbibliothek
- SUB = Staats- und Universitätsbibliothek
- UB = Universitätsbibliothek o. University Library o. Bibliothèque Universitaire o. Biblioteca Universitaria o. Universiteits-Bibliotheek
- UStB = Universitäts- und Stadtbibliothek



und Nordamerika, die nach Werken Groppers befragt wurden, lagen die für die Aufteilung der Exemplare der Erstaufgabe benutzten Kriterien vor. Zusätzlich konnten bei einzelnen Exemplaren weitere Varianten in der Druckgestaltung festgestellt werden.

(1) Titel:

CANONES / CONCILII PRO = / uincialis Coloniensis, / Sub Reuerendiss. in Christo pa/tre ac domino, D. Hermanno S. Co/lonjen. ecclesiae Archiepiscopo, / sacri Rom. Imp. per Italiam Archi/cancellario, principe Electore, / Westphaliae & Ang. duce, Le = gatoque nato, ac Administrato = / re Paderb. celebrati, Anno 1536. / Quibus adiectum est Enchiri = / dion Christianae institutionis. / Cum gratia & priuilegio Caesa. / Maiest. & Archiepiscopi Colonien. / Impress. Colo. anno XXXVII. Eigentitel des „Enchiridion“ (K ij r):

INSTITUTIO / COMPENDIARIA DOCTRINAE / CHRISTIANAE, IN CON = / CILIO PROVINCIALI/POLLICITA.

Kolophon (MMM vi r): Ex aedibus Quentelianis Anno domini M. D. XXXVIII.

Exemplare:

*Baltimore (Maryland)*, Library of Peabody Institute; *Basel*, Öffentliche Bibliothek der Universität; *Columbus (Ohio)* UB; *Köln* UStB; *Limburg* DB; *Marburg* UB; *Padua* UB; *Paris*, Bibliothèque Sainte-Geneviève.

(2) Titel, Eigentitel des „Enchiridion“ und Kolophon: Wie (1).

Angebunden (Titel):

FORMVLA / AD QVAM VISITATIO INTRA / Diocoessim Coloniensem exigitur. / Adjiciuntur huic formulae, Canonum ferme omnium Ar/gumenta Concilij provincialis Colonien. dudum celebra / ti, quibus paucis eliciuntur, quae nam in illisip-sis ad longum / contineantur. / Anno M. D. XXXVII. / CVM GRATIA ET PRIVI-LEGIO.

Kolophon (B vi r): Coloniae in officina Quenteliana. Anno M. D. XXXVII.

Exemplare:

*Danzig*, Biblioteka Gdańska Polskiej Akademii Nauk; *Köln* DB; *Marburg* UB; *New York*, Library of Union Theological Seminary.

(3) Titel:

Wie (1), jedoch am Ende der Impressumzeile Ergänzung einer römischen Eins (I) zu: XXXVIII.

Eigentitel des „Enchiridion“ und Kolophon: Wie (1).

Exemplare:

*Avignon*, Bibliothèque et Musée Calvet; *Beuron*, Bibliothek der Erzabtei; *Braunschweig* StB; *Cambridge*, Gonville and Caius College Library; *Cambridge*, King's College Library; *Cambridge* UB (3 Exemplare); *Dublin*, Trinity College Library; *Freiburg*, Bibliothek der Gesellschaft zur Herausgabe des „Corpus Catholicorum“; *Freiburg* UB; *Göttingen* SUB; *Graz* UB; *Köln* UStB; *Krakau*, Biblioteka Jagiellonska; *Luzern*, Zentralbibliothek; *München* SB; *München*, Bibliothek des Franziskanerklosters St. Anna; *Münster*, Bibliothek des Seminars für Mittlere und Neue Kirchengeschichte der Ev.-Theol. Fakultät; *Nancy* BM; *Oxford*, Merton College Library; *Piacenza* BC; *Rom*, Biblioteca Nazionale Centrale; *Soest*, Stadtarchiv; *Bibliotheca Susatiensis*; *Straßburg*, Bibliothèque de la Ville; *Straßburg*, Bibliothèque Nationale et Universitaire; *Stuttgart* LB; *Trier* StB; *Troyes* BM; *Tübingen* UB; *Verona*, Biblioteca Civica; *Wien* UB; *Zeitz*, Stiftsbibliothek; *Zürich*, Zentralbibliothek.



(4) Titel, Eigentitel des „Enchiridion“ und Kolophon: Wie (3).

Angebunden (Titel):

FORMVLA / AD QVAM VISITATIO INTRA / Diocesim Coloniensem exigitur. / Adjiciuntur huic formulae, Canonum ferme omnium Ar / gumenta Concilij prouincialis Colonien. dudum celebra = / ti, quibus paucis eliciuntur, quatenam in illisipsis (breui in lucem / prodituris) ad longum contineantur. / Anno M. D. XXXVI. Mense Octob. / CVM GRATIA ET PRIVILEGIO.

Kolophon (B vi r): Coloniae in officina Quenteliana. Anno M. D. XXXVI.

Exemplare:

*Augsburg* SStB; *Baltimore (Maryland)*, Library of Peabody Institute; *Bonn* UB; *Bordeaux* BM; *Cambridge*, Queen's College Library; *Cambridge* (Massachusetts), Harvard University, Law School Library; *Coimbra*, Biblioteca Geral; *Darmstadt* LHB; *Den Haag*, Koninklijke Bibliotheek; *Dillingen*, Studienbibliothek; *Düsseldorf* UB; *Eichstätt* SB; *Harburg (Donauwörth)*, Fürstlich Oettingen-Wallerstein'sche Bibliothek; *Koblenz* StB; *Köln* DB; *Leipzig* UB; *München* SB; *Neresheim*, Bibliothek der Benediktinerabtei; *Nürnberg* StB; *Oxford*, Bodleian Library; *Paris*, Bibliothèque de l'Arsenal; *Philadelphia (Pennsylvania)*, Lutheran Theological Seminary, Krauth Memorial Library; *Philadelphia (Pennsylvania)*, Philadelphia Divinity School; *Urbana (Illinois)* UB; *Warschau*, Biblioteka Narodowa; *Wien*, Österreichische Nationalbibliothek; *Wien* UB.

(5) Titel, Eigentitel des „Enchiridion“ und Kolophon: Wie (3).

Angebunden (Titel und Kolophon): Wie an (2).

Exemplare:

*Amiens* BM; *Bergamo*, Biblioteca Civica A. Maj; *Cambridge*, Pembroke College Library; *Cambridge*, Trinity College Library; *Cambridge* UB; *Frankfurt a. M.*, Bibliothek der Hochschule St. Georgen; *Graz*, Institut für Liturgiewissenschaft der Universität, Wiss. Ass. H. J. Limburg (Privatbesitz); *Heverlee*, Theologische Bibliotheek van de Sociëteit van Jezus; *Krakau*, Biblioteka Jagiellonska; *London*, British Museum; *München* SB; *Münster*, Bibliothek des Priesterseminars; *Orléans* BM; *Siegburg*, Bibliothek der Benediktinerabtei Michaelsberg; *Wolfenbüttel*, Herzog-August-Bibliothek.

(6) Nicht einzuordnende Exemplare aufgrund abgängiger Titelseiten (Köln, Marburg, Paderborn) bzw. Fehlens der Impressumzeile auf dem Titel (Stuttgart); an das zuletzt genannte Exemplar ist die Visitationsformel angebunden (Titel und Kolophon): Wie an (4).

*Köln* DB; *Marburg* UB; *Paderborn*, Akademische Bibliothek; *Stuttgart* LB.

## II. Nachdrucke:

(1) VENEDIG (GIOVANNI DE FARRI UND BRÜDER) 1541.

Titel: CONCLIVM / PROVINCIALE / COLONIENSE. / Sub Reuerendiss. in Christo patre ac / domino D. Hermanno S. Colonien. ec / clesiae Archiepiscopo, sacri Rom. / Imp. per Italiam Archicancellario, / principe Electore, Vvestphaliae / & Ang. duce, Legatoque nato, ac / Administratore Paderb. celebra = / tum Anno. MDXXXVI. / Adiectum est postea Enchiridion / Christianae institutionis. / Venetiis. Anno. MDXLI.

Eigentitel des „Enchiridion“ (f. 67 r): INSTITV / TIO COMPENDIARIA DOCTRINAE / NAE CHRISTIANAE, IN CON = / CILIO PROVINCIALI / POLITICA.



Kolophon (f. 448 v): Venetiis, per Ioannem de Farris, & Fratres / de Rioltella. Anno a partu uirginis. / MD XXXXI.

Exemplare: *Chicago (Illinois)* UB; *Modena*, Biblioteca Estense; *Padua* UB; *Vicenza*, Biblioteca Capitolare; *Vicenza*, Biblioteca Civica Bertoliana.

Abweichungen: In der Impressumzeile auf dem Titel des Exemplars der Biblioteca Civica Bertoliana zu Vicenza heißt es statt „Venetiis“: „Coloniae“. Das Exemplar der UB Padua hat keinen Kolophon.

(2) VERONA (ANTONIO PUTELETO) 1541.

Titel: CANONES CONCI / LII PROVINCIALIS / COLONIENSIS. / SVB REVERENDISS. IN CHRISTO PATRE / D. HERMANNO S. COLONIENSIS EC / CLESIAE ARCHIEPISCOPO ETC. / ANNO M D XXXVI / CELEBRATI. / ITEM ENCHIRIDION CHRISTIA / NAE INSTITVTIONIS OPVS OMNIBVS / CHRISTIANAE PIETATIS CVL / TORIBVS LONGE VTI / LIS-SIMVM. / Diligentiam, qua nos in operis castigatione usi sumus, prudens / lector per se ipse facile (si uolet) animaduertet. / Indicem in calce quaerito. / VERONAE, / APVD ANTONIVM PVTEL / LETVM. M D XLI.

Eigentitel des „Enchiridion“ (G i r): INSTITVTIO COM = / PENDIARIA DOCTRINAE / CHRISTIANAE, EX CONCILIO PRO = / VINCIALI COLONIENSI. / VERONAE, / APVD ANTONIVM PVTEL / LETVM. M D XLI.

Eigentitel der „Formvla“ (RR i r): FORMVLA AD QVAM / VISITATIO INTRA DIOECESIM / COLONIENSEM EXIGETVR. / Adiiiciuntur huic formulae, Canonum ferme omnium Argumenta / Concilii prouincialis Colonien. dudum celebrati, quibus pau- / cis eliciuntur, quatenus in illis (breui in lucem / prodituris) ad longum contineantur. / Anno MDXXXVI. Mense Octob. / Veronae Apud Antonium Putelletum. / MDXLI.

Kolophon (SS viii v): Veronae Apud Antonium Putelletum. / M. D. XLI.

Exemplare: *Aix en Provence*, Bibliothèque Méjanes; *Bergamo*, Biblioteca Civica A. Maj; *Cambridge* UB; *Düsseldorf* UB; *Genua* UB; *Graz* UB; *London*, British Museum; *New York*, Library of Union Theological Seminary; *Paderborn*, Akademische Bibliothek; *Philadelphia (Pennsylvania)*, Philadelphia Divinity School; *Piacenza* BC; *Rom*, Biblioteca del Collegio dell'Anima; *Rom*, Biblioteca Nazionale Centrale; *Verona*, Biblioteca Capitolare; *Verona*, Biblioteca Civica; *Wien*, Österreichische Nationalbibliothek.

(3) VENEDIG (GIOVANNI FRANCESI) 1543.

Titel: CANONES / CONCILII / PROVINCIALIS COLONIENSIS / Anno . 1536 . celebrati. / Quibus nuperrime haec addita sunt. / FORMVLA AD QVAM VISITA = / tio intra Diocesim Coloniensem exigitur. / REFORMATIO CLERI AD / correctionem uitae et morum. / STATVTA SYNODALIA / D. Valentini Episcopi Hildesemensis. / FORMVLA VIVENDI CANONICO = / rum, uicariorum, & aliorum presbyterorum secularium. / Venetijs, apud Ioannem Francesium. / 1543.

Eigentitel des „Enchiridion“: ENCHIRIDION / CHRISTIANAE INSTITVTIONIS / in Concilio Prouinciali Coloniensi editum, / opus omnibus uere / pietatis cultoribus / longe utilissimum. / IN QVO HAEC CONTINENTVR / Expositio Simboli Apostolici. / Assertio et doctrina de . 7 . Ecclesiae sacramen. / De ratione ac modo orandi Deum, cum expositione / orationis Dominicae, / De natura, distinctione, vi, ac usu legis, cum / subiuncta explicatione Decalogi. / Venetijs, apud Ioannem Francesium. / 1543.



Kolophon: VENETIIS APUD COMINVM / DE TRIDINO MONTISFER= / RATI ANNO DOMINI M. D. XLIII.

Exemplare: *Bergamo*, Biblioteca Civica A. Maj; *Bologna* UB; *Cambridge* UB; *Margburg*, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz; *Padua* UB; *Paris*, Bibliothèque Sainte-Geneviève; *Parma*, Biblioteca Palatina; *Piacenza* BC; *Rom*, Biblioteca Casanatense; *Rom*, Biblioteca Nazionale Centrale; *Triest*, Università degli Studi di Trieste, Istituto di Diritto pubblico; *Turin*, Biblioteca del Seminario Arcivescovile; *Udine*, Biblioteca Arcivescovile; *Vatikanstadt*, Biblioteca Vaticana; *Vercelli*, Biblioteca Capitolare.

Abweichungen: Das Exemplar der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz zu Margburg enthält nur die „Canones“. Von den beiden Exemplaren der Bibliothèque Sainte-Geneviève zu Paris enthält C 8° 605<sup>(1)</sup> inv. 199 nur die „Canones“, D 8° 3989 inv. 4723 nur das „Enchiridion“; auf dem Titel des zuerst genannten Exemplars der Bibliothèque Sainte-Geneviève zu Paris sind die 5. Zeile und die Impressumzeilen anders gesetzt: . . . / QVIBVS NVPERRIME / haec addita sunt. / . . . / . . . / VENETIIS, APVD IOANNEM / FRANCISVM / M. D. XLIII.

(4) VENEDIG (VERLEGERGEMEINSCHAFT UNTER DEM SIGNET EINER SIRENE) 1543.

Titel: CONCILIVM / PROVINCIALE / COLONIENSE. / ANNO M. D. XXXVI. CELEBRATVM. / Cui, Haec Sunt Addita. / FORMVLA AD QVAM VISI= / tatio intra Dioecesim Coloniensem exigitur. / REFORMATIO CLERI AD / correctionem uitae et morum. / STATVTA SYNODALIA D. / Valentini Episcopi Hildesemensis. / FORMVLA VIVENDI CANO= / nicorum, vicariorum, et aliorum presbyterorum secularium. / Edidere librarii Sirenis melius omnibus. / VENETIIS M. D. XLIII.

Eigentitel des „Enchiridion“: ENCHIRIDION CHRI / STIANAE INSTITVTIONIS IN / Concilio Prouinciali Coloniensi editum, opus / omnibus uerae pietatis cultoribus / longe utilissimum. / IN QVO HAEC CONTINENTVR / Expositio Symboli Apostolici. / Assertio et doctrina de .7. Ecclesiae sacramentis. / De ratione ac modo orandi Deum, cum expo= / sitione orationis Dominicae, / De natura, distinctione, vi, ac usu legis, cum / subiuncta explicatione Decalogi. / Edidere librarii Sirenis melius omnibus. / VENETIIS M. D. XLIII.

Kolophon (KKK iii v): Venetiis per Bartholomeum cognomento Impera = / ratorem: et Franciscum eius generum. / Anno M. D. XLIII.

Exemplare: *Bergamo*, Biblioteca Civica A. Maj; *Oxford*, Bodleian Library; *Verona*, Biblioteca Capitolare.

Abweichungen: Das Exemplar der Biblioteca Civica A. Maj zu Bergamo enthält im Anschluß an das „Enchiridion“: FORMVLA / AD QVAM VISITATIO INTRA / Dioecesim Coloniensem exigitur (Kollation: LLL<sup>8</sup> MMM<sup>10</sup> f. 445–462). Das Exemplar der Bodleian Library zu Oxford enthält nur den ersten Titel.

(5) VERONA (ANTONIO PUTELETO) 1543.

Titel: CANONES CONCI / LII PROVINCIALIS CO / LONIENSIS. / SVB REVERENDISS. IN CHRISTO PATRE / D. HERMANNO S. COLONIENSIS EC= / CLESIAE ARCHIEPISCOPO ETC. / ANNO M D XXXVI. / CELEBRATI. / Cum formula uisitationis Episcopalis. / Item ENCHIRIDION CHRISTIA / NAE INSTITVTIONIS OPVS OMNIBVS / VERE PIETATIS CVLTORIBVS / LONGE VTILISSIMVM. / Diligentiam, qua in secunda hac nostra operis editione usi sumus / prudens lector per se ipse facile (si uolet) animaduertet. / Indi-



cem in calce quaerito. / VERONAE, / APVD ANTONIVM PVTEL / LETVM. M D XLIII.

Eigentitel des „Enchiridion“ (G i r): INSTITVTIO COM / PENDIARIA DOCTRINAE / CHRISTIANAE, EX CONCILIO PRO= / VINCIALI COLONIENSIS. / VERONAE, / APVD ANTONIVM PVTEL= / LETVM. M D XLIII.

Eigentitel der „Formvla“ (RR i r): Wie (2); Jahresangabe: M D X L I I.

Kolophon: Veroneꝝ apud Antonium Putelletum. / M D X L I I I.

Exemplare: *Avignon*, Bibliothèque et Musée Calvet; *Cambridge*, St. John's College Library; *Oxford*, Bodleian Library; *Piacenza* BC; *Venedig*, Biblioteca Nazionale Marciana; *Wien*, Österreichische Nationalbibliothek.

(6) LYON (JEAN UND FRANÇOIS FRELLON) 1544.

Titel: CANONES / CONCILII PROVIN / CIALIS COLONIENSIS / ANNO CELEBRATI / M. D. XXXVI. / Quibus nuperrimè haec addita sunt: / FORMVLA ad quam visitatio intra Dioecesim Colonien- / sem exigitur. / REFORMATIO Cleri ad correctionem vitae & morum, / ac ad remouendos abus. / STATVTA Synodalia reuerendiss. in CHRISTO patris / D. Valentini, Episcopi Hildesemensis. / FORMVLA viuendi Canonicorum, Vicariorum, & alio- / rum presbyterorum secularium. / LVGDVNI, / SVB SCVTO COLONIENSI. / ANNO M. D. XLIIII.

Eigentitel des „Enchiridion“: ENCHIRIDION / CHRISTIANAE / INSTITVTIONIS IN CON= / cilio prouinciali Coloniensi aeditum, / opus omnibus verae pietatis / cultoribus longè vti- / lissimum. / IN QVO HAEC CONTINENTVR. / EXPOSITIO Symboli Apostolici. / ASSERTIO & doctrina de VII. Ecclesiae sacramentis. / DE ratione ac modo orandi DEVM, cum expositione orationis Dominicae. / DE natura, distinctione, vi, ac vsu legis, cum subiuncta expli / catione Decalogi. / LVGDVNI, / SVB SCVTO COLONIENSI. / ANNO M. D. XLIIII.

Kolophon: LVGDVNI, / EXCVDEBANT IOANNES ET / FRANCISCVS FREL= / LONII, / FRATRES. / M. D. XLIIII.

Exemplare: *Augsburg* SStB; *Avignon*, Bibliothèque et Musée Calvet; *Cambridge* UB; *Freiburg* UB; *Gent*, Rijksuniversiteit, Centrale Bibliotheek; *Grenoble* BM; *Montpellier* UB; *Oxford*, Library of Jesus College; *Padua*, Museo Civico; *Paris*, Bibliothèque Nationale; *Paris*, Bibliothèque Sainte-Geneviève; *Paris*, Bibliothèque de la Sorbonne; *Pau* BM; *Viviers*, Séminaire.

Abweichungen: Das Exemplar der Bibliothèque Sainte-Geneviève zu Paris enthält nur die „Canones“. Die beiden Exemplare der UB Cambridge und des Séminaire zu Viviers enthalten jeweils nur das „Enchiridion“.

(7) LYON (ANTOINE VINCENT) 1544.

Titel, Eigentitel des „Enchiridion“ und Kolophon: Wie (6).

Impressumzeilen der beiden Titel: LVGDVNI, / APVD ANTONIVM VINCEN- TIVM. / ANNO M. D. XLIIII.

Exemplare: *Den Haag*, Koninklijke Bibliotheek; *Krakau*, Biblioteka Jagiellońska; *Madrid*, Biblioteca Nacional; *Rom*, Biblioteca Nazionale Centrale.

Abweichungen: Das Exemplar der Koninkl. Bibliotheek Den Haag enthält nur die „Canones“.

(8) VENEDIG (ANDREA ARRIVABENE) 1544.

Titel, Eigentitel des „Enchiridion“ und Kollation: Wie (4).

Impressumzeilen der beiden Titel: VENETIIS Apud Andream Arriuaenum ad / signum Putei. M. D. XLIIII.



Angebundener Eigentitel der „Formvla“ (LLL i r): FORMVLA / AD QVAM VISITATIO INTRA / Diocesim Coloniensem exigitur.

Exemplare: *Bologna* UB; *Freiburg*, Bibliothek der Gesellschaft zur Herausgabe des „Corpus Catholicorum“; *Rom*, Biblioteca Nazionale Centrale.

(9) VENEDIG (GABRIELE GIOLITO DE FERRARI) 1544.

Titel: CANONES / CONCILII / PROVINCIALIS / Coloniensis Anno celebrati / 1536 / QVIBVS NVPERRIME / HAEC ADDITA SVNT. / FORMVLA AD QVAM VISI- / tatio intra Diocesim Coloniensem exigitur. / REFORMATIO CLERI AD / correctionem uitae & morum. / STATVTA SYNODALIA / D. Valentini Episcopi Hildesemensis. / FORMVLA VIVENDI CANONI- / corum, uiciorum, & aliorum presbyterorum secularium. / VENETIIS APVD GABRIELEM / IOLITVM DE FERRARIIS. / M. D. XLIIII.

Eigentitel des „Enchiridion“: Wie (4).

Impressumzeilen: VENETIIS Apud Gabrielem Iolitum de / Ferrariis. M. D. XLIIII.

Kolophon: Wie (4).

Angebundener Eigentitel der „Formvla“ (LLL i r): Wie (8).

Exemplare: *Aix en Provence*, Bibliothèque Méjanes; *Florenz*, Biblioteca Riccardiana; *Köln* DB; *München* SB; *Oxford*, Bodleian Library; *Paris*, Bibliothèque Nationale; *Piacenza* BC; *Rom*, Biblioteca Casanatense; *Venedig*, Biblioteca Nazionale Marciana.

Abweichungen: Die beiden Exemplare der Bibliothèque Méjanes zu Aix-en-Provence und der Bodleian Library zu Oxford enthalten nur das „Enchiridion“. Das Exemplar der SB München ist falsch gebunden; auf Titel und Index der „Canones“ folgen Titel und Index des „Enchiridion“, anschließend der Text der „Canones“, dann der Text des „Enchiridion“ bis f. 440, auf die f. 445–462 mit der „Formvla“ folgen; f. 441–443 sind eingebunden in das Inhaltsverzeichnis eines weiteren Titels, der ebenfalls in den Band aufgenommen ist.

(10) PARIS (JACQUES BOGARD) 1545.

Titel: Canones Concilii / PROVINCIALIS COLONIEN- / SIS ANNO CELEBRATI / M. D. XXXVI. / Quibus nuperrimè haec addita sunt: / REFORMATIO Cleri ad correctionem vitae & morum, ac ad / remouendos abusos, / Per Reuerendiss. in Christo patrem, et dominum D. Laurentium, tunc S. R. / Ecclesiae TT. sanctae Anastasiae presbyterum, nunc Sabinensem / episcopum, Cardinalem, Ad nationem Germanicam, / sedis Apostolicae de latere Legatum / Ratisponae edita. / STATVTA Synodalia reuerendiss. in CHRISTO patris D: / Valentini, Episcopi Hildesemensis. / FORMVLA viuendi Canonicorum, Vicariorum, & aliorum pres- / byterorum secularium. / PARISIIS, / Apud Iacobum Bogardum, sub insigni D. / Christophori, è regione gymnasij / Cameracensium. / 1545.

Eigentitel des „Enchiridion“: Enchiridion / CHRISTIANAE INSTI- / TUTTIONIS IN CONCILIO PRO- / uinciali Coloniensi editum, opus / omnibus verae pietatis cultoribus / longè vtilissimum. / Quae hoc volumine, in quatuor partes distri- / buto, contineantur, sequens pagina indicabit. / Hanc nostram editionem, candide lector, lo- / cis multis castigatiorem tibi exhibere stu- / duimus, consultis (vbi referre visum est) / cùm germanico tum venetiano exempla- / ribus. / PARISIIS, / Apud Iacobum Bogardum, sub insigni / D. Christophori, è regione gymnasij / Cameracensium. / 1545.

Kolophon (SS iiiii v): Laus deo qui opus suum promo- / veat ac prosperet. / FINIS.

Exemplare: *Köln* UB; *Rom*, Biblioteca Nazionale Centrale.



## (11) PARIS (NICOLAS BOUCHER) 1545.

Titel: Wie (10).

Impressumzeilen: PARISIIS, / Apud Nicolaum Boucher, via ad Iacobum, / sub insigni Floris. / 1545.

Eigentitel des „Enchiridion“: Wie (10).

Impressumzeilen: PARISIIS, / Apud Nicolaum Boucher, via ad D. / Iacobum, sub insigni Floris. / 1545.

Kolophon: Wie (10).

Exemplare: *Besançon* BM; *Brüssel*, Bibliothèque Royale Albert I<sup>er</sup>; *Paris*, Bibliothèque de la Sorbonne.

## (12) PARIS (JEAN FOUCHER) 1545.

Titel: Wie (10).

Impressumzeilen: / PARISIIS Apud Ioannem Foucherium, sub scuto / Florentiae, via ad D. Iacobum. / 1545.

Eigentitel des „Enchiridion“: Wie (10).

Impressumzeilen: PARISIIS, / Apud Ioannem Foucherium sub scuto, Flo- / rentiae, uia ad Dium Iacobum. / 1545.

Kolophon: Wie (10).

Exemplare: *Bamberg* SB; *Bologna* UB; *Darmstadt* LHB; *Düsseldorf* UB; *Freiburg* UB; *Köln* UB; *London*, British Museum; *Xanten*, Stiftsbibliothek.Abweichungen: Im Exemplar der SB Bamberg sind die Blätter 143 und 144 doppelt gezählt; bei den Lagen K und KK handelt es sich in diesem Exemplar um Duernionen, nicht Quaternionen (K<sup>4</sup> KK<sup>4</sup>); außerdem hat dieses Exemplar keinen Kolophon.

## (13) PARIS (PONCET LE PREUX) 1545.

Titel: Wie (10).

Impressumzeilen: PARISIIS, / Apud Poncetum le preux, in via S. Iacobi, sub / intersignio Lupi, è regione / Mathurinorum. / 1545.

Eigentitel des „Enchiridion“: Wie (10).

Impressumzeilen: PARISIIS, / Apud Poncetum le Preux, in via S. Iacobi, / sub intersignio Lupi, è regione / Mathurinorum. / 1545.

Kolophon: Wie (10).

Exemplare: *Cambridge*, Corpus Christi College Library; *Cambridge*, Emmanuel College Library; *Cambridge* UB; *London*, British Museum; *Moulins* BM; *Paris*, Bibliothèque de l'Arsenal.

Abweichungen: Das Exemplar des British Museum enthält nur die „Canones“; von unbekannter Hand ist hier das Erscheinungsjahr im Impressum des Titels in 1580 geändert. Das Exemplar der BM Moulins enthält nur das „Enchiridion“.

## (14) PARIS (JEAN DE ROIGNY) 1545.

Titel, Eigentitel des „Enchiridion“ und Kolophon: Wie (10).

Impressumzeilen der beiden Titel: PARISIIS, / Apud Ioannem Roigny, via ad D. Iacobum, / sub Basilisco et quatuor Elementis. / 1545.

Exemplare: *Bonn* UB; *Cambridge*, St. John's College Library; *Cambridge* UB; *Köln* DB; *Köln* UB; *Münster*, Bibliothek des Priesterseminars; *Rom*, Pontificia Università Gregoriana; *Vatikanstadt*, Biblioteca Vaticana; *Washington* (D.C.), Folger Shakespeare Library.

Abweichungen: Das Exemplar der Biblioteca Vaticana enthält nur das „Enchiridion“.



## (15) PARIS (OUDIN PETIT) 1547.

Titel: Canones Concilii / Prouincialis Coloniensis / anno celebrati M. D. XXXVI. / Quibus nuperrimè haec addita sunt: / REFORMATIO Cleri ad correctionem vitae & morum, ac ad re- / mouendos abusus, / Per Reuerendiss. in Christo patrem, et dominum D. Laurentium, tunc S. R. / Ecclesiae TT. sanctae Anastasiae presbyterum, nunc Sabinensem / episcopum, Cardinalem, Ad nationem Germanicam, / sedis Apostolicae de latere legatum, / Ratisponae edita. / STATVTA Synodalia reuerendiss. in CHRISTO patris D. Valen- / tini, Episcopi Hildesemensis. / FORMVLA viuendi Canonicorum, Vicariorum, & aliorum presby- / terorum secularium. / PARISIIS, Apud Audioenum Paruum, via ad D. / Iacobum, sub lilio aureo. / 1547.

Eigentitel des „Enchiridion“: Enchiridion Chri- / stianae institutionis in / Concilio Prouinciali Coloniensi / editum, opus omnibus verè / pietatis cultoribus lon- / gè vtilissimum. / Quae hoc uolumine, in quatuor partes distributo, continean- / tur, sequens pagina indicabit. / Hanc nostram editionem, candide lector, locis multis casti- / gatiorem tibi exhibere studuimus, consultis (ubi referre / uisum est) cùm Germanico, tum Venetiano exemplaribus. / PARISIIS, Apud Audioenum Paruum, via ad D. / Iacobum, sub lilio aureo. / 1547.

Kolophon (SSS iii v): Excudebat Lutetiae Benedictus Preuost, Typographus, in vico / Frementello, iuxta clausum Brunellum. 1547.

Exemplare: *Coimbra*, Biblioteca Geral; *Nancy* BM; *Oxford*, All Souls College, Codrington Library.

## (16) PARIS (VIVANT GAULTHEROT) 1547.

Titel, Eigentitel des „Enchiridion“ und Kolophon: Wie (15).

Impressumzeilen der beiden Titel: PARISIIS, / Apud Viuentium Gaulterot, via ad D. / Iacobum, sub signo S. Martini. / 1547.

Exemplare: *Köln* DB (2 Exemplare); davon enthält das mit der Signatur 1971.658 nur das „Enchiridion“.

## (17) PARIS (DENISE DE MARNEF) 1547.

Titel, Eigentitel des „Enchiridion“ und Kolophon: Wie (15).

Impressumzeilen der beiden Titel: PARISIIS, / In aedibus Dionysiae de Marnef, viduae spectabilis / viri Ambrosii Girault, sub signo Pellicani. / 1547.

Exemplare: *Erlangen* UB; *Heverlee*, Theologische Bibliothek van de Sociëteit van Jezus; *Troyes* BM.

Abweichungen: Das Exemplar der BM Troyes enthält nur das „Enchiridion“.

## (18) PARIS (JEAN DE ROIGNY) 1547.

Titel, Eigentitel des „Enchiridion“ und Kolophon: Wie (15).

Impressumzeilen der beiden Titel: PARISIIS, / Apud Ioannem Roigny, via ad D. Iacobum, / sub Basilisco et quatuor Elementis. / 1547.

Exemplare: *Luzern*, Zentralbibliothek; *Madrid*, Biblioteca Nacional; *New York*, General Theological Seminary of the Protestant Episcopal Church; *Sitten*, Bibliothèque Cantonale du Valais; *Trier* StB; *Valognes* BM; *Washington* (D.C.), Library of Congress; *Wolfenbüttel*, Herzog-August-Bibliothek.

Abweichungen: Die Exemplare der Bibliotheken in Madrid und New York enthalten nur das „Enchiridion“.



## (19) PARIS (JEAN DE ROIGNY) 1548.

Stimmt völlig mit (18) überein mit Ausnahme der Jahresangabe (1548) in den Impressumzeilen der beiden Titel.

Exemplar: *Moulins* BM.

## (20) PARIS (GUILLAUME CAVELLAT) 1550.

Titel: Canones Concilij / PROVINCIALIS COLONIEN- / SIS ANNO CELEBRATI / M. D. XXXVI. / Quibus nuperrimè haec addita sunt: / REFORMATIO Cleri ad correctionem vitae & morum, ac ad re- / mouendos abusos. / Per Reuerendiss. in Christo patrem, et dominum D. Laurentium, tunc S. R. / Ecclesiae TT. sanctae Anastasiae presbyterum, nunc Sabinensem episcopum, Cardinalem, Ad nationem Germanicam sedis Apo- / stolicae de latere Legatum Ratisponae edita. / STATVTA Synodalia Reuerendiss. in CHRISTO patre D. Valen- / tini, Episcopi Hildesemensis. / FORMVLA viuendi Canonorum, Vicariorum, & aliorum presbyterorum secularium. / DECRETA CONCILII PROVINCIALIS COLONIEN- / sis Sub Reuerendiss. in Christo Patre et domino, D. Adolpho, Sanctae / Coloniensis Ecclesiae Archiepiscopo, Sacri Romani Imperij per / Italiam Archicancellario, Principe Electore, Vvestphaliae / et Angariae Duce, Legatôque nato celebrati. Anno D. / Millesimo quingentesimo quadragesimo nono. / PARISIIS / Apud Guilielmum Cauellat in via D. Ioannis / Lateranensis, è regione Collegij Came- / racensis, sub insigni pinguis Gallinae. / 1550.

Eigentitel des „Enchiridion“: ENCHIRIDION / CHRISTIANAE INSTITVTIONIS in Concilio prouinciali Colo- / niensi editum, opus omnibus verae pietatis cultoribus longe / vilissimum. / Quae hoc volumine, in quatuor partes distributo, contineantur, sequens pagina indicabit. / Hanc nostram editionem, candide lector, locis / multis castigatiorem tibi exhibere studuimus, / consultis (vbi referre visum est) cum Germanico tum Venetiano exemplaribus. / PARISIIS / Apud Guilielmum Cauellat in via D. Ioannis / Lateranensis, è regione Collegij Cameracensis, sub insigni pinguis Gallinae. / 1550.

Eigentitel der „Decreta“: Decreta Concilii PROVINCIALIS / Coloniensis sub Reuerendiss. in Christo Patre et Domino, D. Adolpho, Sanctae Coloniensis Ecclesiae Archiepiscopo, Sacri Romani Imperij per Italiam Archicancellario, / Principe Electore, Vvestphaliae et Angariae Duce, Legatôque nato celebrati. / Anno Domini Millesimo Quingentesimo quadragesimo nono. / PARISIIS / Apud Guilielmum Cauellat in via D. Ioannis / Lateranensis, è regione Collegij Cameracensis, sub insigni pinguis Gallinae. / 1550.

Exemplare: *Charlottesville* (Virginia) UB; *Gent*, Rijksuniversiteit, Centrale Bibliotheek; *Paris*, Bibliothèque Sainte-Geneviève.

Abweichungen: Das Exemplar der UB Charlottesville enthält nur die „Canones“ und die „Decreta“, ebenso das Exemplar der Rijksuniversiteit zu Gent.

## (21) PARIS (JACQUES DU PUY) 1550.

Titel, Eigentitel des „Enchiridion“ und Eigentitel der „Decreta“: Wie (20).

Impressumzeilen der drei Titel: PARISIIS / Apud Iacobum Dupuys, sub insigni Samari- / tanae in vico D. Ioannis Lateranensis. / 1550.

Exemplare: *Dillingen*, Studienbibliothek; *Donaueschingen*, Fürstlich Fürstenbergische Bibliothek; *Heidelberg* UB; *Köln* UB; *Marburg*, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz; *München* UB; *Regensburg*, Staatliche Bibliothek; *Tübingen*, Bibliothek des Wilhelmstifts.

Abweichungen: Das Marburger Exemplar enthält nur das „Enchiridion“.



## (22) PARIS (JEAN FOUCHER) 1550.

Titel, Eigentitel des „Enchiridion“ und Eigentitel der „Decreta“: Wie (20).

Impressumzeilen der drei Titel: PARISIIS / Apud Ioannem Foucherium, sub scuto / Florentiae, via ad D. Iacobum. / 1550.

Zeilentrennung im Eigentitel des „Enchiridion“: scuto Flo- / rentiae.

Exemplare: *Darmstadt* LHB; *London*, British Museum; *Mainz* UB; *Oxford*, Bodleian Library; *Rom*, Biblioteca Nazionale Centrale; *Wien*, Österreichische Nationalbibliothek.

Abweichungen: Im Exemplar der LHB Darmstadt fehlen die „Canones“, in dem des British Museum fehlen die „Decreta“.

## (23) PARIS (PONCET LE PREUX) 1550.

Titel, Eigentitel des „Enchiridion“ und Eigentitel der „Decreta“: Wie (20).

Impressumzeilen der drei Titel: PARISIIS / Apud Poncetum le Preux in via S. Iacobi, / sub insigni Lupi, è regione Maturinorum. / 1550.

Im Eigentitel der „Decreta“ ist „S.“ aufgelöst zu: sancti.

Exemplare: *Bergamo*, Biblioteca Civica A. Maj; *Harburg* (Donauwörth), Fürstlich Oettingen-Wallerstein'sche Bibliothek; *Köln* UB.

## (24) PARIS (OUDIN PETIT) 1550.

Titel, Eigentitel des „Enchiridion“ und Eigentitel der „Decreta“: Wie (20).

Impressumzeilen der drei Titel: PARISIIS / Apud Audioenum Paruum in via / S. Iacobi, sub insigni Lilij. / 1550.

Exemplare: *Chicago* (Illinois) UB; *Coimbra*, Biblioteca Geral; *Darmstadt* LHB; *Gent*, Rijksuniversiteit, Centrale Bibliotheek; *Haale* (Saale), Hauptbibliothek der Francke'schen Stiftungen; *Madrid*, Biblioteca Nacional; *Madrid*, Biblioteca de Palacio; *Valognes* BM; *Venedig*, Biblioteca Nazionale Marciana.

Abweichungen: Das Exemplar der Biblioteca Geral zu Coimbra enthält nur die „Decreta“, das der LHB Darmstadt nur die „Canones“. Das Genter Exemplar beinhaltet allein das „Enchiridion“, welches im Exemplar der Biblioteca Nacional zu Madrid fehlt. Schließlich fehlen in Exemplar C 1747 der BM Valognes die „Canones“.

## (25) ANTWERPEN (JAN STEELS) 1552.

Titel: Canones / CONCILII PROVIN- / CIALIS COLONIENSIS. / ENCHIRIDION / Christianae Institutionis, opus omnibus verae / pietatis cultoribus longe vtilissimum: / adiecto materiarum insigniorum / Indice locupletissimo. / Reliqua sequens pagina / indicabit. / EDITIO VLTIMA. / ANTVERPIAE, / In aedibus Ioan. Steelsii. / M. D. LII.

Eigentitel des „Enchiridion“: Enchiridion / CHRISTIANAE INSTI / TVTIONIS, IN CONCILIO PRO- / uinciali Coloniensi editum: opus omni- / bus verae pietatis cultoribus longe / vtilissimum / IN QVO HAEC CONTINENTVR: / Expositio Symboli Apostolici. / Assertio & doctrina de .VII. Ecclesiae sacramentis. / De Ratione ac modo orandi Deum, cum / Expositione Orationis dominicae. / De natura, distinctione, vi, ac vsu legis, / cum subiuncta explicatione Decalogi. / Editio vltima, caeteris omnibus longe / castigatior. / ANTVERPIAE, / In aedibus Ioan. Steelsii. / M. D. LII.

Exemplare: *Amsterdam* UB; *Brüssel*, Bibliothèque Royale Albert I<sup>er</sup>; *Cambridge*, Jesus College Library; *Dallas* (Texas), Southern Methodist University; *Dublin*, Tri-



nity College Library; *Heverlee*, Theologische Bibliotheek van de Sociëteit van Jezus; *Limburg* DB; *Xanten*, Stiftsbibliothek.

Abweichungen: Das Exemplar der UB Amsterdam enthält nur das „Enchiridion“.

(26) ANTWERPEN (JAN STEELS) 1553.

Stimmt völlig mit (25) überein mit Ausnahme der Jahresangabe in den Impressumzeilen der beiden Titel: M. D. LIII.

Exemplare: *Amsterdam* UB; *Augsburg* SStB; *Coimbra*, Biblioteca Geral; *Freiburg* UB; *Genua* UB; *Hildesheim*, Dombibliothek; *Köln* DB; *Köln* UB; *Krakau*, Biblioteka Jagiellońska; *München* SB; *Überlingen*, Leopold-Sophien-Bibliothek; *Wien*, Österreichische Nationalbibliothek.

Abweichungen: Das Exemplar der UB Amsterdam enthält nur die „Canones“. In der StB Aachen und in der SB München (8° Dogm. 318) war je ein weiteres Exemplar dieser Auflage vorhanden; beide sind heute unauffindbar.

(27) ANTWERPEN (JAN STEELS) 1554.

Stimmt völlig mit (25) überein mit Ausnahme der Jahresangabe in den Impressumzeilen der beiden Titel: M. D. LIIII.

Exemplare: *Göttingen* SUB; *Madrid*, Biblioteca Nacional; *München* SB; *Urbana* (Illinois) UB; *Venedig*, Biblioteca Nazionale Marciana.

(28) PARIS (FRANÇOIS BARTHÉLÉMY) 1554.

Titel: CANONES CONCI- / LII PROVINCIALIS COLONIEN- / SIS ANNO CELEBRATI / M. D. XXXVI. / Quibus nuperrimè haec addita sunt: / REFORMATIO Cleri ad correctionem vitae & morum, ac ad / remouendos abus. / Per Reuerendiss. in Christo patrem, et dominum D. Laurentium, tunc S. R. / Ecclesiae TT. sanctae Anastasiae presbyterum, nunc Sabinensem episco- / pum, Cardinalem, Ad nationem Germanicam sedis Apo- / stolicae de latere Legatum Ratisponae edita. / STATVTA Synodalia Reuerendiss. in CHRISTO patre D. Valen- / tini, Episcopi Hildesemensis. / FORMVLA viuendi Canonicorum, Vicariorum, & aliorum presby- / terorum secularium. / DECRETA CONCILII PROVINCIALIS COLONIEN- / sis Sub Reuerendiss. in Christo Patre et domino, D. Adolpho, Sanctae / Coloniensis Ecclesiae Archiepiscopo, Sacri Romani Imperij per / Italiam Archicancellario, Principe Electore, Vvestphaliae / et Angariae Duce, Legatoque nato celebrati. Anno D. / Millesimo quingentesimo quadragesimo nono. / PARISIIS, / Apud Franciscum Bartholomeum, sub scuto / Veneto, via Iacobea. / 1554.

Eigentitel des „Enchiridion“: ENCHIRIDION / CHRISTIANAE INSTITUTIONIS in Concilio prouinciali / Coloniensi editum, opus omnibus verae pietatis cultori- / bus longè vtilissimum. / Quae hoc volumine, in quatuor partes distribu- / to, contineantur, sequens pagina indicabit. / Hanc nostram editionem, candide lector, locis / multis castigatiorem tibi exhibere studuimus, / consultis (vbi referre visum est) cùm Germani- / co tum Venetiano exemplaribus. / PARISIIS, / Apud Franciscum Bartholomeum, sub scuto / Veneto, via Iacobea. / 1554.

Eigentitel der „Decreta“: DECRETA CONCILII PROVINCIALIS / Coloniensis sub Reuerendiss. in Christo / Patre et Domino, D. Adolpho, Sanctae Coloniensis Ecclesiae Archiepiscopo, Sacri Romani Imperij per Italiam / Archicancellario, Principe Electore, Vvestphaliae et Angariae Duce, Legatoque nato celebrati. / Anno Domini Millesimo Quingentesimo quadragesimo nono. / 1554.

Exemplare: *Freiburg*, Bibliothek der Gesellschaft zur Herausgabe des „Corpus Catholicorum“; *Graz* UB; *Modena*, Biblioteca Estense.



Abweichungen: Die Exemplare der UB Graz und der Biblioteca Estense zu Modena enthalten jeweils nur das „Enchiridion“.

(29) PARIS (ESTIENNE GUYOT) 1554.

Titel, Eigentitel des „Enchiridion“ und Eigentitel der „Decreta“: Wie (28).

Impressumzeilen des Titels und des Eigentitels des „Enchiridion“: PARISIIS, / Apud Stephanum Guiot, sub insigni Occasionis, / via Amygdalina. / 1554.

Exemplare: *Epernay* BM; *Paris*, Bibliothèque de l'Arsenal; *Toulouse* BM.

(30) PARIS (CATHERINE DE LA PORTE) 1554.

Titel, Eigentitel des „Enchiridion“ und Eigentitel der „Decreta“: Wie (28).

Abweichende Trennung der 11. u. 12. Zeile im Eigentitel des „Enchiridion“: Germa- / nico.

Impressumzeilen des Titels: PARISIIS, / Apud viduam Mauricij à Porta, in Clauso brunello, / ad D. Claudij insigne. / 1554.

Impressumzeilen des Eigentitels des „Enchiridion“: PARISIIS, / Apud Viduam Mauricij a Porta, In clauso brunello ad / Insigne. D. Claudij. / 1554.

Exemplare: *Cambridge* UB; *Paris*, Bibliothèque Sainte-Geneviève; *Valognes* BM.

Abweichungen: Das Exemplar der Bibliothèque Sainte-Geneviève zu Paris enthält nur die „Canones“.

(31) PARIS (JEAN MACÉ) 1554.

Titel, Eigentitel des „Enchiridion“ und Eigentitel der „Decreta“: Wie (28).

Impressumzeilen des Titels und des Eigentitels des „Enchiridion“: PARISIIS, / Venalis est apud Ioannem Maceum, e regione / Diui Hilarij, sub scuto Britannico. / 1554.

Exemplare: *Abbeville* BM; *Dublin*, Trinity College Library; *Viviers*, Séminaire.

Abweichungen: Das Exemplar der Trinity College Library zu Dublin ist falsch gebunden; die beiden ersten Lagen des „Enchiridion“ (T<sup>8</sup> TT<sup>10</sup>), Titelblatt und Präliminarien enthaltend, fehlen am richtigen Platz; sie sind am Schluß, nach den „Decreta“, eingebunden.

(32) PARIS (MADELEINE REGNAULT) 1554.

Titel, Eigentitel des „Enchiridion“ und Eigentitel der „Decreta“: Wie (28).

Impressumzeilen des Titels und des Eigentitels des „Enchiridion“: PARISIIS, / Apud viduam Francisci Regnault, in via Iacobaea, / sub insigni Elephantis. / 1554.

Exemplar: *Amsterdam* UB.

(33) VENEDIG (ALESSANDRO DE VIANO) 1555.

Titel: CONCILIVM / PROVINCIALE / COLONIENSE. / ANNO M. D. XXXVI. CELEBRATVM. / Cui, Haec Sunt Addita. / FORMVLA AD QVAM VISI= / tatio intra Dioecesim Coloniensem exigitur. / REFORMATIO CLERI AD / correctionem uitae et morum. / STATVTA SYNODALIA D. / Valentini Episcopi Hildesemensis. / FORMVLA VIVENDI CANONI / corum, uicariorum, & aliorum praesbyterorum secularium. / VENETIIS. M. D. LV.

Eigentitel des „Enchiridion“: ENCHIRIDION CHRI / STIANAE INSTITVTIO- / NIS IN / Concilio Prouinciali Coloniensi editum, opus / omnibus uerae pietatis cultoribus. / longe utilissimum. / IN QVO HAEC CONTINENTVR / Expositio Symboli Apostolici. / Assertio et doctrina de .7. Ecclesiae sacramentis. / De ratione ac modo orandi Deum, cum expo / sitione orationis Dominicae. / De natura,



distinctione, ui, ac usu legis, cum / subiuncta explicatione Decalogi. / Formula ad quam uisitatio intra Diocesim / Coloniensem exigitur. / VENETIIS. M. D. LV. Kolophon (LLL viii r): VENETIIS Per Alessandrum de / Vianis. Anno Domini. / M. D. LV.

Exemplare: *Augsburg* SStB; *London*, British Museum; *New York*, Library of Union Theological Seminary; *Padua* UB; *Rom*, Biblioteca Nazionale Centrale; *Urbino* UB; *Vatikanstadt*, Biblioteca Vaticana.

Abweichungen: Das Exemplar der Vatikanischen Bibliothek enthält nur das „Enchiridion“.

(34) PARIS (GUILLAUME DES BOYS) 1558.

Titel: CANONES CONCI- / LII PROVINCIALIS CO- / LONIENSIS ANNO CELEBRATI / M. D. XXXVI. / Quibus nuperrimè haec addita sunt. / REFORMATIO Cleri ad correctionem vitae & morum, ac ad re / mouendos abusos. / Per Reuerendiss. in Christo patrem, et dominum, D. Laurentium, tunc S. R. Ec / clesiae TT. sanctae Anastasiae presbyterum, nunc Sabinensem episco- / pum, Cardinalem, Ad nationem Germanicam sedis Apo- / stolicae de latere Legatum, Ratisponae edita. / STATVTA Synodalia Reuerendiss. in Christo patris D. Valentini, / Episcopi Hildesemensis. / FORMVLA viuendi Canonorum, Vicariorum, & aliorum pres- / byterorum secularium. / DECRETA CONCILII PROVINCIALIS CO- / loniensis Sub Reuerendiss. in Christo Patre et domino, D. Adolpho, San- / ctae Coloniensis Ecclesiae Archiepiscopo, Sacri Romani Imperij per / Italiam Archicancellario, Principe Electore, Vvestphaliae / et Angariae Duce, Legatoque nato, celebrati Anno / D. Millesimo quingentesimo quadrage- / simo nono. / PARISIIS, / Apud Guiliel- mum Desboys, sub sole / Aureo, via ad diuum Iacobum. / 1558.

Eigentitel des „Enchiridion“: ENCHIRIDI- / ON CHRISTIANAE IN- / stitutio- nis in Concilio prouinciali / Coloniensi editum, opus om- / nibus verae pietatis culto- / ribus longè vtilis- / simum. / Quae hoc volumine, in quatuor partes / distri- buto, contineantur, sequens / pagina indicabit. / Hanc nostram editionem, candide lector, locis / multis castigatiorem tibi exhibere / studuimus, consultis (vbi re- / ferre visum est) cum / Germanico tum Ve- / netiano exem- / plari- / bus. / PARISIIS, / Apud Guiliel- mum Desboys, sub sole / Aureo, via ad diuum Iacobum. / 1558.

Eigentitel der „Decreta“: DECRETA CON- / CILII PROVINCIALIS / Coloniensis sub Reuerendiss. in Christo / Patre et Domino, D. Adolpho, San- / ctae Colo- niensis Ecclesiae Archiepiscopo, / Sacri Romani Imperij per Italiam Archi / cancellario, Principe Electore, Vvestpha / liae et Angariae Duce, Legatoque nato / celebrati. / Anno Domini Millesimo Quingen- / tesimo quadagesimo nono. / 1558.

Exemplare: *Aix en Provence*, Bibliothèque Méjanes; *Augsburg* SStB; *Avignon*, Bibliothèque et Musée Calvet; *Cambridge*, St. Catherine's College Library; *Fribourg*, Bibliothèque Cantonale et Universitaire; *Göttingen* SUB; *Köln* UB; *Madrid*, Biblioteca Nacional; *München* UB; *Versailles* BM.

(35) PARIS (GILLES GILLES) 1558.

Titel und Eigentitel des „Enchiridion“: Wie (34).

Impressumzeilen der beiden Titel: PARISIIS, / Apud Egidium Gilles, via Iacobaea, / sub Leone argenteo. / 1558.

Exemplar: *Lodi* BC.

(36) PARIS (ERBENGEMEINSCHAFT DE LA PORTE) 1558.

Titel, Eigentitel des „Enchiridion“ und Eigentitel der „Decreta“: Wie (34).



Impressumzeilen des Titels und des Eigentitels des „Enchiridion“: PARISIIS, / Apud Haeredes Mauricij à porta, In Clau- / so Brunello, ad D. Claudij insigne. / 1558.

Exemplare: *Graz* UB; *München* UB; *Oxford*, Bodleian Library; *Paris*, Bibliothèque de l'Arsenal.

Abweichungen: Das Grazer Exemplar enthält nur die „Canones“, das Oxforder nur das „Enchiridion“.

(37) PARIS (JÉRÔME DE MARNEF) 1558.

Titel: Wie (34).

Impressumzeilen des Titels: PARISIIS, / Apud Hieronymum de Marnef, sub / Pelicano, monte D. Hilarij. / 1558.

Exemplar: *Madrid*, Biblioteca Nacional.

(38) PARIS (SÉBASTIEN NIVELLE) 1558.

Titel: Wie (34).

Impressumzeilen des Titels: PARISIIS, / apud Sebastianum Nivellium sub ci- / conis in vico Iacobaeo. / 1558.

Exemplare: *Paris*, Bibliothèque Sainte-Geneviève; *Troyes* BM.

Anmerkung: Obwohl die nachgewiesenen Exemplare der Nachdrucke (37) und (38) jeweils nur die „Canones“ enthalten, ist doch die Annahme von entsprechenden Nachdrucken auch des „Enchiridion“ begründet.

(39) PARIS (JÉRÔME DE MARNEF) 1560.

Titel und Eigentitel des „Enchiridion“: Wie (34).

Impressumzeilen der beiden Titel: PARISIIS, / Apud Hieronymum de Marnef, sub / Pelicano, monte D. Hilarij. / 1560.

Exemplare: *Krakau*, Biblioteka Jagiellońska; *Orléans* BM.

Abweichungen: Bei dem Exemplar der BM Orléans fehlt im Impressum auf dem Eigentitel des „Enchiridion“ die Jahresangabe 1560. Außerdem ist an dieses Exemplar eine Auflage der „Decreta“ – Eigentitel: Wie (34) – angebunden.

(40) PARIS (MICHELLE DES BOYS) 1568.

Stimmt völlig mit (34) überein; doch fehlen die „Decreta“; die Jahresangabe in den Impressumzeilen der beiden Titel lautet: 1568. Es handelt sich offensichtlich um einen Restbestand der 1558 gedruckten Auflage (34).

Exemplare: *Köln* UB; *Marburg* UB.

Abweichungen: Das Kölner Exemplar enthält nur das „Enchiridion“, das Marburger nur die „Canones“.



# Auswirkungen der Aufklärung in den schwäbischen Klöstern\*

Von Konstantin Maier

Kirchenverfassung und innerkirchliches Leben (besonders das Prozessions-, Reliquien- und Wallfahrtswesen, Seelsorge und vieles andere) unterlagen im Zeitalter der Aufklärung zunehmender Kritik. Die Erkenntnis, daß Reformen notwendig seien, ergab sich fast zwangsläufig. Barocke Frömmigkeit und gegenreformatorisches Kirchenverständnis genügte einer Zeit nicht mehr, in der die Vernunft und die mit ihr erkennbare ursprüngliche biblische Norm, nicht aber „barocker Aberglaube“ Kirche und Welt regieren sollten. Ausmaß und Durchführung dieser Kirchenreformen entwickelten sich in den fünf Jahrzehnten vor der Säkularisation zu einem beherrschenden Thema in der deutschen Kirche. Die Diskussion hatte ihre markanten Höhepunkte. Der Trierer Weihbischof Nikolaus Hontheim machte mit seinem Werk „*Justini Febronii Icti de Statu Ecclesiae et legitima Potestate Romani Pontificis Liber singularis ad reuniendos Dissidentes in Religione Christianos compositus*“ (Bulloni 1763) einen Aufsehen erregenden Vorstoß, wie auch die vier deutschen Erzbischöfe von Mainz, Köln, Trier und Salzburg, als ihre Vertreter 1786 in Bad Ems (Emser Kongreß) eine Neuordnung der deutschen Kirchenverfassung und die Reform der Seelsorge im weiteren Sinn beschlossen. Im Mittelpunkt der Beratungen stand das Verhältnis von Primat und Episkopat und zwar im febronianischen Sinne sowie die sich daraus für die deutsche Reichskirche ergebenden Konsequenzen. Der päpstliche Primat wurde entsprechend dem in den vorausgegangenen dreißig Jahren entwickelten *Jus ecclesiasticum*<sup>1</sup> auf seine ursprüngliche Aufgabe, die Einheit der Kirche zu erhalten, verwiesen und eingeschränkt. Die Diskussion um die Konkordate

\* Handschriftliches Material folgender Bibliotheken und Archive wurde herangezogen:

Augsburg, Bischöfliches Ordinariatsarchiv (BOA)

Augsburg, Stadtarchiv (StA)

Augsburg, Stadtbibliothek (StB)

Gutenzell (bei Biberach), Gräfl. Törring'sches Archiv

München, Bayerisches Hauptstaatsarchiv (HStA)

München, Bayerische Staatsbibliothek (StB)

Rottenburg/Neckar, Bischöfliches Ordinariatsarchiv (BOA)

Stuttgart, Hauptstaatsarchiv (HStA)

Ulm, Stadtarchiv (StA).

<sup>1</sup> Johannes Neumann, Die Kirche und die Kirchliche Gewalt in der deutschen Kirchenrechtswissenschaft vom Ende der Aufklärung bis zum Ersten Vatikanischen Konzil, München Habil. ungedruckt 1965.



der Deutschen Nation leistete dabei wertvolle Hilfe.<sup>2</sup> Dem römischen Zentralismus stellte man das Amt der Bischöfe gegenüber, die als Nachfolger der Apostel und eigentlichen Hirten ihrer Diözesen größtmögliche Vollmachten erhalten sollten. Die zahlreichen Eingriffe des Papstes, der römischen Kongregationen und der Nuntiaturen in die Jurisdiktion der Bischöfe wurden als illegitim gebrandmarkt.<sup>3</sup> Die ersten drei Jahrhunderte der Kirchengeschichte und die Konzilien des 15. Jahrhunderts boten den Vertretern der Reform das Material ihrer Argumentation.

Die gleichermaßen auf Souveränität wie auf das Gemeinwohl bedachten aufgeklärten Landesherren bemühten sich ihrerseits, zusammen mit der Neuordnung im Verhältnis von Kirche und Staat auch eine Kirchenreform durchzuführen. Aufgrund ihrer realen politischen Macht erzielten sie weitaus größere Effektivität als die Bischöfe, die fehlende Stärke nicht ersetzen konnten.<sup>4</sup> Dazu ermöglichte die Anwendung des Naturrechts eine Ausdehnung des landesherrlichen *ius circa sacra*. Mt. 22, 21 war die biblische Grundlage für solche Kirchenreformen.<sup>5</sup>

Die von beiden Gewalten getragenen Reformen brachten schrille Dissonanzen in das barocke Klosterleben.<sup>6</sup> Zu stark stand bei der Diskussion um eine Kirchenreform die Reflexion über die Berechtigung und zukünftige Einordnung der Klöster in Staat und Kirche im Vordergrund. Das auch nach der Aufhebung des Jesuitenordens (1773) noch mächtige Potential der Klöster, die sich weitgehend durch Privilegien und Exemtionen der ordentlichen bischöflichen Gewalt entzogen, schien jeden Fortschritt in der Kirche zu verhindern. Die aufgeklärte Öffentlichkeit besaß wenig Verständnis für die Eigenarten des monastischen Lebens. Der „Monachismus“ wurde zum beliebten Schlagwort. Eine Reform der Klöster schien unumgänglich; das sich den Erfordernissen der Zeit verschließende Denken sollte beseitigt werden. In dieser Diskussion meldeten sich nicht nur zweit- und drittklassige Broschürenschreiber zu Wort; auch Namen von Rang, wie Johann Valentin Eybel und

<sup>2</sup> Heribert Raab, *Die Concordata Nationis Germanicae*. In der kanonistischen Diskussion des 17. bis 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der episkopalistischen Theorie in Deutschland. (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche 1) Wiesbaden 1956.

<sup>3</sup> Des Kurtrierischen geistlichen Rates H. A. Arnoldi Tagebuch über die zu Ems gehaltene Zusammenkunft der vier erzbischöflichen deutschen Herren Deputirten die Beschwerde der deutschen Nation und sonstige geistliche Gerechtsame betreffend. Hrsg. von Mathias Höhler, Mainz 1915; Heribert Raab, *Der reichskirchliche Episkopalismus von der Mitte des 17. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, in HdKG V, 477–507 (mit einer ausführlichen Literaturübersicht).

<sup>4</sup> Ders., *Staatskirchentum und Aufklärung in den weltlichen Territorien des Reiches – Theresianismus und Josephinismus*, in HdKG V, 508–533.

<sup>5</sup> Rudolf Reinhardt, *Bemerkungen zum geschichtlichen Verhältnis von Kirche und Staat*, in: *Theologie im Wandel*. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817–1967. München und Freiburg i. Br., 1967, 155–178; 173.

<sup>6</sup> Bonifaz Wöhrmüller, *Literarische Sturmzeichen vor der Säkularisation*, in SM 45, 1927, 12–44.



Joseph Johann Nepomuk Pehem befanden sich darunter.<sup>7</sup> Eybel zum Beispiel war überzeugt, daß die Klöster dem Staat keinen Nutzen bringen: Die Mönche ziehen sich in die Einsamkeit zurück und tragen so nichts zur Vervollkommenung des Nächsten bei.<sup>8</sup> Er schlug deshalb vor, die Zahl der Klöster wesentlich zu verringern,<sup>9</sup> eine Aufnahme vor dem 25. Lebensjahr nicht zu gestatten, die Gültigkeit der Gelübde auf ein Jahr zu beschränken,<sup>10</sup> den Klöstern die Pfarrseelsorge zu entziehen, den Mönchen weltliche Ämter zu verweigern und zu ihrem Lebensunterhalt die Handarbeit wieder einzuführen.<sup>11</sup> Den Klosteraufhebungen werde sich der Großteil der Mönche nicht entziehen. Die Gelübde erlöschen dabei von selbst.<sup>12</sup>

Die bekannten österreichischen Reformmaßnahmen (u. a. Anhebung des Profößalters auf 24 Jahre, Lösung der Verbindungen zu ausländischen Oberen, weitgehender Entzug der Pfarrseelsorge, Studium der Klosterkandidaten an den Generalseminaren, Beseitigung der Exemtionen, Aufhebung zahlreicher Klöster zugunsten des Religionsfonds) standen nicht allein da. Auf dem Salzburger Kongreß bekannte sich 1771 auch der bayerische Episkopat zur Ordensreform.<sup>13</sup> In Mainz hob Kurfürst Emmerich Joseph 1771 das Mindestalter für die Ablegung von feierlichen Ordensgelübden auf 24 Jahre an.<sup>14</sup> Der Trierer Kurfürst Clemens Wenzeslaus verbot, daß sich Laienbrüder und -schwestern länger als zwei Jahre durch ein Gelübde binden.<sup>15</sup> Auf dem Emser Kongreß beschlossen die Vertreter der vier Erzbischöfe (1786), alle von Kaiser und Reich nicht geschützten Exemtionen aufzuheben, die Verbindung zu „ausländischen“ Oberen und den Besuch der Generalkapitel zu untersagen, für die Bischöfe aber das Recht, von feierlichen Ordensgelübden zu dispensieren, Stiftungen zum besseren Nutzen der Kirche abzuändern und notfalls selbst die Möglichkeit, das Profößalter bei Männern auf 24 und bei Frauen auf 40 Jahre anzuheben.<sup>16</sup> Die kirchenpolitischen und politischen Spannungen in Deutschland ließen jedoch keine Verwirklichung der Emser Punktation zu. Dennoch zog man in Bamberg und Würzburg nach dem Emser Kongreß ernsthaft die Aufhebung einiger Klöster in Erwägung.

<sup>7</sup> *Joseph Johann Nepomuk Pehem*, Versuch über die Notwendigkeit der Reformation der geistlichen Orden durch den Regenten, Wien 1782; Pehem antwortete auf die kleine aber äußerst radikal geschriebene Flugschrift „Die Reformation in Deutschland zu Ende des achtzehnten Jahrhunderts“ (Wien 1781).

<sup>8</sup> *Johann Valentin Eybel*, Sieben Kapitel von Klosterleuten. Wien 1782, 5–11.

<sup>9</sup> ebd., 78 ff.

<sup>10</sup> ebd., 88–90.

<sup>11</sup> ebd., 91–95.

<sup>12</sup> ebd., 23–25.

<sup>13</sup> *Georg Pfeilschifter-Baumeister*, Der Salzburger Kongreß und seine Auswirkung 1770–1777. Der Kampf des bayrischen Episkopats gegen die staatskirchliche Aufklärung unter Max III. Joseph (1745–1777). Verhandlungen zu einem ersten bayrischen Einheitskonkordat. Paderborn 1929, 302–357.

<sup>14</sup> Seiner Churfürstlichen Gnaden zu Maynz Verordnung, die Klöster der Churfürstlichen Lande betreffend. Mainz 1771; *Mainzer Monatschrift* von geistlichen Sachen. Hrsg. von einer Gesellschaft. Mainz 3, 1, 1787, 293–295.

<sup>15</sup> *Mainzer Monatschrift* 1, 1, 1785, 30 f.

<sup>16</sup> *Arnoldis Tagebuch*, 172–174.



Reaktionen der Betroffenen auf Aufklärung und Reform konnten nicht ausbleiben. Wie wirkte sich die tiefgreifende Abneigung gegenüber dem „Monachismus“ in den Klöstern selbst aus? Äußerungen aus dem schwäbischen Raum sollen im Folgenden kurz vorgetragen werden. In vielen Fällen kommt dabei seither unbekanntes Material aus Archiven und Bibliotheken zur Sprache. In der Sekundärliteratur dominierte bislang die Schilderung der äußeren Klostergeschichte, und zwar meist als Abtsgeschichte. Die Darstellung des 18. Jahrhunderts beschränkt sich häufig auf die großartige Bautätigkeit, die Pflege von Musik und Theater, Naturwissenschaften, Bibliotheken und Schulwesen. Wo es zum Zusammenprall zwischen Kloster und „Aufklärung“, zwischen Besitzstand und Reformen kam, begnügt man sich mit einigen wenigen Anmerkungen. Dabei verleiten die Geringschätzung der Aufklärung und eine engagierte Verurteilung der Säkularisation nicht selten zu einer unkritischen und apologetischen Betrachtungsweise. Das Plädoyer, d. h. die Demonstration der äußeren und inneren Lebensfähigkeit der Klöster, tritt in den Vordergrund.<sup>18</sup> Darüber wird vergessen, sich sachlich mit der grundsätzlichen und zeitgenössisch geprägten Kritik des 18. Jahrhunderts auseinanderzusetzen.

## I. Die Kritik in schwäbischen Klöstern an der Zeit zwischen Aufklärung und Französischer Revolution

### 1. Die Kritik an den Plänen zur Reform der Kirche

Gegen den Versuch des Trierer Weihbischofs Hontheim, die päpstlichen Rechte zugunsten der bischöflichen Gewalt zu beschränken und so auch in Deutschland das System des „Gallikanismus“ zu realisieren, formierte sich in den schwäbischen Klöstern rasch eine beachtliche Opposition. *Gregor Trautwein*<sup>19</sup> aus dem Wengenstift in Ulm setzte sich als erster mit Febronius auseinander.<sup>20</sup> Hontheim selbst scheute sich nicht, eine Widerlegung zu schreiben.<sup>21</sup> Auch *P. Martin Mack*<sup>22</sup> vom benachbarten Wiblingen nahm zu den

<sup>18</sup> Diese Intention zeigt sich u. a. bei: *Alfons Kasper*, Das Reichsstift Schussenried im Kampfe gegen die Aufklärung und Josephinische Reformen, in FDA 75, 1955, 300–307; *Johann Baptist Sägmüller*, Die kirchliche Aufklärung am Hofe Herzogs Karl Eugen von Württemberg (1744–1793). Ein Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Aufklärung, Freiburg 1906; *Gebhard Spahr*, Die schwäbische Benediktiner-Kongregation vom heiligen Joseph, Geschichte und Gestalt, in SM 83, 1972, 291–337 (335 ff.).

<sup>19</sup> *Gregor Trautwein*: geboren 1711, Eintritt im Wengenkloster in Ulm 1732, am 14. 1. 1765 Wahl zum Prälaten. Er starb am 21. 12. 1785. (*Albrecht Weyermann*, Neue historisch-biographisch-artistische Nachrichten von Gelehrten und Künstlern, auch alten und neuen adelichen und bürgerlichen Familien aus der vormaligen Reichsstadt Ulm. Fortsetzung von Gelehrten, Künstlern und anderen merkwürdigen Personen aus Ulm. Ulm 1829.

<sup>20</sup> *Georg Trautwein*, *Vindicarum adversus Justini Febronii de abusu et usurpatione summae potestatis pontificae librum singularem liber singularis*. 2 Teile. Augustae Vindelicorum 1765 und 1767.

<sup>21</sup> *Joannis a Calore Icti Apologia Pro Justino Febronio Icto adversus quatuor Theologos Godefridum Kaufmans, Professorem Coloniensem, Gregorium Traut-*



Außerungen Hontheims Stellung.<sup>23</sup> Wie Trautwein beschuldigte der Prämonstratenser *Georg Lienhart*<sup>24</sup> aus Roggenburg (Kreis Neu-Ulm) in seinem „*Spiritus Literarius Norbertinus*“ das „pestiferum Librum“ des Febronius einer ganzen Palette von Häresien. Trautwein und Lienhart waren der Überzeugung, das Werk müßte eigentlich den Titel „*De Statu Ecclesiae et legitima potestate Liber Jansenistus, non ad reuniendos Dissidentes, sed ad pervertendos Catholicos compositus*“<sup>25</sup> tragen. Der Roggenburger verteidigte gegen die von Hontheim geforderte Aufhebung der Exemtionen energisch das Recht des Papstes, solche Exemtionen zu verleihen, wie man ja auch weltlichen Fürsten zugestand, verdienstvollen Persönlichkeiten Privilegien und Gunsterweise zuteil werden zu lassen.<sup>26</sup>

In einer „*synoptica refutatio Febronii*“ glaubte *Willebold Held*<sup>27</sup> aus der Prämonstratenserabtei Rot a. d. Rot, die Mehrheit des deutschen Episkopats wünsche keine Änderung des bestehenden Rechtszustandes im Verhältnis mit Rom. Die Wiederherstellung einer älteren ursprünglicheren Kirchendisziplin hält Held für unmöglich. Die meisten der bestehenden päpstlichen Reservationen können zudem nicht „*privata voluntate*“ aufgehoben werden, weil sie, durch die Konkordate geschützt, verbindlichen Charakter besitzen.<sup>28</sup> An anderer Stelle warnt Held, ebenso wie sein Ordensbruder *Joseph Krapf*

---

wein, Abbatem Suevum, N. Sangallo, Minoritam Venetum et Ladislaum Sappel, Recollectum Provinciae Allemaniae, in *Justini Febronii Icti De Statu Ecclesiae et legitima Potestate Romani Pontificis Liber singularis ad reuniendos Dissidentes in Religione Christianos compositus. Tomus secundus ultiores Operis Vindicias continens*. Francfurti et Lipsiae 1770, 150–337.

<sup>22</sup> *Martin Mack*: geboren am 8. 10. 1712, Profeß am 11. 11. 1729, gestorben am 21. 12. 1776. (*August Lindner*, Die Schriftsteller und die um Wissenschaft und Kunst verdienten Mitglieder des Benediktiner-Ordens im heutigen Königreich Württemberg vom Jahre 1750 bis zur Gegenwart, in SM 5, 1, 1884, 100.

<sup>23</sup> ebd., 100 f.

<sup>24</sup> *Georg Lienhart*: geboren am 29. 1. 1717, Profeß am 14. 10. 1736, zum Abt gewählt am 17. 7. 1753, gestorben am 9. 12. 1783 (*Pirmin Lindner*, Monasticon Episcopatus Augustani antiqui. Verzeichnisse der Äbte, Pröpste und Äbtissinnen der Klöster der alten Diözese Augsburg. Bregenz 1913, 111 nr. 40).

<sup>25</sup> Dissolvuntur ea rationum Momenta, quae Justinus Febronius generaliter omnem Regularium quorumvis Exemptionem jugulari, abrogari, et tolli suadet, in: *Georg Lienhart*, *Spiritus Literarius Norbertinus a scabiosis Casimiri Oudini Calumnias seu Sylloge Viros ex Ordine Praemonstratensi, Scriptis et doctrina celebres, nec non eodem vitas, Res gestas, Opera, et Scripta tum edita, tum inedita perspicue exhibens: Animadversionibus, atque Dissertationibus criticis non paucis ad Historiae Notitiam Facientibus illustrata etc.*, Gunzburgensi 1760, 2, 172–180; 173.

<sup>26</sup> ebd., 180.

<sup>27</sup> *Willebold Held*: geboren am 6. 9. 1724, Profeß am 15. 6. 1744, am 1. 7. 1782 zum Abt gewählt, gestorben am 30. 10. 1789. (*HStA Stuttgart: Benedikt Stadelhofer*, *Historia Imperialis et Exempti Collegii Rothensis in Suevia etc.* III (1631–1789), 313 ff.).

<sup>28</sup> *Synoptica refutatio Febronii*, in *Willebold Held*, *Jurisprudentia universalis canonico, civili Romano, et Germanico, tam Publico, Feudali, et Criminali collecta et in quinque libros contracta. Liber I: De Jure legali et Potestate publica*. Boosensi 1768, 478–481.



(1734–1791)<sup>29</sup> aus Schussenried und *Abt Anselm Rittler*<sup>30</sup> vom Benediktinerkloster Weingarten, vor einem deutschen Gallikanismus, der sich aus den kirchenpolitischen Entwicklungen ergeben könnte. Die zu erwartende Unterjochung der Kirche durch die Landesherren wäre nach Ansicht dieser Mönche viel größer als jene, die durch die Reglementierungen Roms entsteht.<sup>31</sup> In der Diskussion um den Emser Kongreß und die Nuntiaturstreitigkeiten vertrat dann Held in einer Flugschrift den zurückhaltend-ablehnenden Standpunkt der schwäbischen Reichsprälaten.<sup>32</sup> Die Mehrheit der Mitglieder des Schwäbischen Reichsprälatischen Kollegiums<sup>33</sup> befürchtete von einer Durchführung der Emser Punktation den praktischen Ausschuß der päpstlichen Macht in der deutschen Kirche und damit den Verlust eigener Rechte, ja sogar die Zerrüttung des Heiligen Römischen Reiches.<sup>34</sup> Die Reichsprälaten wollten deshalb die Aufhebung ihrer Exemtionen nicht hinnehmen und notfalls den Kaiser um den Schutz ihrer Rechte angehen.<sup>35</sup> Die Forderung nach dem Dispensrecht der Bischöfe für feierliche Ordensgelübde bedroht auf gefährliche Weise die Existenz der Klöster. Die Frauenklöster werden damit praktisch zum Aussterben verurteilt. Auch für Änderungen der Stiftungen besteht weder Notwendigkeit noch Anlaß: denn dann hätten die Stifter der Klöster ihr Geld bestimmt direkt dem Landesherrn oder den Bischöfen ge-

<sup>29</sup> *Paul Beck*, Zum Siebenhundertjährigen Jubiläum des Prämonstratenser Reichstiftes Schussenried. Stuttgart 1883, 66 f. Beck nennt als Todesjahr von Krapf 1792; dagegen bietet *Johann Georg Meusel* (Lexikon der vom Jahr 1750–1800 verstorbenen deutschen Schriftsteller, 7. Band, Leipzig 1808, 314 f.) als Todesdatum den 29. November 1791.

<sup>30</sup> *Anselm Rittler*: geboren am 20. 2. 1737, Profeß am 21. 4. 1754, 1769–1784 Professor in Salzburg, am 21. 12. 1784 zum letzten Abt von Weingarten erwählt, gestorben am 19. 1. 1804 (Lindner, Die Schriftsteller O.S.B. in Württemberg, SM 3, 2, 1882, 277 f.).

<sup>31</sup> Held, *Jurisprudentia*, 477; *Joseph Krapf*, *Ignographia Juris Canonici Romano Germanici sive Positiones Juridicae Notis historicis illustratae ex Jure Naturali, Gentium, Canonico et Civili utroque Publico ac Privato nec non Feudali et Criminali selectae etc.* Bibraci 1764, Ex Jure Canonico, 180–182. *HStA Stuttgart B 362/Bü 3*, Anselm Rittler an Abt Romuald Weltin von Ochsenhausen, Direktor des Schwäbischen Reichsprälatenkollegiums am 22. 3. 1787.

<sup>32</sup> (Willebold Held), Beleuchtung der Bad-Emsischen Punktation, 1787; nicht aber „Kurze Beleuchtung der Embser Punktation meistens aus der Geschichte“ (Frankfurt und Leipzig 1787). Obwohl diese zweite Flugschrift sehr oft Held zugeschrieben wird, kann sie nicht aus dem Gedankengut des Roter Reichsprälaten stammen.

<sup>33</sup> Zum *Schwäbischen Reichsprälatenkollegium* werden 1782 Salem, Weingarten, Ochsenhausen, Eldingen, Irsee, Ursberg, Kaisersheim, Roggenburg, Rot a. d. Rot, Weißenau, Schussenried, Obermarchtal, Petershausen, Wettenhausen, Zwiefalten, Gengenbach, Neresheim, Heggbach, Gutenzell, Rothenmünster, Baidt, Söflingen und Isny gezählt. (Willebold Held, *Reichsprälatisches Staatsrecht Kempten* 1782, 1, 86–114).

<sup>34</sup> *HStA Stuttgart B 362/Bü 3*. Hier befindet sich die Korrespondenz der Reichsprälaten und -äbtissinnen mit dem Direktorium in Ochsenhausen wegen der Emser Punktation. (Näheres bei *Konstantin Maier*, Das Schwäbische Reichsprälatische Kollegium und die Emser Punktation. Studien zur Reichskirche in Süddeutschland gegen Ende des 18. Jahrhunderts. Theol. Diss. Tübingen 1974 (die Arbeit wird zur Zeit für den Druck vorbereitet).

<sup>35</sup> Beleuchtung der Bad-Emsischen Punktation, 26–30.



geben (Held).<sup>36</sup> Die Argumentation des Roter Reichsprälaten benützte auch Abt *Martin Gerbert* von St. Blasien in seiner „*Ecclesia militans*“, in der er sich äußerst kritisch mit den Beschlüssen von Ems auseinandersetzte<sup>37</sup> und der Furcht vor einer Unterdrückung der deutschen Kirche Ausdruck gab.<sup>38</sup>

Das Kolleg *St. Salvator* der Exjesuiten in Augsburg bildete im schwäbischen Raum das große kämpferische Zentrum der Opposition gegen alle Neuerungen in der Kirche. Der Augsburger Domprediger *Alois Merz*<sup>39</sup> und *Jakob Anton Zallinger zum Thurn*<sup>40</sup> waren die bekanntesten Verteidiger der „wahren Orthodoxie“. Die Augsburger Exjesuiten betrieben mit Erfolg 1794 die Abberufung des *Johann Michael Sailer*<sup>41</sup> von der Universität Dillingen.<sup>42</sup> Auch die Absetzung des gemäßigten Augsburger Provikar *Thomas de Haiden*, der wohl als einziger nach dem Emser Kongreß einen Vergleich zwischen Papst und deutschem Episkopat ausarbeitete und zur Diskussion stellte,<sup>43</sup> ging auf ihre Kosten.<sup>44</sup>

## 2. Kritik an den Reformen durch die Landesherrn

*Mack* und *Trautwein*, Mitglieder von nicht-reichsunmittelbaren Klöstern, sprachen sich ebenso eindeutig gegen die in Bayern durch *Peter von Osterwald*<sup>45</sup> geforderte Aufhebung der geistlichen Immunität aus.<sup>46</sup> *Benedikt Zimmermann*<sup>47</sup> aus dem Magnuskloster in Füssen opponierte gegen staatskirchliche Ansprüche und setzte sich mit den Werken von *Franz Xaver Gmeiner*<sup>48</sup> und *Philibert Obernetter*<sup>49</sup> auseinander. Seine Werke erschienen

<sup>36</sup> ebd., 49–55.

<sup>37</sup> *Martin Gerbert*, *Ecclesia militans Regnum Christi in Terris in suis Fatis representata*. 2 Bde. St. Blasien, 1784 und 1789, 2, 145.

<sup>38</sup> ebd., 184 f.

<sup>39</sup> LThK 7, 1962, 315.

<sup>40</sup> LThK 10, 1965, 1306 f.

<sup>41</sup> LThK 9, 1964, 214 f.

<sup>42</sup> *Hubert Schiel*, *Johann Michael Sailer. Leben und Persönlichkeit*. Bd. 1, Regensburg 1948, 237.

<sup>43</sup> Versuch eines Vergleichsentwurfes zwischen dem päpstlichen Stuhle und dem deutschen Episkopat, in (*Thomas de Haiden*), Gedanken über die Punktation des Embser Kongresses und die im Streit befangene päpstliche Nunziatursache im römischen deutschen Reiche; von H. D. T. I. Gedruckt in Deutschland 1790, 144–159.

<sup>44</sup> *Schiel*, *Johann Michael Sailer*, 185–187.

<sup>45</sup> *Veremund von Lochsteins Gründe sowohl für als wider die geistliche Immunität in zeitlichen Dingen*. Straßburg 1766.

<sup>46</sup> Des Schulzen Stoffel's Büchlein wider Herrn D. Lochstein im Punkte der geistlichen Immunität. Freysingen 1768 [Trautwein]; Überzeugende Gründe für die Immunität der geistlichen Güter 1776. (Die Handschrift Mack in der Pfarrbibliothek Unterkirchberg [Alb-Donau-Kreis] ist nach Mitteilung des Pfarramtes nicht mehr vorhanden).

<sup>47</sup> *Benedikt Zimmermann*: geboren am 13. 3. 1729, Profeß am 6. 11. 1746 und gestorben am 25. 9. (?) 1806 (*August Lindner*, Die Schriftsteller und die um Wissenschaft und Kunst verdienten Mitglieder des Benediktiner-Ordens im heutigen Königreich Bayern vom Jahre 1750 bis zur Gegenwart 1884. 2, 63.

<sup>48</sup> Hurter V, 1, 1046.

<sup>49</sup> Hurter V, 1, 501.



auch in „Neueste Sammlung jener Schriften, die von einigen Jahren her über verschiedene Gegenstände zur Steuer der Wahrheit im Druck erschienen sind“, die von Alois Merz herausgegeben wurde und die stattliche Zahl von 40 Bänden erreichte. Gegen die anonyme Flugschrift „Die Reformation in Deutschland zu Ende des achtzehnten Jahrhunderts“ (Wien 1781) verteidigte *Willebold Held* die Rechtmäßigkeit des kirchlichen, besonders des klösterlichen Besitzes. Das Besitzrecht der Kirche sah Held in der „Haushaltung Jesu“ biblisch begründet. Aus der Binde- und Lösegewalt resultierte nach ihm auch eine Gewalt über das Temporale. Einer Verwaltung der von den Gläubigen gestifteten weltlichen Güter durch die „Geistlichkeit“ steht nichts im Wege.<sup>50</sup> Der angegriffenen Flugschrift, die nach der Meinung des schwäbischen Prämonstratensers auf den vollständigen Untergang der Klöster abzielte, unterlegte Held sarkastisch den nach seiner Ansicht adäquateren Titel: „Zerstörung in Deutschland zu Ende des achtzehnten Jahrhunderts“, und zwar mit der Begründung: „denn Zerstören ist bey ihm [dem Verfasser] so viel wie Reformiren“.<sup>51</sup> Herausgefordert von Philibert Obernetter legte Held auch eine einschränkende Interpretation des *Ius circa sacra* vor: Die Kirche benötigt durchaus die Gewalt des Staates, um ihre heilsamen Verordnungen durchsetzen zu können (*ius protegend*). Doch verwahrte sich Held gleichzeitig gegen Angriffe auf die geistliche Schlüsselgewalt, wie sie vor allem in der Anwendung des *ius cavendi* (Vorbehalt gegen kirchliche Verordnungen) zum Ausdruck kamen.<sup>52</sup>

### 3. Die Kritik der Klöster an der Aufklärung

Die Ordensfeindlichkeit der Aufklärung drängte die Klöster in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in die Defensive. In diesem Bewußtsein setzte z. B. 1756 der damalige Direktor des Schwäbischen Reichsprälatsenkollegiums, Abt *Benedikt Denzel*<sup>53</sup> von Ochsenhausen (Kreis Biberach), den Vorschlag auf die Ordnung des Kollegialtages, im Hinblick auf die schwierige Lage einen gemeinsamen Notpfennig anzulegen und jedem Mitglied acht bis zehn Kollegialbeiträge auf einmal abzuverlangen. Abt Benedikt hielt es auch für angebracht, dem Zeitungsschreiber Joseph von Bandel als „defensor fidei“ einen Beitrag von 150 fl aus der Kollegialkasse zu zahlen, weil er die Klöster gegen eine „Schmähschrift“ verteidigt hatte.<sup>54</sup> Die schwäbischen Prämonstratenser gerieten 1771 in große Aufregung. Sie sahen ihre Pfarrseelsorge durch die gegen die Orden gerichtete Reformpolitik der rhei-

<sup>50</sup> (*Willebold Held*), *Kritische Anmerkungen über die sogenannte Reformation in Deutschland zu Ende des achtzehnten Jahrhunderts*. Frankfurt 1782, 18–27.

<sup>51</sup> ebd., 78.

<sup>52</sup> *Willebold Held*, *Reichsprälatisches Staatsrecht*. Bd. 2, Kempten 1787, 125–230.

<sup>53</sup> *Benedikt Denzel*: geboren am 26. 9. 1692, Profeß am 15. 1. in O. 1712, Wahl zum Abt am 25. 9. 1737, gestorben am 15. 6. 1767 (Kurze Geschichte des vormaligen Reichsstifts Ochsenhausen in Schwaben verfaßt von einem Mitgliede desselben, *Georg Geisenhof*, Pfarrer in Unterkirchberg. Ottobeuren 1829, 184 und 191).

<sup>54</sup> *Gräfl. Törringsches Archiv Gutenzell Reichsprälatisches Kollegium*: *Propositio Directorialis für den Kollegialtag in Ochsenhausen* am 19. 10. 1756.



nischen Metropolen und Österreichs, wie auch durch Gerüchte um den Salzburger Kongreß gefährdet. Ihr Provinzial, Abt Georg Lienhart aus Roggenburg, tat alles, um in Rom eine Bestätigung der gefährdeten Rechte zu erhalten. Doch der Generalprokurator der Prämonstratenser in Rom, Nikolaus Meyer, hielt die Sorgen der Schwaben für völlig unbegründet.<sup>55</sup> Bereits 1760 hatte Lienhart in einer Dissertation nachgewiesen, daß die Prämonstratenser zu den Chorherrenorden zu zählen und so zur Pfarrseelsorge berechtigt sind.<sup>56</sup> In seinem „Spiritus Literarius Norbertinus“ führte er dieses Thema weiter.<sup>57</sup> 1771 meldete sich in der gleichen Sache sein Konventuale *Andrea Frick*<sup>58</sup> zu Wort.<sup>59</sup>

Das eigentlich barocke Element in den schwäbischen Reichsabteien verkörperte der Obermarchtaler Prämonstratenser *Sebastian Sailer*.<sup>60</sup> Nach seiner Meinung stehen die Mönche als Diener Gottes „so sicher als Noes Schiffskasten auf den Gebirgen Armeniens“. <sup>61</sup> Diese Sicherheit wird durch Buße und Abtötung in den engen Mauern der Einöde erreicht.<sup>62</sup> Wo aber die Oberen in ihrer Sorge und Strenge nachlassen, besteht die Gefahr, daß die Untergebenen von einer gefährlichen Freiheit verlockt werden, obwohl sie nicht unter die Weltleute taugen.<sup>63</sup> Der Gehorsam bewahrt den Mönch davor, die Pflichten seines Berufes zu vergessen.<sup>64</sup> So wird das Kloster zum Paradies der Seele: „Glückselige Obern! welche Kinder von fertigem Gehorsame zählen. Beglückte Ordensgemeinden, wo man nicht entscheiden kann, ob der Vorgesetzte hurtiger gebiethe, oder der Unterthan behender gehorche“. <sup>65</sup> Besonders bekannt wurde Sailer durch seine biblischen Oratorien, die eine merkwürdige Mischung zwischen barockem Überschwang, volkstüm-

<sup>55</sup> *HStA Stuttgart B 523 Liber Prälatorum VI.*

<sup>56</sup> *Georg Lienhart*, *Dissertatio Historico Canonica in Librum Decretalium 3. tit. 35 de Statu Monachorum et Canonicorum Regularium, et tit. 37 de Capellis Monachorum etc.* In qua brevi ac clara delineatur et Argumentis undequaque solidis cum ex Historia tum ex Pontificum Bullis demonstratur Ordini Candido Coeua et congenita Canonicorum Regularium Praemonstratensium Parodias obtinendi ad nutum tamen Abbatis revocabilitur regendi capacitas. Gunzburgensi 1760.

<sup>57</sup> Ders., *Spiritus Literarius* 2, 8–34.

<sup>58</sup> *Andrea Frick*, *Dissertatio Historico Juridica in Libri III. Decretalium Titulum XXXV. De Statu Monachorum et Canonicorum Regularium, qua contra nonnullos Hypercriticos Methodo analytica demonstratur: Praemonstratenses Canonicorum Regularium Classi jure adnumerari etc.*, 1771.

<sup>59</sup> *Andrea Frick*: geboren am 13. 3. 1743, Profeß am 16. 6. 1765, gestorben nach 1802. (*StA Ulm, Wagnersche Buchdruckerei 5 Catalogus R.R. ac R.R. D.D. Canonicorum Regularium S.P. Norberti Imperialis et Exempti Collegii Roggenburgensis 1772; Johann Jakob Gradmann*, *Das gelehrte Schwaben: oder Lexicon der jetzt lebenden schwäbischen Schriftsteller* voraus ein Geburtstag-Almanach und hinternach ein Ortsverzeichnis. Im Verlag bey'm Verfasser 1802, 157).

<sup>60</sup> *Sebastian Sailer*: geboren am 12. 2. 1774, gestorben am 7. 3. 1777. (*LThK* 9, 1964, 215).

<sup>61</sup> *Sebastian Sailer*, *Marianisches Orakel*. Augsburg 1769<sup>3</sup>, 69.

<sup>62</sup> ebd., 97.

<sup>63</sup> ebd., 347–350.

<sup>64</sup> ebd., 362 f.

<sup>65</sup> ebd., 363.



licher Sprache und derber Direktheit darstellen. Sie stießen auch in den Klöstern auf Kritik. Die im fränkischen Kloster Banz erscheinende „*Litteratur des katholischen Deutschlands*“ bezeichnete diese Dichtungen als erbärmlich und krankhaft.<sup>66</sup> Auch der Benediktiner Jakob Danzer von Isny hielt seinen Unmut nicht zurück: „Es ist allzeit sträflich, wenn man die Schrift zu Possen, und Hanswurstereyen missbraucht“.<sup>67</sup>

Wie ängstlich man aber trotz aller Kritik am alten Ideal festhalten wollte und die neue Zeit nicht verstand, zeigen einige bemerkenswerte Einzelheiten. Abt *Paulus Schmid*<sup>68</sup> von Obermarchtal z. B. ließ nach der Aufhebung des Jesuitenordens keinen seiner Religiösen mehr auf einer Universität studieren. Der schädliche „Zeitgeist“ verbot ihm dies.<sup>69</sup> Abt *Philipp Steyrer*<sup>70</sup> von St. Peter im Schwarzwald polemisierte gegen die in Freiburg erscheinende Zeitschrift „*Der Freymütige*“ und wußte sich dabei mit dem Reichsprälaten von Petershausen (Konstanz), Georg Strobl,<sup>71</sup> einig.<sup>72</sup> Im Augustinerchorherrenstift *Wettenhausen* (Kreis Günzburg) glaubte man 1784 Grund zu haben, über die schlechten Zeiten zu klagen: Anstatt die Schwächen der Menschen durch Buße und Wallfahrten zu sühnen, erkläre man die Übel der Welt als Wirkungen der Natur. Für verderblich hielt man auch, daß Professoren der Freiburger Universität in ihren Schriften Stellung gegen die hl. Messe, die Ohrenbeichte, das Fasten und den Papst bezögen und dadurch die Kirche zu einer Magd erniedrigten. So ist verständlich, daß man in *Wettenhausen* die Verdammung Eybels wegen seiner Abhandlung über die Ohrenbeichte<sup>73</sup> begrüßte.<sup>74</sup>

<sup>66</sup> *Litteratur des katholischen Deutschlands*, zu dessen Ehre und Nutzen herausgegeben von katholischen Patrioten. Coburg 1777, 2, 329.

<sup>67</sup> *Jakob Danzer*, Reflexionen über Deutschlands 18. Jahrhundert und ihre Verfasser, nebst einer Betrachtung über die Lage des heutigen Mönchswesen und daraus entstehenden Folgen. Von einem Freunde der Wahrheit. Päckchen 1–7, 1782 und 1783, 7, 1783, 70 f. Anmerkung.

<sup>68</sup> *Paulus Schmid*: geboren am 8. 12. 1729, Profeß am 11. 11. 1748, zum Abt erwählt am 8. 4. 1772. Er starb am 20. 7. 1796. (*Fr. A. Walter*, Kurze Geschichte von dem Prämonstratenserstifte Obermarchtal, von seinem Anfange 1171 bis zu seiner Auflösung 1802. Ehingen 1835, 188–203).

<sup>69</sup> ebd., 190.

<sup>70</sup> *Philipp Steyrer*: geboren am 10. 2. 1715, Profeß am 1. 5. 1732, zum Abt gewählt am 9. 12. 1749, gestorben am 7. 11. 1795 (*Franz Kern*, Philipp Jakob Steyrer 1749–1795 Abt des Benediktiner-Klosters St. Peter im Schwarzwald. Freiburg 1959 (= FDA 79), 17; 24; 36 f.; 224).

<sup>71</sup> *Georg Strobl*: geboren am 29. 4. 1724, Profeß am 12. 11. 1745, erwählt am 2. 2. 1761, resigniert am 21. 12. 1786 und stirbt am 15. 1. 1787 (*Pirmin Lindner*, Profeßbuch der Benediktinerabtei Petershausen. Mit einem Anhang: Die Äbte und Religiösen der ehemaligen Benediktiner-Reichs-Abtei Isny. Kempten 1910).

<sup>72</sup> Kern, Philipp Jakob Steyrer, 156–163.

<sup>73</sup> Was enthalten die christlichen Urkunden des Alterthums über die Ohrenbeichte. Wien 1784.

<sup>74</sup> *BOA Augsburg*, Acta memorabilia a fine anni 1759 usque ad annum 1798 Tomus I des Klosters *Wettenhausen*, 207 ff.; *StB Augsburg*, Annalium sive Chronologia *Wettenhusana* VII, 367 f. Hier wird noch hinzugefügt: „Großer Gott! Was wird wohl Kaiser Joseph weiters noch anfangen und gestatten, wenn du deinen Arm nicht darzwischen legst!“



Eine indirekte Kritik der „Aufklärung“ enthält manche Äußerung des „Monachismus“ aus jener Zeit. 1784 erklärte im Klarissenkloster Söflingen (Ulm) ein Klostergeistlicher den Kandidatinnen bei der Einkleidung den Sinn und Zweck ihres neuen Lebens: „Gehet dann hin ihr gute Kinder! – erschrecket nicht, wenn ihr eine Martyrinn nur auf dem Kupfer in ihrem Blute schwimmen sehet. Langet unter tausend Freudenthränen nach jenem Ordenskleide. – Ach, der strenge Orden der heiligen Mutter Klara, der noch heute in seinem ersten Eifer brennt, das wollene Hemd bey Tage und Nacht, die bretteerne und harte Liegestatt, die ewige Enthaltung vom Fleischessen, die lebenslängliche Versperrung und Absonderung von der Welt, der so lang ausgedehnte Chorgesang, welcher euch in den nächtlichen Stunden kaum eine Ruhe gestatten wird, das halbzentnerschwere Ordenskleid selbst, was für Gelegenheiten werden sie eurem schwachen Geschlecht zur Selbstkreuzigung an die Hand geben?“<sup>75</sup>

P. *Meinrad Widmann*<sup>76</sup> von Elchingen (Kreis Neu-Ulm) attackierte in rüder Polemik die Aufklärer in vier Bänden.<sup>77</sup> Sehr vieles hatte er auszusetzen: Eine verkehrte Aufklärung verderbe die Jugend und die jungen Geistlichen und dringe auch schon in die „geheiligten Klostermauern“ ein. Einzelne Mönche studieren die Literatur, wollen in Theologie und Kirchenrecht alles besser wissen, widersprechen ihren Vorstehern, tadeln und kritisieren hergebrachte Gewohnheiten, empfinden Überdruß am klösterlichen Leben und suchen sich vom Ordenskleid zu befreien. Ziel der Aufklärer ist es, die Religion Jesu Christi zu stürzen und ein Reich des Unglaubens aufzubauen. – Deshalb ruft Widmann Fürsten und Stände auf, dagegen einzuschreiten.<sup>78</sup> Neben vernichtender Kritik handelte sich der Elchinger Benediktiner auch Zustimmung ein z. B. von Prinz Ludwig von Württemberg (1731–1795). Dieser rühmte 1790 Elchingen als ein Gotteshaus, „welches ein wahres Muster der Reinikeith, der Religion, des geistlich Lebens und der Gelehrsamkeit“ sei.<sup>79</sup>

*Markus Stattmüller*<sup>80</sup> von Ochsenhausen (Kreis Biberach), ehemals Benediktiner auf der Reichenau, wollte in einem fingierten Briefwechsel gegen die

<sup>75</sup> Tübingsche gelehrte Anzeigen auf das Jahr 1785, 255 f.; dort wurde rezensiert: „Die Glückseligkeit des wahren Klosterlebens, auch zu dieser Zeit bei feierlicher Einkleidung dreier jungfräulichen Kandidätinnen in Söflingen von F. St. K. Z. R. einem Patriote der Ordensgeistlichen“ (1784).

<sup>76</sup> *Meinrad Widmann*: geboren am 19. 2. 1733, Profeß am 10. 11. 1754 und gestorben am 25. 3. 1793 (Lindner, Bayerische Schriftsteller 2, 162 f.).

<sup>77</sup> Wer sind Aufklärer? beantwortet nach dem ganzen Alphabete. 2 Bde. 1786; Freymüthige Anmerkungen zu der Frage, wer sind Aufklärer? beantwortet von einem steifen Wahrheitsfreunde niedergeschrieben. 2 Bde. Augsburg 1789.

<sup>78</sup> Wer sind Aufklärer 1, 3–30.

<sup>79</sup> *StA Augsburg*: *Benedikt Baader*, Merkwürdige Begebenheiten, die sonderheitlich im Kloster Elchingen sich zugetragen vom Jahr 1785 bis 1818. 5 Bde. fol.; 2, 379–382 (Ludwig von Württemberg an Meinrad Widmann am 23. 4. 1790).

<sup>80</sup> *Markus Stattmüller*: geboren ca. 1726 zu Ottobeuren, Benediktiner auf der Reichenau, ab 23. März 1757 in Ochsenhausen, ohne aber dort Stabilität zu geloben, weil er immer die Restitution seines Klosters erwartete, gestorben 7. Mai 1808. (Geisenhof, 188 f.).



Klosterkritiker seiner Zeit die Berechtigung des Ordensstandes aus dem Natur-, Staats- und geistlichen Recht nachweisen (1788). Der Grundgedanke seiner Ausführungen ist: Das Mönchtum gehört wesentlich zur Kirche. Diese ist niemals ohne Mönche und Nonnen gewesen.<sup>81</sup> Beißende Kritik an der Aufklärung übte auch *Philipp Doll*<sup>82</sup> aus dem Kloster Weingarten in seiner Predigt beim siebenhundertjährigen Jubiläum der Abtei Zwiefalten (Kreis Reutlingen): „Es sind aber in unsern Zeiten Leute aufgestanden, die sich gerne in den Rodel der Aufklärer und Beleuchter eintragen ließen – wahnsinnige Religionsspötter nebenzu, von denen die Jünger des Welterlösers schon längst vorher gesagt haben, es würden in den letzten Tagen Spötter kommen. Und in diesen starken Geistern, wie sie gerne genannt werden, scheint es wirklich, sey ein Geist der Lästung und des Hohnsprechens ausgegangen, um den Samen der Wahrheit durch Spötteleien von Gottes Erdboden zu vertilgen, den sie mit Gründen nicht ausraufen können.“<sup>83</sup>

Wissenschaftliche Betätigung der Mönche wurde in Einzelfällen mit Argwohn betrachtet und gab gelegentlich Anstoß zu Auseinandersetzungen. Das tiefgehende Mißtrauen gegen Literatur und Publizistik zeigte sich vor allem in der Einschränkung der Lektüre. Man mußte verbotene Bücher dann heimlich lesen (Werkmeister).<sup>84</sup> Als die niederschwäbische Benediktinerkongregation zum Heiligen Geist sich 1787 auf ihrem Triennalkapitel in Neresheim für eine Abänderung des klösterlichen Tagesablaufs entschied, meinte der Elchinger Annalist *Benedikt Baader*,<sup>85</sup> daß man davon zwar gelehrte, aber doch „liederliche Religiösen“ bekommen werde.<sup>86</sup> Der wissenschaftlich gebildete Konventuale *Jakob Bernhard*<sup>87</sup> hatte in Ochsenhausen viel zu leiden und drängte, als Hofprediger nach Stuttgart zu kommen.<sup>88</sup> *Joseph Schedl* wurde in Zwiefalten unterdrückt, vielleicht sogar eingesperrt, weil er sich für die Einführung der Normalschule einsetzte.<sup>89</sup> *Georg Vogler* war in Schussenried 1791 bereits so isoliert, daß er auf sein Wahlrecht bei der Abts-

<sup>81</sup> Katholischer Briefwechsel zwischen D. und M. (Dir und Mir) vom Klosterstande. Herausgegeben von einem Priester O.S.Ben. M. St. 1788, 12–17.

<sup>82</sup> *Philipp Doll*: geboren am 2. 3. 1732, Profeß 16. 11. 1755. Er starb am 5. 2. 1801 (Lindner, Die Schriftsteller O.S.B. in Württemberg, in SM 3, 2, 1882, 276).

<sup>83</sup> Jubelfeier des Siebenten Jahrhunderts von dem Reichsstifte Zwiefalten abgehalten im Herbstmonate A. 1789. Riedlingen gedruckt bei Joseph Friedrich Ulrich, 28.

<sup>84</sup> Jahrschrift für Theologie und Kirchenrecht der Katholiken. Hrsg. von einigen katholischen Theologen. Ulm 6, 1830, 438.

<sup>85</sup> *Benedikt Baader*: geboren am 21. 3. 1751, Profeß am 9. 10. 1768 und gestorben am 13. 4. 1819 (Lindner, Bayerische Schriftsteller 2, 164).

<sup>86</sup> *StA Augsburg*: *Benedikt Baader*, 1, 248.

<sup>87</sup> *Jakob Bernhard*: gestorben am 14. 7. 1789 (Geisenhof, 202).

<sup>88</sup> *Hans Baier*, Die Briefe des P. Firmin Bleibinhaus. Ein Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Aufklärung am Hofe Herzogs Karl Eugen von Württemberg, in WVJH NF 28, 1919, 76–166; 112.

<sup>89</sup> Briefe und Akten des Fürstabtes Martin II. Gerbert von St. Blasien 1764–1793. Herausgegeben von der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, nach Vorarbeiten von Georg Pfeilschifter und Arthur Allgeier bearbeitet von *Wolfgang Müller*. I. Band: Politische Korrespondenz 1782–1793. Karlsruhe 1957, 80 f.



wahl verzichtete.<sup>90</sup> Abt *Honorat Göhl*<sup>91</sup> von Ottobeuren (bei Memmingen) setzte den Professor für Philosophie P. Januarius Rieggemann ab, weil er das kantianisch geprägte Lehrbuch für Logik und Metaphysik des zum „Dilinger Kleeblatt“ zählenden Joseph Weber benützte.<sup>92</sup>

*Robert Plersch*<sup>93</sup> von Eldingen warnte die Landesherrn leidenschaftlich vor der französischen Revolution und beklagte ihre Sorglosigkeit gegenüber Ideen, die an den Grundfesten der Ordnung rütteln und nur Ruinen hinterlassen konnten: Unter dem Vorwand der Toleranz würden Schriften infiltriert, welche Religion und Sitten zerstören und die Verteidiger der wahren Orthodoxie verachten. Für Plersch war das „allgemeine Spuken“, welches das Andenken an die deutschen Fürsten auslöschen konnte, unüberhörbar.<sup>94</sup> Auch *Augustin Rugel*<sup>95</sup> von Isny beklagte die politische Entwicklung in Frankreich und forderte seine schwäbischen Landsleute zum Kampf gegen die Franzosen auf.<sup>96</sup> Mit großer Sorge verfolgte man in *Wettenhausen* die revolutionäre Entwicklung in Frankreich.<sup>97</sup> Die Revolution entsprang der Philosophie der Zeit. Jean Jacques Rousseau und Voltaire werden genannt. Die schwäbischen Chorherrn wünschten dagegen eine „reinere Philosophie“, nicht Werke, die Glück und Frieden zerstören.<sup>98</sup> Aber die „teuflische Seuche“ der Freimaurerei hat auch in Deutschland Einzug gehalten und sogar die Geistlichen angesteckt.<sup>99</sup> In der Aufhebung des Jesuitenordens (1773) sah man in *Wettenhausen* die eigentliche Quelle der ungeheuren Weltumwälzung ihrer Zeit. Das große Bollwerk des katholischen Glaubens war gefallen.<sup>100</sup>

In *Ottobeuren* (bei Memmingen) erregten unter dem streng auf die Ordensdisziplin achtenden Abt *Honorat Göhl*<sup>101</sup> Aufklärung und Kirchen-

<sup>90</sup> *Alfons Kasper*, Der Schussenrieder Bibliothekssaal und seine Schätze. Mit einer graphischen Darstellung und 30 Tafelbildern. Erolzheim 1954, 69.

<sup>91</sup> *Honorat Göhl*: geboren am 6. 1. 1733, Profeß am 13. 11. 1751, am 13. 5. 1767 zum Abt gewählt. Er starb am 17. 7. 1802 (Lindner, Bayerische Schriftsteller 2, 87–93).

<sup>92</sup> *Philipp Funk*, Aus dem Leben schwäbischer Reichsstifter im Jahrhundert vor der Säkularisation, in HJ 51, 1931, 145–162; 157 f.

<sup>93</sup> *Robert Plersch*: geboren am 6. 3. 1766, Profeß am 15. 8. 1785, Wahl zum Abt am 31. 8. 1801. Er starb am 3. 10. 1810 (Lindner, Bayerische Schriftsteller 2, 63).

<sup>94</sup> Was war eigentlich die Hauptursache der Französischen Revolution? Zur ersten Warnung für die Fürsten und Regenten Deutschlands vorgestellt von einem Patrioten in der Schweiz. 1796, 138–149.

<sup>95</sup> *Augustin Rugel*: geboren am 19. 3. 1762, 1782 Eintritt im Kloster Isny, 1802 verläßt er das Kloster und nimmt eine Stelle als Professor der „Moral-Philosophie“ in Schwyz an (Gradmann, Das gelehrte Schwaben, 528 f.).

<sup>96</sup> *Augustin Rugel*, Zwey Reden über Frankreichs Staatsumwälzung und dessen jetzigen Zustand, zur Belehrung und Beruhigung des deutschen Landmannes. Gesagt in der Reichs-Stift Ysnischen Filial zu Weiler. Kempten 1794.

<sup>97</sup> *StB Augsburg Annalium sive Chronologia* des Klosters *Wettenhausen*. In den Bänden VII–X kommentiert man ausführlich die politischen Vorgänge in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts. *BOA Augsburg*, Band X.

<sup>98</sup> *StB Augsburg: Amalium sive Chronologia* VIII, 50; 71–79.

<sup>99</sup> ebd., VIII, 134 f.

<sup>100</sup> ebd., VIII, 121.

<sup>101</sup> ebd., Aus dem Leben schwäbischer Reichsstifter, 158.



reform Mißtrauen und Angst; man betrachtete sie sogar unter apokalyptischen Vorzeichen (1787).<sup>102</sup> Anlaß dazu war der um 1763 entstandene, aber unvollendet gebliebene Apokalypsekommentar des Ochsenhausener Benediktiners *Alphons Frey*,<sup>103</sup> der für die Zeit um 1775 eine vollständige Säkularisierung des Kirchenguts vorausgesagt, allerdings keineswegs eine radikale Aufhebung der Klöster selbst erwartet hatte.<sup>104</sup> Auch *Thomas Lechleitner* (1740–1797) vom Augustinerchorherrenstift Beuron (bei Tuttlingen) glaubte an eine baldige Säkularisation.<sup>105</sup> 1791 wunderten sich dann die Mönche von Ottobeuren, daß nach den vielen Klosteraufhebungen in Europa ihr Kloster überhaupt noch bestand.<sup>106</sup>

## II. Einflüsse der Aufklärung in schwäbischen Klöstern

### 1. Theologie und Kirchenrecht

Trotz des starken Affronts gegen das Ideengut der Zeit, den wir bislang aufzeigen konnten, übernahmen einzelne Abteien und Mönche in den letzten dreißig Jahren vor der Säkularisation eine Reihe praktischer Elemente der Aufklärung. Hierher gehört die großzügige Förderung der Naturwissenschaften, der historischen Forschung, des Bibliotheks- und Schulwesens. Mit Recht spricht *Klaus Schreiner* in diesem Zusammenhang von der „Modernität“ des benediktinischen Mönchtums.<sup>107</sup> Dabei darf allerdings das große Gefälle, das zwischen den einzelnen Abteien bestand, nicht übersehen werden.

Doch nicht nur in den mehr peripheren Bereichen der Kultur, auch in Theologie und Kirchenrecht wagten einzelne Autoren aus schwäbischen Klöstern die Auseinandersetzung mit den an den Universitäten vertretenen Lehrmeinungen. Auf die fruchtbaren Beziehungen der schwäbischen Benediktiner zur Universität Salzburg kann an dieser Stelle nur verwiesen werden.<sup>108</sup> In Schussenried trug *Joseph Krapp* das Kirchenrecht nach den „Prin-

<sup>102</sup> *BayHStA München Abt. I. Kloster Ottobeuren Litteralia* 71 (25. 2. 1787).

<sup>103</sup> *Alphons Frey*: geboren am 3. 12. 1700, Profeß am 15. 1. 1720, gestorben am 13. 8. 1763 (Lindner, Die Schriftsteller O.S.B. in Württemberg, in SM 6, 1, 1885, 95 f.).

<sup>104</sup> Des P. *Alphons Frey* Erklärung der Offenbarung des heiligen Johannes, als prophetischer Schlüssel zu den Schicksalen der Kirche und der Staaten. Das ist: Fragmente und Ahnungen einer Universalhistorie der christkatholischen Kirche von der Sendung des heiligen Geistes bis zum Ende der Zeiten. 2 Bde. Kirchdorf 1831 und 1832, 226–245; Handschriften des Kommentares befinden sich in *BStB München* (clm 27057 und clm 27089), ein Fragment in der *Fürstl. Fürstenbergischen Bibliothek in Donaueschingen* (Nr. 435).

<sup>105</sup> Diözesanarchiv von Schwaben. Organ für Geschichte, Altertumskunde, Kunst und Kultur der Diözese Rottenburg und der angrenzenden Gebiete, 22, 1904, 64.

<sup>106</sup> *BayHStA München Abt. I. Kloster Ottobeuren Litteralia* 71 (12. 3. 1791).

<sup>107</sup> *Klaus Schreiner*, Benediktinisches Mönchtum in der Geschichte Südwestdeutschlands, in: Die Benediktinerklöster in Baden-Württemberg, (*Germania Benedictina*, hrsg. von der Academia Benedictina, Bd. V) Augsburg 1975, 23–144; 85–106.

<sup>108</sup> *Aegidius Kolb*, Praesidium und Professorenkolleg der Benediktiner-Universität Salzburg – 1734 bis zu deren Ende 1810, in SM 83, 1972, 663–716; *Gebhard Spahr*, Weingarten, und die Benediktiner-Universität Salzburg, in: Weingarten



cipia Juris ecclesiastici“ des Gregor Zallwein (Salzburg)<sup>109</sup> und eine im 18. Jahrhundert wieder äußerst aktuelle Interpretation der Konkordate der deutschen Nation fast wörtlich nach Johann Kaspar Barthel (Würzburg)<sup>110</sup> vor.<sup>111</sup> Abt *Coelestin*<sup>112</sup> von Kaisersheim (Kreis Donauwörth) nahm 1772 seinen Konventualen *Ulrich Mayr*<sup>113</sup> gegen Angriffe aus Rom in Schutz, die eine von der Universität Ingolstadt und dem bayerischen Zensurkollegium angenommene Dissertation ausgelöst hatte.<sup>114</sup> Mayrs Kritik an der Kirchenpolitik der römischen Kurie und die Zitation „gallikanischer“, „episkopalistischer“ und protestantischer Autoren waren der Grund einer Denunziation in Rom gewesen und hatten zu Querelen zwischen Bayern, Rom und dem Reichsprälaten von Kaisersheim geführt.<sup>115</sup> Im vorderösterreichischen *Wiblingen* (bei Ulm) benützte *Amandus Storr*<sup>116</sup> noch vor der Landesuniversität Freiburg im Breisgau die neuen josephinischen Lehrbücher.<sup>117</sup> *Jochim Kramer*<sup>118</sup> von Weingarten und *Ulrich Mayr* übernahmen einzelne Elemente des Kirchenrechts von Paul Joseph Riegger,<sup>119</sup> einem der bedeutendsten öster-

1056–1956. Ein Beitrag zur Geistes- und Gütergeschichte der Abtei. Festschrift zur 900-Jahr-Feier des Klosters 1056–1956. Abtei Weingarten 1956, 106–136.

<sup>109</sup> Gregor Zallwein, *Principia Juris Ecclesiastici universalis et particularis Germaniae etc.* Tom. I–IV, Augustae Vindelicorum et Oeniponti 1763.

<sup>110</sup> Johann Kaspar Barthel, *Opuscula Juridica varii Argumenti nuperrime sorsim jam vero ob Raritatem et Doctissimorum Virorum Desiderium collecta edita.* Tom. I.–III., Bambergae, Francfurti et Lipsiae, 1756–1780.

<sup>111</sup> Krapf, *Ignographia; ders., Assertiones Juridicae ex Jure Naturali, Gentium, Canonico et Civili utroque Publico ac Privato nec non Feudali et Criminali selectae etc.*, Riedlingae 1769 (hier liegt eine Zusammenfassung der *Ignographia* in Thesen vor).

<sup>112</sup> *Coelestin II. Angelsprugger*: geboren am 2. 11. 1726, Profeß am 7. 11. 1745, zum Abt erwählt am 20. 6. 1771. Er starb am 26. 9. 1783 (Lindner, *Monasticon*, 105 nr. 43).

<sup>113</sup> *Ulrich Mayr*: geboren am 17. 2. 1791, 1761 Eintritt im Kloster Kaisersheim, 1785 Hofprediger bei Herzog Carl Eugen von Württemberg, 1788 Ordensaustritt, 1794 Pension, 1796 wieder an der Hofkapelle, 1798 Pfarrer in Altingen. Er starb am 13. 7. 1811 (Sägmüller, *Die kirchliche Aufklärung*, 118 f.).

<sup>114</sup> *Udalrici Mayr*, *Biga Dissertationum De Nexu Historiae Literariae cum Studio Theologiae; ac Nexu Statisticae cum Jurisprudentia Ecclesiastica.* Editio Altera, 1774.

<sup>115</sup> *Neueste Religionsgeschichte* unter der Aufsicht von W. F. Christian Walch. V, 1775, 217–256.

<sup>116</sup> *Amandus Storr*: geboren am 16. 10. 1743, Profeß am 11. 11. 1766, gestorben am 1818 (Lindner, *Die Schriftsteller O.S.B.*, in SM 5, 1, 1884, 113 f.).

<sup>117</sup> Michael Braig, *Kurze Geschichte der ehemaligen vorderösterreichischen Abtei Wiblingen in Schwaben.* Isny 1834, 315.

<sup>118</sup> *Jochim Kramer*: geboren am 10. 1756, Profeß am 11. 4. 1779, gestorben am 30. 3. 1816 (Lindner, *Die Schriftsteller O.S.B. in Württemberg*, in SM 3, 2, 1882, 279).

<sup>119</sup> *Jochim Kramer*, *An Concordatum Aschaffenburgense inter Nicolaum V. S. Pontificem et Nationem Germanicum tanquam Regula Concordatorum respiciendum sit? Cum Positionibus ex Jure Ecclesiastico etc.* Constantiae 1787, 42 (Kirchenbegriff); *ders.*, *Materies Tentaminis Publici ex Jure Ecclesiastico, Litteris Salemitanis* 1790, 10 (Kirchenbegriff); *Mayr*, *Bigamen Dissertationum*, 103. Beide übernahmen von Paul Joseph Riegger den Kirchenbegriff, der den Primat nicht mehr in die



reichischen Rechtsgelehrten.<sup>120</sup> Rezipierte der schon genannte *Thomas Lechleitner* aus Beuron in seinen Werken anfangs den Wolffschen Rationalismus, so wandte er sich später mehr der Philosophie Immanuel Kants zu.<sup>121</sup> Der letzte Abt von Weingarten und frühere Salzburger Professor *Anselm Rittler* erhielt in der aufgeklärten „Mainzer Monatschrift“ hohes Lob für seine beiden ekklesiologischen Werke.<sup>122</sup> *Benedikt Wenz* von Schussenried übernahm 1787 in seiner „Synopsis theologiae dogmaticae“ um die gleiche Zeit eine Flugschrift, die zugunsten der Emser Punktation geschrieben war,<sup>123</sup> als sich sein eigener Abt Joseph Krapf im Reichsprälatenkollegium besorgt über die Konsequenzen der Emser Punktation für die Verfassung der Reichsabteien äußerte.<sup>124</sup> Ähnlich verhielt es sich in Weingarten. Dort warnte Abt Anselm Rittler vor einem deutschen „Gallikanismus“.<sup>125</sup> Gleichzeitig stellte sich Joachim Kramer (1787) hinter den VI. Artikel der Emser Punktation, die Fürstenkonkordate (1447) als die eigentlichen deutschen Konkordate zu betrachten.<sup>126</sup> *Ulrich Peutingen*<sup>127</sup> vom Kloster Irsee setzte sich in der Religions- und Offenbarungsproblematik mit Kant und Fichte auseinander.<sup>128</sup> *Benedikt Maria Werkmeister*,<sup>129</sup> eine der großen Gestalten an der Wende des 18. zum 19. Jahrhundert und später an führender Stelle am Neuaufbau der katholischen Kirche in Württemberg beteiligt, hat bis heute keine ihm angemessene Würdigung erfahren.<sup>130</sup> Das Reichsstift Neresheim kam durch ihn

Definition aufnimmt. Damit werden die Definitionen Bellarmins und Honore de Tournelys, die maßgeblich waren, abgelehnt. Dies verdient Beachtung.

<sup>120</sup> *Eckhart Seifert*, Paul Joseph Riegger 1705–1775. Ein Beitrag zur theoretischen Grundlegung des josephinischen Staatskirchenrechts (Schriften zur Rechtsgeschichte H. 5). Berlin 1973.

<sup>121</sup> *Richard van Dülmen*, Sebastian Seemiller (1752–1798) Augustiner-Chorherr und Professor in Ingolstadt. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte Bayerns im 18. Jahrhundert, in ZBL 29, 1966, 502–547; 530.

<sup>122</sup> Mainzer Monatschrift 1, 1 1785, 95 f. (Rittler verfaßte: *Ecclesia Dei vivi supra immobilem petram fundata*, Salisburgensi 1782 und: *Ecclesia credentium*, mundo coaeva, Salisburgensi 1784).

<sup>123</sup> (*Dominikus von Brentano*), Katechetischer Unterricht über die Frage: Wie verhält sich die bischöfliche Macht zur päpstlichen. Eine Zeitschrift zur Aufklärung der deutschen Nuntiaturirungen, 1787; *Benedikt Wenz*, *Synopsis theologiae dogmaticae*. Ulmae 1787, 98 f.

<sup>124</sup> *HStA Stuttgart B 362/Bü 3*, Krapf an den Direktor des Schwäbischen Reichsprälatenkollegium am 10. 4. 1787.

<sup>125</sup> ebd., Anselm Rittler am 22. 3. 1787 an den Direktor des Schwäbischen Reichsprälatenkollegiums.

<sup>126</sup> Joachim Kramer, An Concordatum Aschaffenburgense, 5 f.; und 21–23.

<sup>127</sup> *Ulrich Peutingen*: geboren am 8. 1. 1751, Profeß am 22. 11. 1772, 1793–1804 Professor in Salzburg (Dogmatik), 1804–1806 Professor in Wiblingen (Ulm). Er starb am 12. 6. 1817 in seinem Heimatkloster Irsee (Lindner, Bayerische Schriftsteller 2, 174).

<sup>128</sup> *Ulrich Peutingen*, Religion, Offenbarung und Kirche, in der reinen Vernunft aufgesucht. Salzburg 1795.

<sup>129</sup> *Benedikt Maria Werkmeister*: geboren am 22. 10. 1745, 1784–1794 und 1795/96 Hofprediger in Stuttgart, 1807 Geistlicher Rat u. 1817 Oberkirchenrat. Er starb am 16. 7. 1823 (LThK 10, 1965, 1054 f.).

<sup>130</sup> Es ist immer noch zu benützen: *August Hagen*, *Benedikt Maria von Werk-*



und *Magnus Faus*<sup>131</sup> in den Verdacht mangelnder katholischer Gesinnung.<sup>132</sup> Der letztere erhielt seiner theologischen Thesen wegen vom Augsburger Ordinariat ein Predigtverbot, das erst aufgehoben wurde, als ihm die Universität Dillingen die Orthodoxie bestätigt hatte.<sup>133</sup>

„Deutschlands 18. Jahrhundert“ (1782) feierte *Georg Vogler* aus Schussenried als einen der ersten aufgeklärten Mönche Schwabens.<sup>134</sup> Sein Mitbruder *Alexander Kirchmair* kritisierte das frühere Schulmonopol der Jesuiten und hielt eine Apologie zugunsten der Klöster für verspätet. Sie sollten vielmehr ihre Nützlichkeit für die Allgemeinheit durch Errichten von Schulen unter Beweis stellen.<sup>135</sup> Wie Vogler sympathisierte auch *Jakob Danzer* aus Isny mit der josephinischen Kirchenpolitik.<sup>136</sup> Danzer und Werkmeister waren übrigens auch Mitglieder des Illuminatenordens in Bayern.<sup>137</sup>

Das moraltheologische Werk Jakob Danzers führte 1792 zu seiner Aberufung als Professor in Salzburg.<sup>138</sup> Danzer sah die notwendige Reform der gesamten christlichen Theologie als Reinigung von einer überholten Scholastik, den Machtansprüchen der Theologen und dem Dogmatismus auf den Kanzeln. Dabei soll zwischen der „reinen Religion“ und den Kirchenwie Schulsystemen unterschieden werden, obwohl diese unauf löslich miteinander verbunden schienen.<sup>139</sup> Ebenfalls in Salzburg wirkte *P. Tiberius Sartori*<sup>140</sup> vom Kloster Zwiefalten; er hatte das ehrgeizige Ziel, seine Schüler in der neuesten Literatur, den Bedürfnissen der Zeit entsprechend, zu unterrichten. Moralität wird bei ihm zum Hauptobjekt theologischer Wissenschaften und ihre Verwirklichung in den Gemeinden zur wichtigsten Aufgabe des geistlichen Standes.<sup>141</sup>

meister, in: Die Kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg. Bildnisse aus einem Zeitalter des Übergangs, Stuttgart 1953, 9–212.

<sup>131</sup> *Magnus Faus*: geboren am 7. 11. 1763, Profeß am 15. 8. 1781, gestorben am 24. 4. 1810 (Lindner, Die Schriftsteller O.S.B. in Württemberg, in SM 6, 2, 1885, 10 f.).

<sup>132</sup> *Ludwig Reiss*, Der Reichsprälat Michael Dobler, des ehemaligen Reichsstiftes Neresheim 45 und letzter Abt 1730–1815. Kempten und München 1915, 38 f.

<sup>133</sup> ebd., 43–48.

<sup>134</sup> Deutschlands 18. Jahrhundert. Hrsg. von Johann Sebastian von Rittershausen 1, 1782, 759.

<sup>135</sup> Über die Erziehung in Klosterschulen. Bei Gelegenheit der Preisausschüttung in dem Reichsstifte Schussenried am Ende des Schuljahres 1794. Riedlingen, 28 f.

<sup>136</sup> Josephs des Grossen Toleranz. Ein theologisches Fragment, 1783. (In den öffentlichen Bibliotheken der Bundesrepublik nicht mehr nachweisbar).

<sup>137</sup> *Richard van Dülmen*, Der Geheimbund der Illuminaten. Darstellung – Analyse – Dokumentation. Stuttgart-Bad Cannstatt 1975, 441 und 452.

<sup>138</sup> LThK 3, 1959, 162.

<sup>139</sup> Beiträge zur Reformation der christlichen Theologie überhaupt und der katholischen Dogmatik insbesondere. Von einigen Freunden der Wahrheit. Erstes Heft, 1793, 4–20.

<sup>140</sup> *Tiberius Sartori*: geboren am 29. 9. 1747, Profeß am 8. 11. 1766, 1790–1798 Professor in Salzburg. Er starb am 13. 12. 1798 (Lindner, Die Schriftsteller O.S.B. in Württemberg, in SM 4, 1, 1883, 279 f.).

<sup>141</sup> Ein Theolog nach dem Geiste der neuesten Literatur und den Bedürfnissen der gegenwärtigen Zeit. Eine Schrift für junge Theologen an den Universitäten. Salzburg 1796, 1–13.



Daß nicht nur einzelne Mönche der Aufklärung anhängen, sondern sich auch ganze Ordensverbände mit äußerster Vorsicht dieser Bewegung öffnen, zeigen die Beschlüsse der schwäbischen Benediktinerkongregation vom Heiligen Geist 1787, auf die wir bereits verwiesen haben. Hier wurde nicht nur beschlossen, den Tagesablauf abzuändern; man einigte sich auch auf die Lehrbücher, die beim Unterricht der Mönche verwendet werden sollten: In der Moralthologie genehmigten die Äbte u. a. die Werke von Sigismund Storchonau (1751–1797),<sup>142</sup> Jakob Anton Zallinger zum Thurn (1735–1813), Augustin Schelle (1742–1805)<sup>143</sup> und Johann Michael Sailer (1751–1832). Für die systematische Theologie werden Petrus Maria Gazzangia (1722 bis 1799),<sup>144</sup> Joseph Bertieri (1743–1806),<sup>145</sup> Stephan Wiest (1748–1797),<sup>146</sup> Antonius Luby (1749–1802),<sup>147</sup> Paul Gabriel Antoine (1678–1743)<sup>148</sup> und Simpert Schwarzhueber (1727–1795)<sup>149</sup> empfohlen. Das Kirchenrecht soll nach Philipp Anton Schmidt (1734–1805)<sup>150</sup> und Willebold Held gelehrt werden. Den Professoren wurde aber ausdrücklich verboten, dem katholischen Glauben schädliche Prinzipien vorzutragen und aus protestantischen Autoren vorzulesen.<sup>151</sup>

## 2. Kritik am klösterlichen Leben durch einzelne Ordensmitglieder

Direkte Auswirkungen der ordensfeindlichen Aufklärung, die den qualitativen Unterschied zwischen bürgerlichem und klösterlichem Leben drastisch herausstellte, auf das monastische Selbstbewußtsein der Mitglieder lassen sich nur an Einzelbeispielen zeigen. Denn Opposition und „Mißvergnügen“ schlagen sich nur selten literarisch nieder.

In den Klöstern des Schwäbischen Reichsprälatenkollegiums übte *Benedikt Maria Werkmeister* als erster anonym Kritik. In seinem „Reformationsplan“ von 1782 verlangt er die vollständige Beseitigung der Bettelorden, da bei deren „niedrigem religiösen Denken“ keine „Aufklärung“ zu erwarten sei. Bei den anderen Orden will er deren Verschiedenheiten beseitigt und die Zahl der Klöster reduziert sehen.<sup>152</sup> Außerdem sollen die Mönche generell wieder zu Laien werden. Dadurch verlören die monastischen Stiftungen ihren geistlichen Charakter und die Äbte könnten keine quasiepiskopalen Rechte mehr beanspruchen.<sup>153</sup> Werkmeister gestattet zwar einen Klostereintritt mit

<sup>142</sup> Hugo Hurter, *Nomenclator literarius Theologiae catholicae*. Tom. V (1764–1869), 1911, 1, 280.

<sup>143</sup> Lindner, *Bayerische Schriftsteller* 1, 164 f.

<sup>144</sup> Hurter V, 1, 330.

<sup>145</sup> ebd., 637.

<sup>146</sup> LThK 10, 1964, 1119.

<sup>147</sup> LThK 6, 1961, 1169.

<sup>148</sup> LThK 1, 1957, 662.

<sup>149</sup> LThK 10, 1964, 536 f.

<sup>150</sup> LThK 10, 1964, 434 f.

<sup>151</sup> *StA Augsburg: Benedikt Baader* 1, 190–198 (Rezeß am 7. 5. 1787).

<sup>152</sup> Unmaßgeblicher Vorschlag zur Reformation des niedrigen katholischen Klerus. Nebst Materialien zur Reformation des höheren. München 1782, 6–14.

<sup>153</sup> ebd., 46 f.; 47 f.; 59 f.



22 Jahren, verlangt aber, die endgültigen Gelübde bei Männern erst im 40., bei Frauen im 44. Jahr ablegen zu lassen.<sup>154</sup> Die Verwaltung des Besitzes soll der Kontrolle des Konvents und der Landesherrn unterliegen.<sup>155</sup> Großen Wert legt Werkmeister auf eine solide Ausbildung der Mönche. Eine Spezialisierung hält er schon deshalb für erforderlich, um genügend Fachlehrer für Klosterschulen zu erhalten.<sup>156</sup> In vielen Einzelvorschlägen führte er dann aus, wie Klöster für den Staat nützliche Arbeit leisten könnten.<sup>157</sup> Kritik äußerte auch der schon mehrfach erwähnte Benediktiner *Danzer* aus Isny. Grundsätzlich ging er von einer positiven Beurteilung des Ordensstandes aus. Er war der Meinung, daß oft die besten Talente in die Einsamkeit gingen, weil sie dort ohne Sorgen um ihr materielles Wohl die Wahrheiten neu durchdenken können; durch ständig „neue Aufklärungen“ verfeinerte sich ihr Gefühl.<sup>158</sup> Doch muß *Danzer* auch Mängel eingestehen. Die Mönche streiten sich diktatorisch über Religionssachen, Benediktionen, Exorzismen und Malefizien. Sie betragen sich oft „unevangelisch“ auf der Kanzel. Ihre Kasuistik und „dornreiche Scholastik“ sind bekannt.<sup>159</sup> *Danzer* versucht auch das oft falsch gezeichnete Bild von der Rückständigkeit der Klöster zu korrigieren: Es gebe viele aufgeklärte Mönche, nur stünden sie am falschen Platz, wo ihre Fähigkeiten nicht zur Geltung gelangen könnten.<sup>160</sup> Statt billiger Schmähschriften verlangt er Vorschläge, wie die Prälaten die vorhandenen Mißbräuche beseitigen könnten. Besonders notwendig hält *Danzer* eine bessere Ausbildung der Mönche, weil dadurch schließlich aller Müßiggang, unechte Religionsbegriffe, falsche Andachten und Frömmigkeit beseitigt werden könnten.<sup>161</sup>

1784 polemisierte *Franz Georg Uebelacker*,<sup>162</sup> der kurz zuvor aus dem Kloster Petershausen ausgetreten war, gegen die Orden, besonders die schwäbischen Reichsprälaten. In kräftigen Farben schildert er die geschichtliche Entwicklung: Aus Laienmönchen der frühen Zeit seien Halbbischöfe und Halbkönige, „mit Gold, Silber, Dienerschaft, Lackeyen, Mohren, Helleparadier, Beamten und Soldaten ausgerüstete hochwürdigste freye Blutrichter“ geworden.<sup>163</sup> Besonders ereifert er sich gegen die Trunksucht, die Schwelge-

<sup>154</sup> ebd., 44 f.

<sup>155</sup> ebd., 61; 64 f.

<sup>156</sup> ebd., 46–92.

<sup>157</sup> ebd., 101–106.

<sup>158</sup> Reflexionen, 7, 1783, 13–27.

<sup>159</sup> ebd., 28 ff.

<sup>160</sup> ebd., 6, 1783, 10 f.

<sup>161</sup> ebd., 7, 1783, 39.

<sup>162</sup> *Franz Georg Uebelacker*: geboren am 24. 6. 1742, 1761 Eintritt bei den Benediktinern in Petershausen. 1782 in Donaueschingen fürstl. Geistl. Rat, Studiendirektor, Bibliothekar und Historiograph, 1783 Ordensaustritt, 1785 Baudirektor in Singen. Danach hält er sich in Wien auf. (*Paul Motz*, Die Neubauten der ehemaligen Benediktiner- und Reichsabtei Petershausen bei Konstanz im 18. Jahrhundert, in: Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung 79, 1961, 26–51; 29 f., Anm. 11).

<sup>163</sup> Der von seinem Ursprunge an bis auf diese Stunde in seiner Blöße dargestellte Mönch, oder Frag: Was sind Prälaten? Antwort: Sie scheinen, was sie nicht sind, und sind, was sie nicht scheinen. Eine Anekdote zur alten und neuen Kirchengeschichte Deutschlands aus ächten Quellen gezogen unter Kaiser Josephs des Großen, Beschützers der Wahrheit, von *Johann Kleeraube*, gedruckt zu Pfaffenhausen 1784, 44 f.



reien, die Rivalitäten, die lasche Disziplin und die schwachen Äbte der Reichsabteien.<sup>164</sup> Nach Meinung Uebelackers widerstreitet die Pracht der Klöster (z. B. Ottobeuren), die Kanonen der Abtei Salem (bei Überlingen) und die Ehrsuchtigkeit der Prälaten, die ihren Ausdruck in ständigen Rang- und Zeremoniellstreitigkeiten findet, eindeutig den Intentionen der Ordensgründer.<sup>165</sup> Die wenigen talentierten Mönche behandelt man als Störenfriede und befördert sie nach Möglichkeit auf Exposituren oder in Frauenklöster. Ist dies nicht durchführbar, haben sie im Kloster viel zu leiden. Sie resignieren innerlich und tragen die Verpflichtungen, die aus ihren Gelübden erwachsen, nur mit Widerwillen und als Last.<sup>166</sup> Die Novizen erhalten eine schlechte Erziehung: Die Unfehlbarkeit des Papstes, die Verteidigung der klösterlichen Exemtione, Kasuistik und Aszetik geben den Unterrichtsstoff ab. Literatur aus Wien, Leipzig, Berlin oder Göttingen bekommen die jungen Leute dagegen nicht zu Gesicht.<sup>167</sup>

Kritisiert wurde Uebelacker durch den ebenfalls „aufgeklärten“ *Jakob Danzer*. Dieser wies die in vielem übertriebenen Anschuldigungen zurück, mußte aber wiederum Mißstände eingestehen; diese konnten nach seiner Meinung aber nicht durch „rasches Feuer“, sondern nur langsam durch die „Aufhellung des Verstandes“ in einer „gedeylichen Reformation“ beseitigt werden.<sup>168</sup>

Wohl einmalig im schwäbischen Raum ist die Tat eines Bad Waldseer Augustiner Chorherren. Er beantragte bei den österreichischen Behörden die Aufhebung seines Klosters. Diese erfolgte dann auch 1789.<sup>169</sup>

Der Kaisersheimer Zisterzienser *Guido Bröm*<sup>170</sup> wandte sich gegen die Übernahme der Pfarrseelsorge durch die Klöster: Schon der ständige Wechsel der Mönche auf den Pfarreien lasse nicht das nötige Einfühlungsvermögen aufkommen. Die falschen Religionsbegriffe und eine verfehlte Erziehung verursachen oft Haß und Zwietracht in den Gemeinden.<sup>171</sup> Bezeichnend ist, daß die vielen Nebensächlichkeiten der Religion, d. h. Wallfahrten, Gnadenbilder, Amulette und Skapuliere Erfindungen der Mönche sind.<sup>172</sup> Wie im

<sup>164</sup> ebd., 42–90.

<sup>166</sup> ebd., 69–82.

<sup>165</sup> ebd., 112–115.

<sup>167</sup> ebd., 138–144.

<sup>168</sup> Was sind Reichsprälaten und wie sind sie es worden? Aus der Geschichte beantwortet, 1785, 86 f. Die Antwort Uebelackers: Des Hrn. Abbé Uebelackers abgenöthigte Ehrenrettung oder Beantwortung der Mönchsbrochure: Was sind Reichsprälaten, und wie sind sie es worden? Leipzig 1785 (In den öffentlichen Bibliotheken der Bundesrepublik nicht nachweisbar).

<sup>169</sup> *StB Augsburg: Annalium sive Chronologia*, VII, 18 f.

<sup>170</sup> *Bröm Guido Franz Xaver*: geboren am 4. 4. 1761, 1776 Eintritt in das Kloster Kaisersheim, 1793 in den Diensten der Familie von Speth in Untermarchtal, 1797 bis zu seinem Tode nach 1810 Pfarrer in verschiedenen Gemeinden. (*Franz Karl Felder*, Gelehrten- und Schriftsteller-Lexikon der deutschen katholischen Geistlichkeit Bd. 1, Landshut 1817, 104–106).

<sup>171</sup> Parallele zwischen dem ächten Seelsorger und dem Mönche als Pfarrverweser. Ein Beleg zu des Hrn. Benedikt Statters wahrer und allein hinreichender Reformatiionsart des katholischen gesammten Priesterstandes, usw., 1792, 8 f.

<sup>172</sup> ebd., 57–63.



Kloster werden alle Übertretungen der Regel ständig mit genau festgelegten Strafen belegt; ebenso prägt die Strafpredigt die Seelsorge des Mönches. Furchterregende Sittenspiegel werden aufgestellt; so geht das Volk gezwungen zur Beicht. Ein Regularkleriker kann über solche Dinge nicht urteilen; er ist unfähig, das Volk zu erziehen.<sup>173</sup> Der Pfarrer einer Gemeinde sollte der aufgeklärteste Staatsbürger sein, als erster die landesherrlichen Gesetze erfüllen und sie den Mitbürgern begreiflich machen. Dies ist für einen Mönch nicht möglich.<sup>174</sup> Bröm empfiehlt deshalb, daß Bischöfe und Landesherren die Seelsorge durch die Klöster bis zur völligen Umgestaltung des Mönchtums streng überwachen.<sup>175</sup>

Beim 700jährigen Jubiläum des Klosters Zwiefalten warnte 1789 der Neresheimer Konventuale *Carl Nack*<sup>176</sup> realistisch und eindringlich davor, den drohenden Gefahren nur mit Hilfe Gottes entgegen zu wollen. Die „Erfahrung ist Zeuge, daß Gott zu Erhaltung der Klöster keine Wunder thut“. <sup>177</sup> Die Vorwürfe gegen das Mönchtum müßten von den Klöstern selbst aus der Welt geschaffen werden. Nack beklagt den großen Schaden, den ein „Trupp übelgesinnter, bössartiger Mönche“ oder ein einziger unfähiger Abt anrichten könne. In den Klöstern sollte eine Aufklärung Einzug halten, die nicht nur Schlechtes beseitigt, sondern etwas Besseres an dessen Stelle setzt.<sup>178</sup> „Nicht Abgründe sollen sie seyn – unsere Klöster, die unersättlich das Fett der Erde an sich ziehen, und den Reichtum des Staates verschlingen; sondern zu schönen wohlthätigen Quellen wollen wir sie machen, die das Wasser, welches sie nehmen, wiedergeben und darinn ihr Verdienst, ihre Ehre suchen, daß sie mit ihrem Segen auch andere glücklich machen.“<sup>179</sup>

Nach der Säkularisation zog auch der ehemalige Prämonstratenser aus Rot a. d. Rot (Kreis Biberach) und spätere Stuttgarter Hofprediger *Wilhelm Mercy*<sup>180</sup> eine Bilanz: Das Wohlfahrtswesen des Staates mache einen Großteil der Klöster überflüssig. Zudem hätten manche durch ihre prächtigen Paläste den öffentlichen Unwillen gereizt. Die Ordensleute teilte Mercy in zwei Gruppen ein. Die einen hatten sich der neuen Zeit geöffnet, aber zu spät erkannt, daß ihre Lebensart dem Evangelium nicht entspricht. Sie resignierten. Die anderen dagegen führten im Kloster ein gutgläubiges Leben.<sup>181</sup>

<sup>173</sup> ebd., 64–81.

<sup>174</sup> ebd., 95 f.

<sup>175</sup> ebd., 145 f.

<sup>176</sup> *Carl Nack*: geboren am 11. 11. 1751, Profeß am 28. 10. 1770, 1807 Pfarrer in Druisheim, 1821 Aufnahme ins Augsburger Domkapitel. Nack starb am 8. 7. 1828 (Lindner, Die Schriftsteller O.S.B. in Württemberg, in SM 6, 2, 1885, 20–27).

<sup>177</sup> Jubelfeier, 104.

<sup>178</sup> ebd., 104–109.

<sup>179</sup> ebd., 105.

<sup>180</sup> *Wilhelm Mercy*: geboren am 9. 2. 1753, 1770 Klostereintritt, 1787 Hofprediger in Stuttgart, 1788 Ordensaustritt, 1798 Pfarrer in Gruol (Hohenzollern). Mercy starb am 1. 7. 1825 (Sägmüller, Kirchliche Aufklärung, 135 ff.).

<sup>181</sup> *Wilhelm Mercy*, Über die aufgehobenen Klöster. Eine moralisch-religiöse Abhandlung, Tübingen 1808, 4–22.



Benedikt Baader aus Elchingen stellte im letzten Jahrzehnt vor der Säkularisation einen Zusammenhang zwischen dem in die Klöster eindringenden Zeitgeist und dem Schwinden der Disziplin her. 1792 beklagte er, daß der Freigeist sich einschleiche. Die Mönche brechen das Stillschweigen, beobachteten nur schlecht und recht die Klausur, vernachlässigten die geistlichen Übungen, lesen zuviel die Zeitung und suchten nur angenehme Ämter. Der „Spiritus Monastico-Benedictino“ sei im Schwinden begriffen; nur Gott allein könne da noch helfen.<sup>182</sup> Auch in den nächsten Jahren sah Baader noch keine Besserung.<sup>183</sup> 1797 erklärte er lapidar: Die Mönche stehen mit der Ordensdisziplin auf Kriegsfuß.<sup>184</sup> Zwei Jahre später stellte er resigniert fest, daß der „Klostergeist“ bei einigen Mönchen bereits völlig ausgefliegen sei.<sup>185</sup> Im Jahr 1800 war nichts mehr übrig geblieben als der gute Gottesdienst; Stillschweigen und Armut wurden in Elchingen nicht mehr beachtet.<sup>186</sup>

Fast um die gleiche Zeit, nämlich 1797, verwies der Roter Oberamtmann Kolb ausdrücklich auf die schlechte Disziplin in Schussenried, wo es sich der Subprior P. Salesius verbat, Prior eines solch undisziplinierten Klosters zu werden.<sup>187</sup> Aus anderen Gründen begrüßte es P. Nikolaus Remmele<sup>188</sup> aus Ochsenhausen nachträglich, daß sein Kloster aufgehoben worden war: „Ach mein Gott, wie leid wär' es mir, wenn ich wieder in dieses Gefängnis zurück müßte. Ja, der Grumbach [Krumbach, idyllischer Bach in Ochsenhausen] ist schön, aber erinnerst du dich noch daran, daß wir nur unter Aufsicht ausgehen konnten? Wie wohl ist's mir in Gottes freier Natur.“<sup>189</sup>

### 3. Klosteraustritte in der Aufklärung

Im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts nahm die Zahl der Ordensaustritte auffallend zu. Stellt man in Rechnung, welche Schwierigkeiten überwunden werden mußten, um eine Säkularisation zu erreichen, so verdient die Zahl Beachtung. Es war nicht leicht, den notwendigen Rekurs nach Rom überhaupt erst einzuleiten und von einem Landesherren den Tischtitel zu erhalten. Im Kloster selbst wurde der Austrittswillige meistens von der Gemeinschaft gemieden. Er wurde sorgfältig vor der Öffentlichkeit abgeschirmt; nicht selten kam er in Klosterhaft und war so kaum mehr fähig, seine Sache voranzutreiben. Dies erklärt auch, weshalb die meisten Gesuche

<sup>182</sup> StA Augsburg, Benedikt Baader, 2, 367.

<sup>183</sup> ebd., 3, 196.

<sup>184</sup> ebd., 4, 94.

<sup>185</sup> ebd., 4, 217.

<sup>186</sup> ebd., 4, 333.

<sup>187</sup> BOA Rottenburg, Konstanz, Kloster Schussenried: Säkularisation des P. Adrian Seeger aus Schussenried, Oberamtmann Kolb an den Dekan des Landkapitels am 12. 3. 1797.

<sup>188</sup> Nikolaus Remmele: geboren am 27. 10. 1773, Profeß 1792, gestorben am 23. 1. 1811 (Geisenhof, 211).

<sup>189</sup> Johann Baptist Pflug, Aus der Räuber- und Franzosenzeit Schwabens. Die Erinnerungen des schwäbischen Malers aus den Jahren 1780–1840. Neu herausgegeben von Max Zengerle. Weißenhorn 1968, 103.



von außerhalb, z. B. von Klosterpfarreien aus, eingereicht wurden. Noch wichtiger aber war die zunehmende Abneigung gegenüber dem „Monachismus“ in der Öffentlichkeit; auch stellten die landesherrlichen Reformmaßnahmen mit ihren Eingriffen in konstitutive Elemente der Ordensverfassungen die Unantastbarkeit, den sakrosankten Anspruch des Ordens insgesamt und jedem Mitglied gegenüber ganz allgemein in Frage und machten so manchem Mut, sein persönliches Schicksal selbst in die Hand zu nehmen und den Schritt in die viel zitierte „Freiheit“ zu wagen.

Wenn die Frage des Ordensaustrittes besprochen wird, muß auch das Problem der „Berufung“ zur Sprache kommen. Hinreichende Musikalität für das Chorsingen und gute Leistungen im Studium galten von seiten des Klosters als Aufnahmekriterien.<sup>190</sup> Die Klosterschulen dienten dazu, geeigneten Nachwuchs zu finden. Zahlreiche Mönche stammten aus Orten unter klösterlicher Herrschaft; hier hatten geeignete Kandidaten die Möglichkeit, eine Empfehlung zu erhalten. Von seiten der Eltern und Verwandten stand die soziale Sicherung der Kinder im Vordergrund. Dies wurde von den Kritikern der Orden bewußt herausgestellt.

Wenn man die Säkularisationen in den schwäbischen Klöstern betrachtet, kann man zwei Gruppen unterscheiden. Die eine verläßt das Kloster aus persönlicher Unzufriedenheit. Gegenüber früheren Zeiten haben sie jetzt eine größere Chance, ihr Ziel auf legalem Weg zu erreichen. Die andere Gruppe sind die Gebildeten, oft Fähigsten einer Abtei überhaupt. Sie werden zu den eigentlichen „Opfern“ der Aufklärung. Ihr Wissen, ihre Theologie und die daraus resultierende Kritik am herkömmlichen Mönchtum erlaubt es ihnen nicht mehr, das gewohnte Klosterleben weiter zu vollziehen.

Um mit Beispielen aus der ersten Gruppe zu beginnen: 1773 wurde *Simpert Holl* aus Elchingen entlassen.<sup>191</sup> Ein Jahr später verließ *Johann Nepomuk Schad* nach Streitigkeiten zwischen Abt und Konvent, bei denen er Anführer gewesen war und die nicht befriedigend gelöst werden konnten, Wettenhausen. Er ging nach Augsburg, erhielt bald darauf ein Benefizium in Bissingen (bei Dillingen) und starb 1776 als Pfarrer von Mörgen bei Kirchheim.<sup>192</sup> 1782 verließ die kranke Chorfrau *Maria Viktoria von Felsenberg*<sup>193</sup> auf Betreiben ihres Vaters mit Erlaubnis der Wiener Nuntiatur das Zisterziensnerinnenkloster Gutenzell, um in Wien von Ärzten behandelt zu werden. Die Äbtissin warf ihr vor, sie habe sich in ihrer Jugend schädliche „Weltgrundsätze“ angeeignet. Die Krankheit habe ihren Grund in einem unzufriedenen Geist. Dies sei um so gefährlicher, je dichter die Wurzeln der Unzufriedenheit wachsen und sich noch vervielfältigen. Als Maria Viktoria

<sup>190</sup> *StA Augsburg, Benedikt Baader*, 1, 32; *Jahrschrift* 6, 1830, 365.

<sup>191</sup> *BayHStA München, Abt. I. Kloster Elchingen, Litteralia* 20.

<sup>192</sup> *BOA Augsburg, Acta memorabilia*, 81 ff.

<sup>193</sup> *Maria Viktoria von Felsenberg*: geboren am 16. 1. 1750, Profeß am 26. Juli 1768, gestorben nach 1788 in Wien (*StA Ulm, Wagnersche Buchdruckerei* 5, Catalogus der Hochwürdig- und Wohl-Ehrwürdigen Frauen und Schwestern des Löblich-Adelichen Reichs-Stift und Gotteshaus Exempti Ordinis Cisterciensis Guetenzell).



1784 um die Entlassung aus dem Kloster bat, setzte sie Abt Xaverius<sup>194</sup> von Kaisersheim, der die Paternität über Gutenzell ausübte, unter Druck und warf ihr Untreue gegenüber Gott und Kloster vor. Ihre Furcht vor Schikanen in Gutenzell hielt er für leere Einbildung und Gewissensberuhigung. Abt Xaverius glaubte nicht, daß Maria Viktoria von Felsenberg mit einer solchen Entscheidung vor Gott bestehen könne.<sup>195</sup>

In den Jahren zwischen 1783 und 1785 kämpfte der Wiblinger Bruder *Basilius Bechler* um seine Entlassung. Er war auf Drängen seiner Mutter ins Kloster gegangen, die es als Vorsehung Gottes betrachtet hatte, daß ihr Kind am Vortag des Festes des hl. Benedikt zur Welt gekommen war. Mit allen Mitteln hatte sie dann versucht, ihren Sohn in einem Benediktinerkloster unterzubringen. Bechler mußte einen langen Kampf durchstehen, ehe er sein Ziel erreichen konnte. 1784 lehnte das Bischöfliche Ordinariat einen Antrag auf Nichtigkeit der Profes ab. Daraufhin wollte er Kaiser Joseph II. direkt bitten, ihn aus dem Kloster zu entlassen. Bechler dachte dabei an die vielen Klosteraufhebungen in Österreich. Abt Roman<sup>196</sup> von Wiblingen empfand dies aber als Provokation und sperrte den Bruder kurzerhand ein. Man gab ihm zu verstehen, der Kaiser habe keine entsprechende Vollmacht; Bechler soll sich vielmehr an Gott halten und in heroischer Überwindung den höllischen Versuchungen, die ihn bedrängen, widerstehen. Am 2. März 1784 konnte der Laienbruder nach Tübingen fliehen. Von dort aus betrieb er seine Sache beim Kaiser, der ihm am 20. August 1784 erlaubte, ein Gesuch um Dispens einzureichen, jedoch befahl, einstweilen nach Wiblingen zurückzukehren. Da Bechler dort mit Bestrafung rechnen mußte, wandte er sich erneut an den Kaiser mit der Bitte, die Entlassung außerhalb des Klosters abwarten zu dürfen. Dies wurde ihm am 15. Januar 1785 gestattet. Man verwies ihn auch nicht mehr nach Rom als der zuständigen kirchlichen Behörde, sondern an den Bischof von Konstanz.<sup>197</sup>

Bei zwei weiteren Fällen lagen ähnliche Gründe für ein Dispensgesuch vor: weil sie auf Drängen ihrer Eltern ins Kloster gegangen waren, beantragten 1788 in Weißenau<sup>198</sup> und 1795 in Isny<sup>199</sup> je ein Frater, ihre Profes für ungültig zu erklären.

<sup>194</sup> *Franciscus Xaverius Müller*: geboren am 6. 1. 1741, Profes am 28. 10. 1764, zum Abt gewählt am 23. 10. 1783. Abt Müller starb am 4. 12. 1817 (Lindner, *Monasticon*, 105, Nr. 44).

<sup>195</sup> *Gräfl. Törringsches Archiv Gutenzell*: Entlassung der Maria Viktoria von Felsenberg 1782–1788. Äbtissin an Ernst von Felsenberg am 2. 8. 1782; Abt Xaverius von Kaisersheim am 2. 9. 1784; Entlassung am 30. 8. 1784.

<sup>196</sup> *Roman Fehr*: geboren am 15. 7. 1728, Profes am 11. 11. 1746, zum Abt am 5. 7. 1768. Fehr resignierte am 19. 12. 1797 und starb bald darauf am 4. 11. 1798 (Lindner, *Die Schriftsteller O.S.B. in Württemberg*, in SM 5, 1, 1884, 104–106).

<sup>197</sup> *BOA Rottenburg, Konstanz, Kloster Wiblingen*: Entlassung des Basilus Bechler 1783–1785 (auf Einzelnachweise wird verzichtet).

<sup>198</sup> *BOA Rottenburg, Konstanz, Kloster Weißenau*: Nichtigkeitserklärung der Profes von Friedrich Hartmann, 1788.

<sup>199</sup> *BOA Rottenburg, Konstanz, Kloster Isny*: Nichtigkeitserklärung einer Profes 1795.



Etwas dramatischer verlief der Fall des P. *Franz Xaver Schmid* aus Weissenau. Dieser flüchtete am 22. November 1784 aus dem Kloster. Über Regensburg kam er nach Erlangen. Eine von Bamberg aus betriebene Rückführung in das Kloster mißlang. Der Flüchtige machte sich 1786 auf den Weg nach Rom, um dort persönlich seine Säkularisation zu betreiben.<sup>200</sup>

Ein anderer Prämonstratenser, P. *Meinrad Banhard*, trat 1796 aus dem Orden aus, nachdem man ihn von der Roggenburger Pfarrei Christertshofen (bei Krumbach/Bayern) abberufen hatte.<sup>201</sup> Bei dem Prämonstratenser *Adrian Seeger* aus Schussenried lagen ähnliche Voraussetzungen vor; nur war sein Fall mit großem Aufsehen verbunden. 1797 wurde er nach einem halben Jahr gegen den Willen der Gemeinde von der Pfarrei Eggmansried (Kreis Ravensburg) zurückberufen; er verweigerte seinem Abt den Gehorsam und kehrte nicht nach Schussenried zurück. Aus Furcht vor einer gewaltsamen Zurückführung flüchtete er zu einem Pfarrer in der Nachbarschaft, ohne aber sein Bemühen um eine Säkularisation aufzugeben. An diesem Fall entzündete sich übrigens ein Konflikt zwischen dem Kloster Schussenried und dem zuständigen Landkapitel Wurzach (Kreis Ravensburg). Abt Siard von Schussenried empörte sich darüber, daß das Landkapitel einen ungehorsamen Religiosen unterstützt hatte. Der Dekan des Kapitels hingegen zeigte kein Verständnis für die Abberufung des Paters. Typisch ist auch die Beurteilung durch Abt Bonaventura von Weißenau; er charakterisierte Seeger als einen Menschen, dem die Subordination lästig geworden und dem daraus Freiheitslüsternheit erwachsen sei. 1798 konnte der Pater schließlich seine Säkularisation durchsetzen.<sup>202</sup>

Etwas ruhiger verlief der Austritt einiger anderer Konventualen: So kehrte P. Gerard 1799 von einem Aufenthalt in Esslingen nicht mehr nach Kaisersheim zurück.<sup>203</sup> 1801 verließen *Alphons Vögele*<sup>204</sup> von Ochsenhausen<sup>205</sup> und *Augustin Rugel* von Isny<sup>206</sup> mit der Erlaubnis der kirchlichen Obrigkeit ihre Klöster.

Die zweite Gruppe, die wir eben unterschieden haben, weist bekannte Namen auf. Die meisten von ihnen hatten schon vor ihrem Austritt als

<sup>200</sup> BOA Rottenburg, Konstanz, Kloster Weißenau: Anfrage aus Konstanz wegen dem flüchtigen Pater 1786. Konstanz hatte erst 1786 durch Bamberg von der 1784 erfolgten Flucht erfahren. Das exemte Weißenau hatte keine Mitteilung an das Bischöfliche Ordinariat gemacht.

<sup>201</sup> BOA Augsburg, Res gestae Collegii Ursbergensi verfaßt von Grimo Kornmann, 20. 1. 1796.

<sup>202</sup> BOA Rottenburg, Konstanz, Kloster Schussenried: Säkularisation von P. Adrian Seeger, 1797–1798. Seeger erhielt das römische Reskript am 9. 5. 1798. Es war ausgestellt am 19. 2. 1798.

<sup>203</sup> BayHStA München, Kloster Kaisheim, Litteralia 143.

<sup>204</sup> Alphons Vögele: geboren am 30. 10. 1762, Profeß 1782, gestorben am 4. 6. 1816 als Pfarrer in Immenried (Kreis Ravensburg), (Geisenhof, 212).

<sup>205</sup> BOA Rottenburg, Konstanz, Kloster Ochsenhausen: Säkularisation von Alphons Vögele, 1801.

<sup>206</sup> BOA Rottenburg, Konstanz, Kloster Isny: Säkularisation des Augustin Rugel, 1801 (Dekret am 21. 10. 1801).



Mönche die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit erregt. 1783 verließ *Georg Uebelacker* das Kloster Petershausen;<sup>207</sup> sein Abt ließ ihn nur ungern ziehen.<sup>208</sup> Der bekannte Pädagoge *Beda Pracher*<sup>209</sup> kehrte 1786 dem Kloster Neresheim den Rücken.<sup>210</sup> *Georg Vogler* aus Schussenried übernahm 1789 die Stelle des Hofpredigers in Buchau (Kreis Biberach) und wurde dort 1796 Großkanonikus.<sup>211</sup> Im vorausgegangenen Jahr hatte ein anderer Hofprediger in Stuttgart, *Ulrich Mayr* aus Kaisersheim, seine Säkularisation erreicht.<sup>212</sup> *Wilhelm Mercy* aus Rot a. d. Rot, der am 30. März 1787 nach Stuttgart gekommen war und im folgenden Jahr seinen Urlaub im Heimatkloster verbrachte,<sup>213</sup> wurde dort so schlecht behandelt, so daß er ebenfalls den Ordensaustritt anstrebte, was ihm noch im gleichen Jahr gelang.<sup>214</sup> 1791 erwirkte der Stuttgarter Hofprediger *Benedikt Maria Werkmeister* in Rom seine Säkularisation.<sup>215</sup> Der in Salzburg entlassene und dort bereits „weltlich“ lebende Professor *Jakob Danzer* aus Isny verließ 1793 den Benediktinerorden.<sup>216</sup> Ein Jahr später zog *Guido Bröm* (Kaisersheim) seinen Ordenshabit aus.<sup>217</sup> Ungefähr 1795 ließ sich ein anderer Stuttgarter Hofprediger, *Joseph Ludwig Albrecht*<sup>218</sup> vom Prämonstratenserkloster Ursberg (Kreis Krumbach), säkularisieren. Im gleichen Jahr erhielt er von Graf Fugger von Dietenheim (Alb-Donau-Kreis) die Pfarrei Regglisweiler (Alb-Donau-Kreis).<sup>219</sup> Schließlich hatten alle Hofprediger in Stuttgart außer P. *Firmin Bleibinhaus*<sup>220</sup> aus der Zisterzienserabtei Salem ihre Ordensverbindungen gelöst.

<sup>207</sup> Motz, Die Neubauten, 29 f., Anm. 11.

<sup>208</sup> Briefe und Akten, 63.

<sup>209</sup> *Beda Pracher*: geboren am 24. 6. 1750, Profeß 28. 10. 1770, 1786 Ordensaustritt, 1786–1790 Pfarrer in Drackenstein, 1809 Pfarrer in Stockach/Baden, 1810 Pfarrer in Schörzingen (Ebingen). Er starb am 25. 7. 1819 (*Paulus Weißenberger*, Die Abtei Neresheim und ihre Beziehungen zum Normalschulwesen im St. Galler Land zu Ende des 18. Jahrhunderts, in ZSKG 57, 1963, 143–164; 284–302; 147–149).

<sup>210</sup> ebd., 148.

<sup>211</sup> Kasper, Das Reichsstift Schussenried, 301.

<sup>212</sup> Sägmüller, Die kirchliche Aufklärung, 135 ff.

<sup>213</sup> Baier, Die Briefe, 109.

<sup>214</sup> ebd., 103; 109.

<sup>215</sup> Jahrschrift 6, 1830, 539 f.

<sup>216</sup> BOA Rottenburg, Konstanz, Kloster Isny: Säkularisation von Jakob Danzer, 1793.

<sup>217</sup> Das gelehrte Deutschland oder Lexikon der jetzt lebenden Teutschen Schriftsteller. Angefangen von Georg Christoph Homberger, fortgesetzt von Johann Georg Meusel. 11, 1805, 106.

<sup>218</sup> *Joseph Ludwig Albrecht*: geboren am 12. 9. 1755, 1791 Hofprediger in Stuttgart, 1795 Pfarrer in Regglisweiler, nach 1800 Pfarrer in Edelried bei Augsburg, 1810 Stadtpfarrer zu St. Georgen und später in St. Ulrich in Augsburg; er starb am 3. 3. 1814 (Jahrschrift 6, 1830, 544 f.).

<sup>219</sup> ebd., 545.

<sup>220</sup> *Firmin Bleibinhaus*: 1785 Hofprediger in Stuttgart, 1796 Beichtvater im Kloster Rothenmünster. Er starb im Januar 1797 (Sägmüller, Die kirchliche Aufklärung, 127 f.).



*Schluß*

In einem Überblick sollten die „geistigen“ Auseinandersetzungen, in denen sich die schwäbischen Klöster in den letzten 50 Jahren ihres Bestehens befanden, aufgezeigt werden. Neben einer breiten Ablehnung, der Aufklärung, die sich durch die politischen Folgen der Französischen Revolution noch verstärkte, stehen Einzelpersönlichkeiten, die Ideen und Argumentation anerkannten und dadurch in Widerspruch zu ihrem monastischen Leben gerieten. Die Geringschätzung des Ordenslebens und eine rigorose Ablehnung des „Monachismus“ im 18. Jahrhundert hat bei vielen Ordensleuten eine nachhaltige Wirkung hinterlassen. Ihr Leben wurde von außen und von innen in Frage gestellt. Die „lauten“ Kritiker verließen ihre Klöster. Dies ist nicht allein mit persönlicher Unzufriedenheit oder dem Schwinden der mönchischen Gesinnung zu erklären. Die radikale Infragestellung geschichtlich entwickelter Ordensideale ließ ihnen keine andere Wahl.

Gab es eine Krise des Mönchtums? In einem Beitrag zum neuen Band der *Germania Benedictina* wurde die begründete Vermutung geäußert, daß eine solche Krise durch die Säkularisation (auch in der späteren Geschichtsschreibung) überdeckt wurde und so nicht mehr offen zum Ausbruch kommen konnte.<sup>221</sup> In der Tat war der Widerstand gegen die aufgezwungene Säkularisierung gering. In diesem Zusammenhang darf nicht übersehen werden, daß die Klöster wichtige soziale Versorgungsinstitute waren. Die Frage einer wirklichen „Berufung“ stand dabei auf einem anderen Blatt. Die vielen Austritte deuten dies an. Zumindest sie können als Anzeichen einer Krise gewertet werden.

<sup>221</sup> Rudolf Reinhardt, Art.: Isny, in: *Germania Benedictina*, Band V: Baden-Württemberg. Augsburg 1975, 320–330, 323.



# KRITISCHE MISCELLEN

## Die Synode von Antiochien 324/25 und ihr Symbol

Von Luise Abramowski

### I.

Um die Übersetzung des Bekenntnisses von 324/5 aus der deutschen Fassung von Kellys Symbolbuch<sup>1</sup> für Unterrichtszwecke benutzen zu können, überprüfte ich sie an Schwartzens griechischer Rückübersetzung und beides am syrischen Text,<sup>2</sup> der uns das Bekenntnis überliefert hat. Dabei ergaben sich erstens die Notwendigkeit, die deutsche Übersetzung terminologisch und syntaktisch schärfer zu fassen, zweitens einige Änderungsvorschläge bzw. Korrekturen an der hervorragenden Retroversion von Schwartz und drittens eine kleine Verbesserung des Syrischen. Ich beginne mit dem zweiten Punkt, der den dritten impliziert.

Am kurzen ersten Artikel des Bekenntnisses fällt bekanntlich die wörtliche Übereinstimmung mit dem Bekenntnis des Arius auf, das dieser zusammen mit Gesinnungsgenossen an seinen Bischof Alexander von Alexandrien richtete<sup>3</sup>:

Urk. 18 (= *Ant.*) p. 38, 15 (cf. Urk. 14 = *Alex.* p. 27, 1 f.) ἀτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον<sup>4</sup> = Urk. 6 (= Arius) p. 12, 6; *Ant.* p. 38, 16 δίκαιον,

<sup>1</sup> J. N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 1972. Das Bekenntnis p. 209 f.

<sup>2</sup> Für beides benutze ich den Paralleldruck bei H. G. Opitz, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites*, Berlin 1934, p. 38–40 (in Urkunde 18).

<sup>3</sup> Opitz, Urkunde 6 (p. 12 f.).

<sup>4</sup> Ein längst traditionelles Hendiadyoin unter den negativen Gottesprädikaten: Theophilus von Antiochien, *Ad Autolycom* II 4, wo auch die positive Form auftritt – für den gewordenen Kosmos; eine Fundgrube für negative Gottesprädikate ist *ibid.* I 3 (ἀναρχος z. B.). Wieviel Inspiration hat Arius für sein Thalia-Stück über den Vater und den Sohn (bei Athanasius, *De synodis* 15; G. Berdy, S. Lucien d'Antioche, Paris 1936, 256 f.) aus dem monotheistischen sibyllianischen Orakel geschöpft, das in seiner umfangreichsten Gestalt von Theophilus II, 36 mitgeteilt wird? – Die mittelpatonische Vorgeschichte der arianischen Problematik bei F. Ricken, *Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus, Theologie und Philosophie* 44 (1969) p. 321–341. Um die Gesamtsicht von der Vorgeschichte der arianischen Theologie zu gewinnen, muß dieser Aufsatz mit Simonetti (s. u. n. 30) zusammengearbeitet werden.



ἀγαθόν – Arius p. 12, 6 δίκαιον καὶ ἀγαθόν; *Ant.* p. 38, 16 f. (cf. Alex. p. 27, 3) νόμον καὶ προφητῶν καὶ τῆς καινῆς διαθήκης κύριον – Arius p. 12, 6 f. νόμον καὶ προφητῶν καὶ καινῆς διαθήκης θεόν.

Das legt es nahe, auch *Ant.* p. 38, 15 f. προνοητὴν καὶ ἡγεμόνα τοῦ πάντος analog zum Arius-Bekenntnis zu formulieren, wo es p. 12, 5 f. heißt: πάντων . . . διοικητὴν, οἰκονόμον. Diese griechischen Vokabeln passen auf das syrische *yāṣophā wamdabbrānā dkul* (p. 38, 12) genauso gut wie die von Schwartz gewählten.

Da man kaum annehmen wird, daß die Verfasser des Schreibens von Antiochien mit Übernahme dieser Ausdrücke dem Arius entgegenkommen wollten, hat man in ihnen vielmehr den Beleg für die Übereinstimmung und wörtliche Übernahme zu suchen, auf die sich Arius gegenüber Alexander be ruft: „Dies ist der Glaube, . . . den wir auch von dir gelernt haben, seliger Vater“ (p. 12, 3), d. h. Arius hat jene Kola, die in *Ant.* wieder auftauchen, seinerseits bereits von Alexander übernommen. Das Bekenntnis von Antiochien wird dadurch noch „alexandrinischer“ im doppelten Sinn des Wortes, als es ohnehin schon ist.

*Ant.* p. 38, 18 ποιητόν ist besser ποίημα; das Syrische hat das nomen *°bādā*, und dem Sprachgebrauch des Arius entspricht es auch. Das gleiche gilt für p. 39, 17 ποιητόν.

Im Bibelzitat p. 38, 20 ἐπιγινώσκει sollte ἔγνω stehen (drei Wörter vorher schreibt Schwartz das auf eben dieses Zitat anspielende Wort richtig ἔγνω); ἐπιγινώσκει steht zwar in unserm kritischen Text von Mt. 11, 27, aber Alexander zitiert in Urk. 14 (p. 23, 12) den Text in der Form ἔγνω,<sup>5</sup> darin dem Origenes folgend (cf. den Apparat zum Nestle-Text des NT).

Bei einer ersten Betrachtung von *Ant.* hält man mit Schwartz εἰκὼν für den Zentralbegriff des Bekenntnisses für die Relation Sohn-Vater (die eigentliche theologische Bemühung kreist jedoch um einen anderen Begriff, s. u.). In der griechischen Retroversion erscheint εἰκὼν dreimal: p. 39, 1. 9; 40, 1. Damit gibt Schwartz zwei syrische Vokabeln wieder: *šalmā* an der ersten und dritten Stelle (syrisch p. 39, 1; 40, 2) und *yūqnā* an der zweiten (syrisch p. 39, 8). *yūqnā* ist nichts anderes als das Lehnwort εἰκὼν; *šalmā* kann ebenfalls für εἰκὼν stehen, so Gen. 1, 27. Der Wechsel der Wörter wäre dann nichts weiter als stilistische Wendigkeit des syrischen Übersetzers. Andererseits kann man der Pešitta von Hebr. 1, 3 entnehmen, daß *šalmā* auch

<sup>5</sup> Urkunde 14 ist überhaupt der wichtigste Vergleichstext. *Ant.* ist aber nicht eine „Paraphrase“ von Urkunde 14, wie Schwartz behauptet (Die Dokumente des Ariannischen Streits bis 325, NGG, phil. hist. Kl. 1905, p. 288 = Ges. Schriften III, p. 154; zitiert von Kelly p. 210 n. 15), sondern eine Zusammenfassung; der „grundlegende Begriff“ ist nicht εἰκὼν ἀπαράλλακτος (ibid.), sondern bloß εἰκὼν, wogegen das charakteristische Adjektiv sich allerdings in Urk. 14 findet. Schwartz hat in diesen beiden Hinsichten und nur für den Augenblick die beiden Texte miteinander verwechselt. – Auf irgendeinem Wege, den ich nicht nachgegangen bin, hat sich Schwartzens Behauptung, ἀπαράλλ. stünde in *Ant.*, in der deutschen Übersetzung von *Ant.* bei Kelly p. 209, 13.26 niedergeschlagen: an diesen beiden Stellen wird „Abbild“ um das Adjektiv „genau“ bereichert; man hätte es wenigstens in Klammern setzen müssen.



χαρακτήρ übersetzen kann. Bei Alexander (s. Urk. 14) spielen *χαρακτήρ* und *ἀπαύγασμα* aus Hebr. 1, 3 eine ebenso wichtige Rolle wie *εἰκὼν* (aus 2. Kor. 4, 4 und Kol. 1, 15).<sup>6</sup> Man sollte daher für *Ant.* p. 39, 1 und 40, 1 *χαρακτήρ* für *εἰκὼν* erwägen.<sup>7</sup> An der ersten Stelle gibt das einen sehr guten Sinn: „nur ihn allein haben wir aus den heiligen Schriften als *χαρακτήρ* (zu bezeichnen) gelernt“ – im NT heißt nur der Sohn so.

Die Schwartzische Parenthese *Ant.* p. 39, 2 – *ὁῦλον οὗτως ὡς ἂν παρὰ τοῦ πατρὸς* – macht nicht nur mir Schwierigkeiten, wie man an der deutschen Fassung bei Kelly sehen kann. Die entsprechenden vier Wörter des syrischen Textes (p. 39, 2) heißen m. E. *ὡς τὸ ἕκ τοῦ πατρὸς* *σημάντεον* oder so ähnlich: „nicht ungezeugt, wie das ‚aus dem Vater‘ (cf. p. 38, 18; 39, 8!) erkennen läßt“.

*Ant.* p. 39, 6 „nicht καθ’ ὁμοίωσιν ἢ φύσιν ἢ μῆξιν mit alledem, was durch ihn wurde“: hier erfordert der Sinn und die Konstruktion, daß *φύσις* im Genitiv steht, was wiederum *ὁμοιότης* präferabel macht: „nicht καθ’

<sup>6</sup> An diesen beiden Stellen sagt Pešitta *dmuthā* für *εἰκὼν*, was sonst auch *μορφή* wiedergeben kann. – LXX Sap. 7, 25 f., woher *ἀπαύγασμα* in Hebr. 1, 3 stammt, bietet als Parallelbegriff *εἰκὼν* und nicht *χαρακτήρ*.

<sup>7</sup> *εἰκὼν* und *χαρακτήρ* nebeneinander auch im Glaubensbekenntnis des Gregor Thaumaturgos, A. und L. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, Breslau 1897<sup>8</sup>, § 185, p. 253–255. Die Terminologie ist ganz origenisch. Über die ältere Diskussion der Echtheit s. Hahns Apparat. H. Crouzel tritt in seiner Einleitung zum Thaumaturgos-Band der Sources Chrétiennes (148, 1969, p. 28) für die Echtheit ein, oder vielmehr er betrachtet sie als selbstverständlich auf die Autorität Casparis hin. Die Inkarnation sei nicht erwähnt, die subordinatianischen Tendenzen des Origenes würden ausgeglichen. – Mir scheint mehreres an der Formel und ihrer Geschichte bedenklich. Die Art, wie Gregor von Nyssa an die Formel gekommen ist und sie uns überliefert (in einer Vita des Thaumaturgos), scheint mir nicht ohne Propagandaabsichten zu sein; man kann sich an die kirchenpolitisch so passende Auffindung von Märtyrergebeinen durch Ambrosius erinnern fühlen. Am verdächtigsten ist mir die „symmetrische“ Behandlung des Heiligen Geistes, ich kann das schlecht in einem Bekenntnis des dritten Jahrhunderts unterbringen. *Ant.* und Nicänum führen bei aller Verschiedenheit vor, wie unbefangene „unsymmetrisch“ der dritte Artikel noch in der ersten Phase des trinitarischen Streites formuliert bzw. aus den *regulae fidei* übernommen wurde. Aber auf der Reflexion über die Stellung des Geistes in der Trinität wie auf der Gleichgewichtigkeit der Trinität usw. liegt der Akzent des Bekenntnisses. Was hier korrigiert wird, ist nicht nur die Subordination des Logos unter den Vater, sondern auch und erst recht die Subordination des Geistes unter den Logos bei Origenes. Ich sehe in dem Bekenntnis eine Produktion Gregors selbst im Interesse der Durchsetzung der Gottheit des Geistes, die ihm ein lebhaftes Anliegen war. Nur diese Tendenz verrät ihn, Gregor ist ja ein solcher Kenner des Origenes, daß ihm ein anachronistischer Mißgriff im Vokabular nicht passieren konnte. Mein Studienkollege Martin Tetz macht mich mit strafend erhobenen Zeigefinger auf die Abhängigkeiten aufmerksam, die sich zwischen verschiedenen Theologen des 4. Jhdts. und dem Bekenntnis des Thaumaturgos feststellen lassen, jüngst dargelegt von H. Dehnbard, Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin (PTS 3) Berlin 1964, 19–32, und von M. Tetz, Markellianer und Athanasius von Alexandrien, in ZNW 64, 1973, 75–121 (zu Greg. Thaum. 79–82, 93, 97–99, 105–107, 113). Diese Beziehungen sind keineswegs zu leugnen, sie lassen sich aber auch anders als in der traditionellen Richtung interpretieren. Ich hoffe, auf das Problem bald zurückkommen zu können.



ὁμοιότητα τῆς φύσεως ἢ μῆξιν mit alledem . . .“ Die Schwartzischen ἢ geben eine syrische Reihung durch „und“ wieder; präfigiertes *w* (= „und“) und das präfigierte Genitivzeichen *d* werden in der Schreibung leicht verwechselt. Statt syr. 39, 6 *puchāmā wakyānā*<sup>8</sup> sollte man also lesen *puchāmā dakyānā*. Da Alexander die Vokabel *ἐμφέρεια* sehr schätzt (Urk. 14 p. 25, 24; 27, 16; 28, 5; *ἐμφερῆ* p. 27, 14) kann man sie vielleicht für *ὁμοιότης* einsetzen.

*Ant.* 39, 11 *σαρκωθείς* muß korrigiert werden in *σῶμα πορέσας*, erstens sagt der syrische Text das (Nau hat die richtige Übersetzung<sup>9</sup>); das ist kein Syriazismus, wie Schwartz vorauszusetzen scheint, denn zweitens erscheint der Ausdruck bei Alexander (Urk. 14 p. 28, 15). Auch p. 39, 15 *ἐν σαρκί* muß heißen *ἐν σώματι* („Fleisch“ dagegen richtig für syr. p. 39, 9; 38, 10). p. 39, 16 *νομίζουσιν* ist wörtlich *πιστεύουσιν*.

Korrigiert sieht die deutsche Fassung des Bekenntnisses bei Kelly so aus: [I] (Der schriftgemäße Glaube ist dieser<sup>10</sup>;) „Zu glauben an einen Gott, Vater, Allmächtigen, unbegreiflich, unwandelbar und unveränderlich, Regent und Verwalter des Alls, gerecht, gut, Schöpfer Himmels und der Erden und alles dessen was in ihnen (ist), Herr des Gesetzes und der Propheten und des neuen Bundes;

[IIa] und an einen Herrn Jesus Christus, eingeborenen Sohn, geboren nicht aus dem Nichtseienden, sondern aus dem Vater, nicht als Geschaffenes, sondern recht eigentlich<sup>11</sup> als ein Gezeugtes, gezeugt aber unsagbar und unaussprechlich, weil nur der Vater, der zeugte, und der Sohn, der gezeugt wurde, erkennt, „denn niemand erkennt den Vater als der Sohn, oder den Sohn als der Vater“, (der Sohn) der immer ist und nicht vorher nicht war. Denn wir haben aus den heiligen Schriften gelernt, daß er allein *χαρακτήρ* ist; nicht ungezeugt – wie das ‚aus dem Vater‘ erkennen läßt; nicht durch Einsetzung, – denn das zu sagen ist gottlos und blasphemisch; sondern die Schriften bezeichnen den Sohn recht eigentlich und wahrhaftig als gezeugt, so daß auch wir glauben, daß er unwandelbar und unveränderlich sei;<sup>12</sup> nicht aber, daß er durch Willen oder Einsetzung gezeugt ward oder zustandekam,<sup>13</sup> – womit klar wäre, daß er aus dem Nichtseienden wäre; sondern (so) wie es sich ziemte, daß er geboren würde. Und – dies ist ungesetzlich zu denken – nicht gemäß einer Ähnlichkeit der Natur oder einer Vermischung mit alledem, was durch ihn wurde, sondern da es alles Verstehen oder Begreifen oder Denken übersteigt, bekennen wir ihn als Gezeugten aus dem ungezeugten Vater, Gott Logos, wahres Licht, Gerechtigkeit, Jesus Christus,

<sup>8</sup> Die Ausgabe von F. Nau, *Littérature canonique syriaque inédit*, *Revue de l'orient chrétien* 14 (1909) p. 22, 2, bietet ebenfalls *wakyānā*.

<sup>9</sup> I. c. p. 15, 15 f.

<sup>10</sup> cf. p. 38, 12–14.

<sup>11</sup> *κατὰ* = „sensu stricto“ soll *γέννημα* aus der Synonymität mit *κτίσμα* lösen, wie sie Arius in seinem Bekenntnis herstellt, wobei er aber doch beides als auf den Sohn bezogen in einem besonderen Sinn verstehen möchte.

<sup>12</sup> cf. Arius.

<sup>13</sup> Wörtlich: „wurde“; „Werden“ als Gegensatz zu „Sein“.



Herr des Alls und Erlöser. *εἰκόν* ist er nicht des Willens und auch nicht von etwas anderem, sondern der väterlichen Hypostase selbst.

[IIb] Dieser Sohn, der Gott Logos, wurde auch im Fleisch von der Gottesgebärerin Maria geboren und nahm einen Leib an und litt und starb und stand auf von den Toten und wurde aufgenommen in den Himmel, sitzt aber zur Rechten der Höchsten Majestät und wird kommen zu richten die Lebendigen und die Toten.

[III] Ferner wie an unsern Erlöser, so lehren uns die heiligen Schriften auch an den einen Geist zu glauben, eine katholische Kirche, Auferstehung der Toten und ein Gericht der Vergeltung nach dem, was einer im Leibe getan hat, sei es gut oder schlecht.

[IV] Wir verurteilen jene, die den Sohn Gottes nennen und glauben und verkünden als Geschöpf oder Gewordenes oder Gemachtes und nicht als wahrhaftig Gezeugtes oder (verkünden), daß er einmal nicht war – wir glauben nämlich, daß er war und ist und Licht ist –; mit jenen aber auch die, die meinen, durch seine eigene Willensentscheidung sei er unveränderlich, wie auch die, die seine Geburt aus dem Nichtseienden ableiten und (sagen), er sei nicht wie der Vater von Natur unveränderlich. Als *χαρακτήρ* des Vaters nämlich, wie in allen anderen Dingen, so besonders auch hierin, wird unser Erlöser verkündigt.“

Das Bekenntnis erhält, wie man sieht, seine Unförmigkeit und Unübersichtlichkeit durch Artikel IIa, der in immer neuen Anläufen versucht, *γεννᾶν* zu bestimmen. Dies ist das theologische Hauptanliegen, und das angesichts der arianischen Synonymisierung von *κτλζειν* und *γεννᾶν* mit Recht. Die weitgehend negativen Definitionen von *γέννημα* durch Arius in Urk. 6 auf dem Wege des Ausschlusses machen klar, daß dem Arius der Gedanke des Zeugens zu naturhaft war und daß ein Hervorgehen aus Gott, das sowohl des „Erstgeborenen der Schöpfung“ wie seines Vaters würdig wäre, nur durch das göttliche Handeln par excellence, die Schöpfung, richtig interpretiert würde. Von der Notwendigkeit, das Gezeugtsein aus Gott angemessen so auszusagen, wie es sich der göttlichen Sphäre geziemt, ist auch Alexander durchdrungen, daher der in *Ant.* mehrfach wiederholte Gedanke, den wir auch sonst bei Alexander finden, daß man sich hier im Bereich des Unerforschlichen und Unausprechlichen bewege (d. h. nicht im Bereich des Naturgemäßen). Die Geburt aus dem Vater wird sozusagen absolut genommen, an sich, „im eigentlichen Sinn“ – ein Akt, göttlicher noch als die Schöpfung. Es bleibt jedoch der Eindruck von theologischer Hilflosigkeit. Ist er vielleicht im theologischen System begründet? Es scheint mir symptomatisch, daß der den Rahmen bildende origeneische Abbildgedanke so wenig zur Präzision beitragen kann, daß er vielmehr selber in jedem der drei Fälle inhaltlich bestimmt werden muß.

## II.

Neuerdings wird es wieder Mode, die dem Nicänum vorausgehende antianianische Synode von Antiochien für nicht vorhanden zu erklären. So



Baus<sup>14</sup> unter Berufung auf Ortiz de Urbina;<sup>15</sup> aber bei Urbina kann ich keine andere Begründung finden als jene, von Schwartz schon vor 70 Jahren mit berechtigtem Hohn überschüttete, der antiochenische Synodalbrief sei „nur syrisch“ überliefert (was sich beiläufig aus dem Munde eines Spezialisten des Syrischen sehr befremdlich ausnimmt) und ferner: eine Versammlung in Antiochien hätte dem Ossius von Cordoba eine mühsame Landreise statt einer raschen Seereise zwischen Kleinasien und Ägypten zugemutet. Solange man aber nicht zeigen kann, daß Ossius sich zu keinem in Frage kommenden Termin in Antiochien habe aufhalten können, weil er belegbar woanders gewesen sei, lassen mich die Strapazen des spanischen Bischofs bei einer Überlandreise völlig kalt, zumal er ja sicher mit kaiserlicher Post reiste, also auf die rascheste Weise.

Das Mißtrauen gegenüber der Überlieferung des Briefes erscheint auch bei Holland,<sup>16</sup> der im übrigen versucht, von der Person und Theologie Eusebs her die Unhaltbarkeit der historischen Nachrichten des Briefes zu behaupten. Freilich stellt er sich nicht der sich daraus doch ergebenden Aufgabe, Ursprung und Absicht des Schriftstücks anders zu erklären. Was die Basis der hsl. Überlieferung betrifft, so hat sie sich durch Nau<sup>17</sup> und Chadwick<sup>18</sup> verbreitert, so daß der antiochenische Synodalbrief (= *ep. Ant.*) jetzt durch drei Hss. vertreten ist: durch den von Schwartz, Schultheß<sup>19</sup> und Nau benutzten Paris. syr. 62, den Vat. *Borg.* syr. 148, den Nau beisteuerte, und den von Chadwick beigebrachten Mingana syr. 8. Nau gab leider nichts über den sonstigen Inhalt der vatikanischen Hs. bekannt und bezeichnete sie noch dazu ungenügend, nämlich als Vat. syr. 148,<sup>20</sup> was bei Chadwick vertrauens-

<sup>14</sup> K. Baus im Handbuch der Kirchengeschichte (hsg. Jedin) II, 1, Freiburg 1973, p. 23 n. 36. – J. R. Nyman, The Synod of Antioch (324–325) and the Council of Nicaea, TU 79, 1961, p. 483–489, von Baus in der Anmerkung erwähnt, ist nicht etwa ein Bestreiter der antiochenischen Synode, sondern faßt die Argumente von Schwartz und Chadwick (s. u. n. 18) zusammen und macht Vorschläge, wie man sich den chronologischen Ablauf der Ereignisse vor Nicäa vorstellen könnte.

<sup>15</sup> I. Ortiz de Urbina, Nizäa und Konstantinopel, Mainz 1964, p. 29. 45 f.

<sup>16</sup> D. L. Holland, Die Synode von Antiochien (324/5) und ihre Bedeutung für Eusebius von Caesarea und das Konzil von Nizäa, ZKG 81 (1970) p. 163–181. Die betreffende Äußerung p. 176 n. 52; man kann aus ihr fast den Eindruck gewinnen, eine Hs. des Brit. Mus. sei als Überlieferungsträger mehr wert als eine aus der Bibl. Nat. Die Mitteilung über das Vorkommen von Konstantins Verlegungsbrief ist nicht vollständig, nach dem damaligen Wissensstand ist add. 14526 hinzuzufügen.

<sup>17</sup> s. o. n. 8.

<sup>18</sup> H. Chadwick, Ossius of Cordova and the presidency of the Council of Antioch, 325, Journ. of Theol. Stud., NS 9 (1958) p. 292–304. Chadwick gelang der erfreuliche Fund, mit dem die ältere Konjektur glänzend bestätigt wurde, die im ersten Namen der antiochenischen Bischofsliste Ossius (Hosius) erkennen wollte.

<sup>19</sup> F. Schultheß, Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon, AGG, phil. hist. Kl., NF 10, 2, 1908.

<sup>20</sup> Ich merke an, daß Nau eine Zeile Lemma des Syrischen in seiner Übersetzung nicht reproduziert, nämlich p. 16, zweite Zeile von unten, sie hätte auf das p. 12 über setzte Lemma zu folgen: „Prologue du concile.“ – In seiner Einleitung zu *ep. Ant.* gibt Nau p. 5 f. eine Übersetzung von Konstantins Verlegungsbrief; p. 6, 6



voll wiederholt wird. Erst nach zeitraubender vergeblicher Suche in Assemanis Katalog konnte ich mit Hilfe von Baumstarks umfassenden Angaben<sup>21</sup> feststellen, daß Naus Hs. in den Fundus Museo Borgiano gehört. Die schematisierte Übersicht bei Schultheß<sup>22</sup> über den Inhalt der verschiedenen Kanonsammlungen wäre um diese beiden Hss. zu erweitern. Schultheßens Stemma<sup>23</sup> würde sich komplizieren, denn die Relation von Paris. 62, Ming. 8 und Borg. 148 wäre an Hand der Angaben bei Schultheß, Scher<sup>24</sup> und Chadwick bzw. Mingana, also ohne Einsicht in die Hss. selbst und daher nur vorläufig, folgendermaßen zu bestimmen. Ming. 8 (Vorlage 10. Jhd.) bietet die Kanonsammlung dieses Typs ohne Vorbau; Borg. 148 geht, was den *Vorbau* der Apostolischen Konstitutionen betrifft, mit Schultheßens Gruppe BCD (add. 14526. 12155. Vat. 127); wogegen E (Paris. 62) „bekanntlich ein Vertreter des sog. syr. Oktateuchs“ ist.<sup>25</sup>

Die historische Notiz am Ende von *ep. Ant.* läßt darauf schließen, daß der Brief ursprünglich in eine Aktensammlung zum Konzil von Nicäa mit verbindendem historischen Text gehört haben muß. Ich bin davon überzeugt, daß in einer solchen Sammlung *ep. Ant.* und der Brief Kaiser Konstantins über die Verlegung der Synode von Ancyra nach Nicäa (= *Konst.*) dicht beieinander standen; aber zum Zeitpunkt der Einfügung von *ep. Ant.* in die Kanonsammlung (die ja mit Schultheßens Hss. A = add. 14528 und B gemeinsam hat, daß *Konst.* sich in ihrem Eingangsteil befindet<sup>26</sup>) kann das nicht mehr der Fall gewesen sein, sonst wäre nicht die falsche Einordnung erfolgt (bei den 25 antiochenischen Kanones, die als von der Kirchweihsynode verabschiedet gelten.<sup>27</sup> Bemerkenswert ist, mit welcher Sorgfalt die Einschaltung vorgenommen wurde, weder ist der Rahmen der 25 antiocheni-

„une ville“ ist eine Verlesung von syrisch „zuerst“ (durch Nau selber oder schon bei Pitra-Martin, *Analecta sacra* IV?). Eine Textvariante ist es nicht, denn Schultheß hat zu p. 2, 4 seiner Ausgabe nichts dergleichen notiert.

<sup>21</sup> A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 82 n. 4.

<sup>22</sup> l. c. p. VIII f.

<sup>23</sup> l. c. p. X.

<sup>24</sup> A. Scher, *Notice sur les manuscrits syriaques du Musée Borgia aujourd'hui à la Bibliothèque Vaticane*, Journ. Asiatique, 10. sér. t. 13 (1909) p. 249–287; über Vat. Borg. syr. 148: p. 280. Soweit man Schers kurzen Angaben entnehmen kann, hätte Nau für die meisten der von ihm abgedruckten Stücke die Borgia-Hs. heranziehen können, nicht bloß für *ep. Ant.* (*ep. Ant.* ihrerseits ist als Bestandteil von Nr. 9 – Kanones von Antiochien – von Scher nicht angegeben). Die Reihenfolge der Bestandteile ist in Paris. 62 und Borg. 148 nicht absolut identisch, für den Anthimus-Brief läßt sich das jedenfalls sagen, wenn man Nau p. 9 mit Nr. 24 bei Scher und den Kontext vergleicht.

<sup>25</sup> Schultheß p. X.

<sup>26</sup> Daß *Konst.* in Ming. 8 gestanden hat, kann man nur vermuten, weil die ersten 10 Blätter nach Auskunft von Minganas Katalog fehlen, sie beginnt jetzt mit dem Rest der Bischofsliste von Nicäa. Und Scher sagt zu Nicäa in Borg. 148 nur: „5. Canons du Concile de Nicée.“

<sup>27</sup> Darauf beruht Naus Datierung von *ep. Ant.*, Chadwick l. c. p. 294 n. 4 gibt den nötigen Pfeffer dazu. Aber immerhin: im Gegensatz zu Holland hat Nau den Mut zu einer Datierung, nachdem er der Zuweisung von Schwartz nicht zugestimmt hat.



schen Kanones zerstört,<sup>28</sup> noch ist irgendeine Korruption von Lemma oder Kolophon der *ep. Ant.* festzustellen. Nur die historische Notiz am Ende des Briefes ist unter dem Einfluß der jetzigen Position des Textes gewachsen. Für genuin ist nur der erste Satz zu halten: die in Antiochien Versammelten schickten einen Brief nach Italien und erhielten von dort Zustimmung zu ihren dogmatischen und kanonischen Beschlüssen. Der zweite Satz stellt eine konfuse Verbindung her zwischen dem nicht mitgeteilten Brief aus Italien und den später in den Hss. auftretenden „italienischen“ Kanones.<sup>29</sup> Der dritte Satz endlich ist die Glosse eines kritischen Benutzers oder Abschreibers der Sammlung, der mehr historischen Sinn und Kenntnis besaß nicht nur als derjenige, der *ep. Ant.* dort einfügte, wo sie jetzt steht, sondern auch als Nau. Er wundert sich nämlich, wieso die Bischöfe von Antiochien, die den Arius bekämpfen und von denen viele an Nicäa teilgenommen haben und die hier lange nach Nicäa schreiben, nicht das homoousios gebrauchen!

Sieht man ab von den historischen Mitteilungen der *ep. Ant.* und blickt nur auf den Origenismus ihres Bekenntnisses, dann scheint die Zuordnung des Briefes zur Kirchweihsynode nicht völlig ohne einen theologischen Anhalt; denn die zweite der Formeln von Antiochien 341, die man als lukianisch bezeichnet, vertritt die gleiche Art von Origenismus.<sup>30</sup> Doch ergibt die Analyse von *Ant.* über diesen ersten Eindruck hinaus, daß sich *Ant.* präziser in einer bestimmten Phase der Geschichte der origenistischen Trinitätslehre einordnen läßt, eben in der Auseinandersetzung zwischen Alexander und Arius.

Die falsche Einordnung von *ep. Ant.* setzt voraus, daß aus der Überlieferung der richtige historische Ort nicht mehr erkennbar war, was besonders bei Ablösung von *Konst.* begreiflich wäre. Läßt sich ein Zusammenhang denken, in dem *ep. Ant.* als Einzelstück umlief? Als Hypothese biete ich an, den Brief als ein hochkarätiges Zeugnis für das „Theotokos“<sup>31</sup> zu nehmen,

<sup>28</sup> Dies ist einer der Fälle, wo es nützlich ist, daß es die Nausche Edition neben Schultheß gibt, weil Nau den „Prolog des Konzils“ (s. o. n. 20), nämlich der Kirchweihsynode (?) abdruckt und das auf die 25 Kanones folgende Kolophon: p. 16–18 syrisch, p. 12 f. französische Übersetzung.

<sup>29</sup> Daß diese Kanones sowohl in Ming. 8 wie Borg. 148 stehen, geht glücklicherweise aus den Katalogen eindeutig hervor.

<sup>30</sup> Zu dieser zweiten Formel von Antiochien 341 s. *M. Simonetti*, *Le origini dell'arianesimo*, Riv. di storia e lett. relig. 7 (1971) p. 328 n. 38. Desselben Autors Aufsatz, *Theologia alessandrina e teologia asiatica al concilio di Nicea*, Augustinianum 13 (1973) p. 394 bezieht sich hinsichtlich des Bekenntnisses auf diese lange Anmerkung. Simonetti führt Origenes- und Asterius-Parallelen zum Bekenntnis auf; hinzuzufügen ist noch Alexander von Alexandrien für *εἰκὼν ἀπαράλλακτος* (Urk. 14), s. o. n. 5. – Simonetti, der mit Recht eine unhaltbare „antiochenische“ Linie Paul von Samosata – Lukian – Eustathius von Antiochien ablehnt, stellt dann doch wieder (im Aufsatz von 1971, p. 329 n. 34) eine Linie Paul von Samosata – Eustathius her, völlig außer Acht lassend, was *J. Liébaert* über Eustathius und den origeneischen Einfluß auf seine Christologie (Seele Christi!) mitteilt (Handbuch der Dogmengeschichte, hsg. Schmaus/Grillmeier, III, 1a: Christologie. Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon, Freiburg 1965, p. 57).

<sup>31</sup> Urkunde 18, p. 39, 10 syrisch; 39, 11 griechisch, cf. Alexander Urk. 14, p. 28, 15 f.



hervorragend verwendbar für antinestorianische Zwecke;<sup>32</sup> wird doch dieses Schlagwort hier ausgerechnet von einer antiochenischen Synode vertreten, bereits im Kampf gegen den Erzketzer Arius und bestätigt von Rom, und all dies in einem Brief nach Konstantinopel.

### III.

Wenn man wie Holland die Haltung Eusebs von Cäsarea zum Prüfstein für die Beurteilung der antiochenischen Synode von 324/25 machen will, dann kann man nicht wie er vom Eintreten Eusebs für Arius seit Beginn des Streites und der deswegen durch Alexander schon längst *vor* Antiochien gegen Euseb ausgesprochenen Verdammung absehen.<sup>33</sup> Es ist seine Loyalität gegen Arius (bei der gewiß auch die cäsariensische Lokaltradition mitwirkte: wie Origenes war Arius ein alexandrinischer Theologe, der Scherereien mit seinem Bischof hatte), die den Euseb daran hinderte, in Antiochien ein Bekenntnis zu unterschreiben, das die Verdammung des Arius enthielt, auch wenn vom Inhalt des Bekenntnisses her ihm eine Unterschrift im Ganzen durchaus möglich gewesen wäre.<sup>34</sup> Wie es ein Erfolg für Alexander war, die Verurteilung des Arius und seiner Anhänger mit der Entscheidung von Antiochien im Kerngebiet der Gegner selbst von einer nicht bloß inner-ägyptischen Synode durchsetzen zu können,<sup>35</sup> so ist es als ein Erfolg für Euseb zu betrachten, daß für seine Person die Verurteilung nur eine befristete und konditionale war. Von der vom Kaiser einberufenen Versammlung wird er sich wohl einen anderen Ausgang als den tatsächlichen versprochen haben. Das Ausmaß des menschlichen und theologischen Konflikts, in den er sich gestürzt sah, als sich in Nicäa nicht etwa bloß der origenistische Antiarianismus Alexanders, sondern der Antiorigenismus von Alexanders Bundesgenossen durchsetzte,<sup>36</sup> läßt sich nur errahnen. Nur weil dem Euseb die Loyalität gegenüber dem Kaiser noch höher stand als die Loyalität gegen-

<sup>32</sup> Paris. 62 ist eine monophysitische Hs., cf. die Einzelheiten über den Inhalt, die Nau l. c. p. 7 ff. mitteilt. Für den aktiven antinestorianischen Akzent s. auch Nr. 22 in der Beschreibung von Borg. 148 durch Scher: „Extraits des lettres de quelques docteurs et de saint Célestin, évêque de Rome, contre Nestorius“, cf. Nau p. 7 (Nr. XIV). Schultheß druckt aus dem Paris. 62 eine lange Notiz zum Nicänum ab, in der eine Reihe von Ketzereien aufgezählt wird, die die Väter außer der arianischen ebenfalls verurteilt hätten. U. a. wird ihnen eine Verurteilung des Paul von Samosata in den Mund gelegt, mit der der Nestorianismus getroffen werden kann, denn dem Paul wird die Lehre zugeschrieben: „ein anderer ist der aus Maria, ein anderer aber der Logos Gottes“ (p. 158, 19).

<sup>33</sup> s. Urk. 1, p. 2, 4 ff., cf. Urk. 14, p. 25, 15–17.

<sup>34</sup> Einige Differenzen im Einzelnen s. u.

<sup>35</sup> Freilich seinerseits um den Preis erheblicher Dämpfung der Lehre von den in der Gottheit zu unterscheidenden Hypostasen: rein formal gesehen spricht *Ant.* nur von einer Hypostase, der des Vaters, und das auch nur als für jedermann erkennbare biblische Anspielung (Hebr. 1, 3). Alexander ist damit entweder von selbst den Nicht- und Antiorigenisten entgegengekommen, oder wurde von ihnen dazu gebracht, sich so zurückhaltend auszudrücken. In Urk. 14 dagegen werden die Hypostasen des Vaters und des Sohnes deutlich unterschieden, wobei physis für hypostasis eintreten kann.

<sup>36</sup> Diese Wende war natürlich schon eingetreten, als der Kaiser dem Euseb er-



über Arius, konnte Konstantin dem Bischof von Cäsarea das Opfer seiner eigenen theologischen Position abverlangen, die die Unterschrift unter das Nicänum bedeutet. Eusebs berühmter oder berüchtigter Brief kann als ein Dokument der Verzweiflung gelesen werden, Verzweiflung in einer Situation, die nicht nur Verleugnung der eigenen Anschauungen, sondern Übernahme bisher verabscheuter Theologumena erforderte. Man darf aber nun nicht folgern, weil Euseb Nicäa unterschrieben habe, hätte er *Ant.* erst recht unterschreiben können – Eusebs Einstellung zum Kaiser ist ein Faktor, der in die Beurteilung unbedingt einbezogen werden muß. Der Kaiser aber griff in Nicäa ein, wogegen man in Antiochien unter sich war.

Dies relativiert alles, was Holland von Eusebs Theologie her gegen die Authentizität von *ep. Ant.* und die Faktizität der Synode zu sagen hat. Doch zu einigen Einzelheiten der theologischen Argumente Hollands ist auch noch das Folgende zu bemerken. p. 168 n. 13 wird Berkhof getadelt, weil er ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν mit „es gab eine Zeit, da der Sohn nicht existierte“ übersetzt – aber bei Tertullian findet man „tempus fuit, cum filius non fuit“!<sup>37</sup> Die griechische adverbiale Ausdrucksweise läßt sich kaum anders wiedergeben. Natürlich ist es schwierig, damit das ἀχρόνως des Arius auszugleichen, das ändert aber nichts daran, daß der berühmte Slogan ein Zeitelement enthält. Bei Arius stehen ältere und jüngere Theologumena der Logos-theologie nebeneinander. p. 169 (mit n. 24) übersieht Holland, daß unter den gemeinorigeneischen Ausdrücken bei Euseb, die ihm die Unterschrift unter *Ant.* hätten möglich machen sollen, auch steht κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον, ἀλλ' οὐκ ὡς ἐν τῶν κτισμάτων, was ebenso Arius im Bekenntnis an Alexander sagt (Urk. 6); κτίσμα wird in *Ant.* schlechthin abgelehnt. Dies wie die Behauptung der Unveränderlichkeit des Logos durch θέσεις (Holland p. 170 spielt diese Differenz zu *Ant.* überflüssig herunter) belegt die bekannte Tatsache, daß Euseb auf der Skala origineischer Aussagebreite zwischen Alexander und Arius anzusetzen ist. Die Insistenz auf der biblischen Begründung der eusebianischen Theologie (p. 170 f.) trägt nichts aus angesichts der biblischen Argumentation sowohl Alexanders wie des Arius. Auch der Antisabellianismus Eusebs ist kein unterscheidendes Kennzeichen (p. 171 n. 33), denn es scheint, als sei der Antisabellianismus die stärkste Antriebskraft des Arius gewesen – und dieser Motivation verdanken wir schließlich das homoousios, das Arius in die Debatte gebracht hat und nicht etwa seine Gegner.

In die Abfolge der Dokumente des arianischen Streits fügt sich das antiochenische Synodalschreiben ohne irgendwelche Schwierigkeiten ein. Das Verblüffende ist nicht die Verurteilung Eusebs in Antiochien, sondern die vollständige Diskontinuität zwischen *Ant.* und dem Nicänum, abgesehen von

öffnete, über seine cäsariensische regula fidei hinaus müsse er auch das homoousios aussagen, um nicht dem Anathema zu verfallen. Da dem beträchtliche Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen theologischen und kirchenpolitischen Gruppen vorangegangen sein müssen, von denen Euseb nichts sagt und andere Quellen uns nur minimale Andeutungen geben, lassen sich aus Eusebs Darstellung keinerlei Schlüsse über die tatsächliche zeitliche Ausdehnung der Vorgänge in Nicäa ziehen.

<sup>37</sup> Adv. Hermogenem 3, 4.



den antiarianischen Sätzen, bei so kurzem zeitlichen Abstand. Es hätte doch nahegelegen, auf der Basis von *Ant.* eine Formel zu entwerfen,<sup>38</sup> anstatt wieder ganz von vorne anzufangen und dabei sogar eine völlig andere regula fidei zugrunde zu legen als die aus *Ant.* zu destillierende.<sup>39</sup> Diesen Gang der Dinge kann man für das Ansehen des alexandrinischen Thronos als so blamabel betrachten, daß hier ein mögliches Motiv für das Schweigen des Athanasius<sup>40</sup> über den Erfolg Alexanders in Antiochien gesucht werden könnte. Dem Einwande Hollands, Athanasius hätte sich die Verurteilung Eusebs in Antiochien nicht entgehen lassen können, ist zu entgegnen, daß es derselbe Athanasius ist, der uns den nicänischen Brief Eusebs nach Cäsarea erhalten hat, welchen Brief er als nachteilig genug für das Ansehen seines Autors betrachten konnte.<sup>41</sup> Die Exkommunikation Eusebs in Antiochien, die nur die Wiederholung einer schon früher ausgesprochenen war, war demgegenüber nicht so wichtig, zumal Athanasius die genannten Gründe haben konnte, im Interesse seines eigenen Prestiges als Bischof von Alexandria an Antiochien mit Stillschweigen vorüberzugehen.

Hollands Wiederaurollen des Problems der Synode von Antiochien, von dem ich mir ein der Wissenschaft sehr bekömmliches bouleversement festgefahrener Meinungen versprach, hat mich bei Betrachtung der Dokumente völlig zur Ansicht jener bekehrt, die *ep. Ant.* für echt und die Synode für eine Tatsache halten. Das Fragezeichen, das mir im Geiste immer noch vor-schwebte, habe ich für meine Person jedenfalls gestrichen. Der Scharfblick von Schwartz, der das antiochenische Synodalschreiben auf den ersten Blick richtig zu beurteilen wußte, bleibt so bewunderungswürdig wie je.

<sup>38</sup> Was Athanasius später in *De decretis Nicaenae synodi* 19 und 20 berichtet (cf. Kelly p. 212), läßt vermuten, daß man tatsächlich zuerst versuchte, eine Formel in der gemäßigten Sprache des Alexander der antiochenischen Formel aufzustellen. Athanasius selber benutzt jedenfalls in diesen beiden Abschnitten das im doppelten Sinne „alexandrinische“ Abbildvokabular, wie wir es aus Urkunde 14 kennen, zur Erläuterung des nicänischen homoousios und des „aus dem Wesen des Vaters“. – Aber die Licht- und Abbildsprache findet man auch in der *Thalia* des Arius!

<sup>39</sup> Die innere theologische Ursache für dieses Ergebnis ist wahrscheinlich die Unfähigkeit des Rechtsorigenismus, mit dem Arianismus auf der gemeinsamen origenischen Basis fertigzuwerden, s. die vorige Anmerkung und meine Bemerkungen oben am Ende von Abschnitt I.

<sup>40</sup> Das ist das stärkste Argument der wissenschaftlichen Gegner der antiochenischen Synode.

<sup>41</sup> Es ist sehr gut möglich, daß Athanasius und seine Leser das von Euseb in Nicäa vorgelegte Dokument (das übrigens unter den Urkunden zum arianischen Streit eine eigene Nummer bekommen mußte) als das verstanden, was es im Licht von *ep. Ant.* ist, eine Rechtfertigung seiner Orthodoxie nämlich. (Selbst wenn man *ep. Ant.* nicht hätte, müßte der betuernde Tonfall des Schriftstückes stutzig machen.) Was Holland im Gefolge von Harnack als das einzig mögliche wörtliche Verständnis von Eusebs Brief nach Cäsarea betrachtet, ist eben auch nur eine Interpretation; und Hollands Festhalten an ihr als an der absoluten Wahrheit nimmt die Form eines Vorurteils an, wenn er vermutet, „daß Harnack mit seinen Zweifeln doch recht hatte – auch wenn die von ihm aufgeführten Gründe sich nicht halten ließen“ (p. 166 f.). Ich kann das nicht recht mit dem Ruf nach methodischer Vorsicht und Genauigkeit harmonisieren, die Holland mit vollem Recht in der Behandlung des Gegenstandes fordert.



# Kirchengeschichte als Missionsgeschichte

Überlegungen zu einem „Programm“ und seiner Realisierung<sup>1</sup>

Von Wolf-Dieter Hauschild

Über das Wesen der Kirchengeschichte zu reflektieren, wird seit einiger Zeit verstärkt als Aufgabe dieser innerhalb von Theologie, Kirche und Ausbildung eigentümlich vernachlässigten Disziplin begriffen. Damit ist eine wichtige und wohl auch lohnende Arbeit wieder aufgenommen worden, die als Krisensymptom oder unfruchtbares Theoretisieren zu qualifizieren falsch wäre.<sup>2</sup> Aus der Diskussion der jüngsten Zeit seien folgende Probleme hervorgehoben: 1. Der theologische Charakter der Kirchengeschichte bzw. ihr Beitrag zum Ganzen der Theologie. – 2. Die Anwendung sozialwissenschaftlicher Fragestellungen auf die Kirchen- und Dogmengeschichte. – 3. Die Frage nach der Einheit der Kirchengeschichte oder zumindest nach ihren übergreifenden Zusammenhängen und Entwicklungslinien.<sup>3</sup> – Es wird schwerlich bestritten werden können, daß der Kirchenhistoriker über die notwendige Detailforschung hinaus sich derartigen Grundsatzfragen im Vollzug seiner Arbeit immer wieder neu stellen muß.

<sup>1</sup> Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, hg. von *Heinzgünter Frohnes*, *Hans-Werner Gensichen* und *Georg Kretschmar*. Band I: Die Alte Kirche, hg. von *H. Frohnes* und *U. W. Knorr*, München (Chr. Kaiser) 1974, XC, 472 S., 1 Karte, geb. DM 49,-.

<sup>2</sup> An älteren Arbeiten seien genannt: *E. Seeberg*, Über Bewegungsgesetze der Welt- und Kirchengeschichte; in: *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswiss. Kl. 1*, 1924, 117–141; *W. Köhler*, Historie und Metahistorie in der Kirchengeschichte, Tübingen 1930; *W. Nigg*, Die Kirchengeschichtsschreibung. Grundzüge ihrer historischen Entwicklung, München 1934, 245–257; *G. Ebeling*, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift, SVG 189, Tübingen 1947; *H. Karpp*, Kirchengeschichte als theologische Disziplin, in: *Festschrift R. Bultmann*, Stuttgart 1949, 149–167; *H. Jedin*, Kirchengeschichte als Heilsgeschichte?, *Saeculum* 5, 1954, 119–128; *J. Chambon*, Was ist Kirchengeschichte? Maßstäbe und Einsichten, Göttingen 1957; *P. Meinhold*, Weltgeschichte – Kirchengeschichte – Heilsgeschichte, *Saeculum* 9, 1958, 261–281; *R. Wittram*, Geschichte der Kirche und Geschichte der Welt, in: *Ders.*, Das Interesse an der Geschichte, Göttingen 1958 (3. A. 1968), 136–150.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. die Beiträge von *E. Iserloh*, *H. Jedin* und *N. Brox* in: *Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie?* hg. von *R. Kottje*, Trier 1970; *P. Stockmeier*, Kirchengeschichte und Geschichtlichkeit der Kirche, *ZKG* 81, 1970, 145–162; *A. Schindler*, Kirchengeschichte – wozu? in: *Theologie als Wissenschaft in der Gesellschaft*, hg. von *H. Siemers* und *H. R. Reuter*, Göttingen 1970, 140–156; *C. Mönnich*, Die Kirchengeschichte im Rahmen der anthropologischen Wissenschaften, *Concilium* 6, 1970, 473–478; *J. Gadille*, Überblick über die Literatur zum Thema: Anwendung der Soziologie auf die Kirchengeschichte, ebd. 515–520; *W. Pannenberg*, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt 1973, 393–406.



Das vorliegende Unternehmen, Kirchengeschichte als *Missionsgeschichte* darzustellen, kann man als den Versuch verstehen, über wissenschaftstheoretische Erörterungen zu den skizzierten Problem hinaus eine entsprechende Darstellung der Kirchengeschichte zu bieten. Dabei spielt insbesondere die Frage nach dem theologischen Charakter der Kirchengeschichte, nach ihrem Spezifikum gegenüber der „Profangeschichte“ eine Rolle. Gerhard Ebeling hat seinerzeit für den evangelischen Raum die Diskussion darüber nachhaltig bestimmt durch seine am Kirchenbegriff der Confessio Augustana (CA 7) orientierte These, die Kirchengeschichte sei „die Geschichte des Zeugnisses von Jesus Christus in der Geschichte“ bzw. „die Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift“.<sup>4</sup> Aber bisher wurde keine nach dieser Leitidee konzipierte Gesamtdarstellung geliefert; angeregt wurde vielmehr das Aufblühen der Auslegungsgeschichte als einer Spezialdisziplin, unter deren Produkten etliche seltsame und unfruchtbare Gewächse zu registrieren sind.<sup>5</sup> Der Anspruch jenes Konzeptes bleibt noch uneingelöst, wenn er denn überhaupt einlösbar ist. Im Gegensatz zur Auslegungsgeschichte wird die Missionsgeschichte bereits seit dem 17./18. Jh. eigens bearbeitet, obschon erst seit dem Ende des 19. Jhs. im historisch-kritischen Sinn. Auch hier gibt es mit der Formel „Kirchengeschichte als Missionsgeschichte“ den über derartige Spezialarbeiten hinausführenden Versuch einer gesamten Definition. Doch im Gegensatz zum Konzept „Kirchengeschichte als Auslegungsgeschichte“ haben wir mit dem jetzt vorliegenden ersten Band eines auf mehrere Teile geplanten Sammelwerkes ein Stück Realisierung vorliegen. Dabei darf freilich nicht übersehen werden, daß bereits Kenneth Scott Latourette die gesamte Geschichte der Kirche als Geschichte der Mission darzustellen unternahm<sup>6</sup> und z. B. Adolf Harnacks Werk „Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten“ (1902; 4. Aufl. 1924) auch eine Geschichte der Alten Kirche ist.

Bei der Betrachtung des neuen Unternehmens drängt sich die Frage auf, ob und inwiefern es als ein *Programm* verstanden werden kann. Hier ist zunächst von der fundamentalen Tatsache abzusehen, daß die Autoren des vorliegenden Sammelbandes ihre Beiträge offenkundig nicht oder nur vereinzelt als Teile eines kollektiv zu bearbeitenden einheitlichen Programms

<sup>4</sup> G. Ebeling, Kirchengeschichte S. 16. 22. (Ähnlich z. B. M. Schmidt, Art. Kirchengeschichte I, RGG 3. A., Bd. 3, 1959, 1422.) Zur Präzisierung seiner Position vgl. Ebeling, Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung, UTB 446, Tübingen 1975, 80–82. Zur Kritik s. W. Huber, Gegenwärtige Verantwortung und geschichtliche Begründung. Gerhard Ebelings Versuch der Verbindung von historischer und systematischer Theologie, Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 63, 1974, 392–410.

<sup>5</sup> Vgl. W.-D. Hauschild, Der Ertrag der neueren auslegungsgeschichtlichen Forschung für die Patristik, VF 16, 1971 (Heft 1), 5–25.

<sup>6</sup> K. S. Latourette, A history of the expansion of Christianity, 7 Bde., New York 1937–1945. Deutsche Zusammenfassung: Ders., Geschichte der Ausbreitung des Christentums, hg. v. R. M. Honig, Göttingen 1956. Vgl. auch die Würdigung von E. Benz, Kirchengeschichte als Universalgeschichte. Das Lebenswerk von K. S. Latourette, Saeculum 1, 1950, 487–507, bes. 489 f.



konzipiert haben und es wohl auch gar nicht konnten, weil sie – wenn der Eindruck nicht täuscht – vom Arbeitsvorhaben her Aufsätze zu einzelnen Themen der Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Welt als Beiträge zu einer altkirchlichen Missionsgeschichte liefern sollten.<sup>7</sup> Der Eindruck, es handele sich um einen „Reader“, wird durch den Umstand bestärkt, daß 7 der insgesamt 22 Beiträge Nachdrucke älterer Arbeiten sind. Diese Feststellung impliziert keinen Vorwurf; vielmehr ist zu fragen, ob und in welchem Sinn die Herausgeber dies Unternehmen, das im Klappentext des Buchumschlags als „neuartige Kirchengeschichte“ vorgestellt wird und vom Titel her zweifellos programmatisch wirkt, als ein Programm verstanden haben. Dazu erklärt der Mitherausgeber des Gesamtwerkes, H. W. Gensichen, im Geleitwort (S. VII), der Titel „Kirchengeschichte als Missionsgeschichte“ werde nicht im Sinne eines Programms, sondern als „Ortsbestimmung“ verstanden. Demnach soll keine Totaldefinition von Kirchengeschichte, sondern eine von einem vertieften Begriff von Mission<sup>8</sup> her neuverstandene Missionsgeschichte geboten werden; und diese ist insofern als Kirchengeschichte zu schreiben, als sie „immer ein Ausschnitt aus der jeweiligen Kirchen- und Theologiegeschichte und allein auf diesem Hintergrund recht zu verstehen“ ist (so der Mitherausgeber H. Frohnes S. LXXIII). Man muß bedauern, daß weder Frohnes, der spiritus rector dieses Bandes, noch einer der anderen Gesamtherausgeber ausführlicher Rechenschaft über das Ziel abgelegt haben. So bleiben die Zielvorstellungen „Kirchengeschichte als Missionsgeschichte“ (Gensichen S. VIII; Frohnes S. LXXIV) bzw. „Kirchengeschichte und Missionsgeschichte“ (so der Titel von Frohnes' umfangreicher Einleitung zu dem Band)<sup>9</sup> unreflektiert nebeneinander.

Dadurch scheint folgende Alternative unaufgelöst im Raum zu stehen: Entweder sind Kirche und Mission trotz wesensmäßiger Zusammengehörigkeit zweierlei, wobei „Kirche“ im Blick auf das historische und empirische Material die umfassendere Größe ist.<sup>10</sup> Dann wäre die Missionsgeschichte *auch* Kirchengeschichte, aber nicht die *ganze* Geschichte der Kirche; in der Darstellung wäre der Aspekt der Mission der leitende, doch das breite Spektrum der Phänomene könnte nicht in der Weise abgedeckt werden, wie es die herkömmliche Kirchengeschichtsschreibung tut. Oder „Mission“ wird zu einem derart totalen Begriff, daß alle Äußerungen und Befindlichkeiten

<sup>7</sup> Anzumerken ist übrigens, daß die Mehrzahl der Beiträge bereits 1970 fertiggestellt war.

<sup>8</sup> Mission als „Kirche in Bewegung“ hin auf die Welt mit ihren verschiedenen Religionen, Kulturen und Gesellschaftsformen.

<sup>9</sup> Diese bietet bedauerlicherweise nicht die nötige Einführung in das Gesamtwerk, sondern bloß einen zwar gelehrten, aber an dieser Stelle überflüssigen Abriss der Geschichte der Missionsgeschichtsschreibung. Man darf mit Spannung Frohnes' angekündigte Dissertation „Kirchengeschichte als Missionsgeschichte“ (vgl. S. LXXIV, A. 250) erwarten. – Uwe W. Knorr liefert S. 421–446 eine umfangreiche, vorzügliche Bibliographie zum Thema „Mission und Ausbreitung des Christentums in der alten Welt“.

<sup>10</sup> Mission ist „Kirche in Bewegung“, aber Kirche ist nicht *nur* als missionierende Kirche zu verstehen.



von Kirche – und damit die ganze Kirchengeschichte – unter ihm zu subsummieren sein müssen.<sup>11</sup> Dann aber müßte die Kirchengeschichtsschreibung ihr Material in ein Prokrustesbett zwingen bzw. vieles ausblenden, um der Darstellungsmaxime zu genügen. Ob ein Mittelweg zwischen dieser Alternative gangbar ist, dürfte nur die konkrete Darstellung zeigen können. Bevor das vorliegende Werk daraufhin befragt wird, seien noch einige *grundsätzliche Überlegungen* zum Thema „Kirchengeschichte als Missionsgeschichte“ vorgetragen.

Der Definition liegt – explizit oder implizit – ein bestimmter *Kirchenbegriff* zugrunde.<sup>12</sup> Dieser interpretiert vom Missionsgedanken her Kirche als Organ der göttlichen Erwählung und Sendung, deren Fundament das von Jesus Christus vollbrachte Heilswerk und deren Ziel das Heil der ganzen Welt ist. Insofern läßt sich Kirchengeschichte auch als Wirkungsgeschichte Christi verstehen. Die daraus folgende Konzeption nähert sich der „klassisch-katholischen“ Deutung der Kirchengeschichte als *Heilsgeschichte* an, ohne deren Schwächen zu teilen.<sup>13</sup> Denn bei Mission im heutigen Verständnis geht es um eine Begegnung von Christentum und nichtchristlicher Welt, die eine wechselseitige Veränderung zu Folge hat, also nicht bloß äußerlich um die Ausbreitung des Christentums, sondern um das Eindringen der christlichen Heilsbotschaft mitsamt der in dieser gesetzten Verhaltensnormen und Gemeinschaftsformen in einen kulturell, soziologisch, politisch und religiös jeweils spezifisch geprägten Lebensraum, dessen Eigenart die Gestalt der Botschaft und die Möglichkeiten einer Christianisierung bestimmt.<sup>14</sup> Wenn Mission bedeutet, daß eine Gesellschaft (oder ein Teil von ihr) christlich wird und sich so von innen heraus verändert, dann umfaßt eine als Missionsgeschichte verstandene Kirchengeschichte die verschiedensten Aspekte jeweils in ihrem geschichtlichen Wandel: politische und soziale Faktoren, Kultur und Religion, Kunst und Literatur, Ethik, Theologie und Philosophie. So lassen sich einseitige Betrachtungsweisen wie z. B. die rein ideen-, real- oder sozialgeschichtliche relativieren und in ein angemessenes Verhältnis zueinander setzen.

Mit dem Ansatz „Kirchengeschichte als Missionsgeschichte“ können neben der heilsgeschichtlichen Konzeption der Kirchengeschichtsschreibung auch die

<sup>11</sup> Vgl. das vielzitierte Diktum „Wenn *alles* Mission ist, ist nichts Mission“; St. C. Neill, Schöpferische Spannung. Mission zwischen gestern und morgen, Kassel 1967, 88.

<sup>12</sup> Ohne ekklesiologische Reflexion kann Kirchengeschichte als theologische Disziplin nicht auskommen; vgl. dazu schon W. Nigg, Kirchengeschichtsschreibung [s. Anm. 2], 254 f.

<sup>13</sup> Diese sind vor allem darin zu sehen, daß Kirche als abgeschlossenes Gegenüber zur „Welt“ beschrieben wird und ihr Wesen als dem geschichtlichen Wandel entzogen gilt. – Zur „klassisch-katholischen“ Deutung seit dem frühen Christentum vgl. im übrigen P. Meinhold, Geschichte der kirchlichen Historiographie, Bd. 1, Freiburg-München 1967, 42–224; H. Zimmermann, Ecclesia als Objekt der Historiographie, SOstAk Phil.-hist. Kl. 235, 4, Wien 1960.

<sup>14</sup> Vgl. die vorzügliche Arbeit von H.-W. Gensichen, Glaube für die Welt. Theologische Aspekte der Mission, Gütersloh 1971, 32 ff. 101 ff. 129 ff. 165 ff.; ferner B. Sundkler, The world of missions, London 1965.



Intentionen der anderen „klassischen“ Konzeptionen aufgenommen werden. Die für den Protestantismus typische *verbalistische Sicht* der Kirchengeschichte, wonach deren Kern die Verkündigung des Evangeliums ist, die zu bestimmten Zeiten verdunkelt war, zu anderen Zeiten wieder klarer ans Licht kam, läßt sich vom Missionsbegriff her einbringen.<sup>15</sup> Denn dieser impliziert die beiden Momente, daß die Geschichte der Kirche einerseits durch die Christusverkündigung als bleibenden Ursprung bestimmt wird, daß diese aber andererseits als geschichtliche Größe nur im Wandel ihre Normfunktion ausüben kann. Damit ist die Gefahr der „Trübung“ der Wahrheit durch Synkretismus zu jeder Zeit zwangsläufig gegeben. Auch diejenige Konzeption, die Kirchengeschichte als *Frömmigkeitsgeschichte* akzentuiert,<sup>16</sup> kann aufgenommen und in ihrem relativen Recht bestätigt werden, weil Mission stets auch auf die Bekehrung des einzelnen zielt. Erneuerungs- und Protestbewegungen im Rahmen der Kirche sind ebenfalls frömmigkeitsgeschichtlich zu würdigen, darüber hinaus aber missionsgeschichtlich als Versuche, die Sendung der Kirche im Dienste der Herrschaft Christi gegen institutionelle Verfestigungen und Defizite zur Geltung zu bringen. Vom Gedanken der Sendung her kommt neben dem mit Verkündigung und Schriftauslegung gegebenen verbalistischen Aspekt der *institutionelle Aspekt* insofern zum Tragen, als Kirche als empirische Größe in bestimmten Organisationsformen Ausgangspunkt wie Ziel der Mission ist. Allerdings kann dieser Aspekt wohl nicht hinreichend berücksichtigt werden, weil Missionsgeschichte die Kirche stärker in ihrer Veränderung als in ihrem Beharren begreift.<sup>17</sup>

Wenn Mission darin ernstgenommen wird, daß ihr Subjekt letztlich nicht die Kirche, sondern der trinitarische Gott ist, dann kann sich Kirchengeschichtsschreibung auch gar nicht auf die Kirchen als die institutionalisierten Formen des Christseins beschränken, sondern muß zu erfassen suchen, wie jeweils die Wirkung Christi über die Grenzen der verfaßten Kirchen hinausdringt. Besonders zur adäquaten Erfassung der Neuzeit muß daher Kirchengeschichte als Missionsgeschichte – wenn anders es nicht bloß um Ausbreitung und Bekehrung geht – zur *Christentumsgeschichte* erweitert werden, um die ganze Breite und Tiefe der Wirkungsgeschichte Christi auszuloten.<sup>18</sup> So wird

<sup>15</sup> Zu dieser Konzeption seit Luther und den Magdeburger Centuriatoren vgl. P. Meinhold, Geschichte [s. Anm. 13] Bd. 2, 227–295; H. Scheible (Hg.), Die Anfänge der reformatorischen Geschichtsschreibung, Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 2, Gütersloh 1966.

<sup>16</sup> Seit Gottfried Arnold (dazu H. Dörries, Geist und Geschichte bei Gottfried Arnold, AAW Göttingen, Phil.-hist. Kl. Nr. 51, III. Folge, Göttingen 1963) besonders die pietistisch geprägte Forschung (vgl. P. Meinhold, Geschichte [s. Anm. 13] Bd. 1, 430–457; Bd. 2, 151–165), aber z. B. auch J. v. Walter, Die Geschichte des Christentums, 2 Bde., 2. A. Gütersloh 1938 f. in Verbindung mit einer konfessionalistischen Haltung.

<sup>17</sup> Überdies könnte wohl nicht jede Veränderung der Institutionen vom missionsgeschichtlichen Ansatz her plausibel gemacht werden. Für den gesamten Aspekt müßte allerdings der Gesichtspunkt der „Konversion“ von Strukturen eingebracht werden; vgl. H. Dombois, Evangelium und soziale Strukturen, Witten 1967, 9–36.

<sup>18</sup> Vgl. T. Rendtorff, Christentum zwischen Revolution und Restauration, München 1970; ders., Theorie des Christentums, Gütersloh 1972, 13 ff. 116 ff. 140 ff.



eine Theologie der Kirchengeschichte möglich, die von der Universalität der Sendung her Kirche und Menschheitsentwicklung in Beziehung zueinander setzt: Der trinitarische Gott wirkt in den verschiedenen Zeiten und Kulturen, in begreifbarer und verhüllter Weise darauf hin, daß die ganze Menschheit zum Heil geführt wird, indem seine Herrschaft sich durchsetzt. „Missionsgeschichte“ bedeutet dann, daß es nicht nur darum geht, die Menschheit möglichst zahlreich in die Kirche hereinzuholen und demgemäß zu verändern, sondern auch darum, daß die Kirche als erwähltes Gottesvolk missionierend in Richtung auf Welt und Menschheit hin transzendiert wird.<sup>19</sup> Was dabei ihre Identität sichert, ist der Bezug auf den göttlichen Heilsplan.

Aus den grundsätzlichen Überlegungen kann hypothetisch gefolgert werden, daß die Definition von Kirchengeschichte als Missionsgeschichte in dem skizzierten Sinne die relativ beste Antwort auf die vieldiskutierte Frage nach dem *Wesen der Kirchengeschichte* gibt, ohne jedoch alle Ansprüche zu erfüllen, die an eine Gesamtdefinition zu stellen wären. Freilich muß sich die Hypothese bewähren, und zwar an der ins einzelne gehenden Darstellung. Für diese bietet sich neben dem Mittelalter die *Epoche der Alten Kirche* besonders an, weil sie eine Zeit enormen Wachstums und konsequenter Entwicklung wie substantieller Veränderung des Christentums umfaßt. Harnack hat das unter universalgeschichtlichem Aspekt eindrucksvoll dargestellt. Das vorliegende Werk bietet zwar keine solche Gesamtschau, für viele Teilgebiete aber vorzügliche Zusammenfassungen des Forschungsstandes, die je für ihr Gebiet den Fortschritt über Harnack hinaus dokumentieren. Die Beiträge lassen sich in *drei Themenkomplexen* zusammenfassen: 1. Geschichte und spezifischer Charakter der altchristlichen Mission. 2. Die Auseinandersetzung des Christentums mit Staat und Gesellschaft. 3. Die Begegnung mit der hellenistisch-römischen Bildung und Religiosität. In den Darstellungen tritt das Thema „Kirchengeschichte als Missionsgeschichte“ hinter demjenigen der Begegnung des Christentums mit der Spätantike zurück, doch sie regen über ihre jeweilige Intention hinaus dazu an zu fragen, wie der im Gesamthema zum Ausdruck kommende Aspekt berücksichtigt wird bzw. hätte berücksichtigt werden sollen.

Seit Harnack besteht nach allgemeiner Auffassung der *Charakter der altchristlichen Mission* darin, daß man etwa seit dem 2. Jh. nicht mehr planvoll missionierte, sondern die Kirche durch ihre Existenz missionierend wirkte. Dieser Grundgedanke wird in den nachgedruckten Aufsätzen von Karl Holl (*Die Missionsmethode der alten und die der mittelalterlichen Kirche*, 1912), Hans von Soden (*Die christliche Mission in Altertum und Gegenwart*, 1924), Einar Molland (*Besaß die Alte Kirche ein Missionsprogramm und bewußte Missionsmethoden?*, 1962) und Hans v. Campenhausen (*Das Martyrium in der Mission*, 1937) aufgegriffen. W. H. C. Frend (*Der Verlauf der Mission in der Alten Kirche bis zum 7. Jahrhundert*, 1970) und

<sup>19</sup> Dazu s. W. Pannenberg, *Reich Gottes und Kirche*, in: Ders., *Theologie und Reich Gottes*, Gütersloh 1971, 31–61; für den neutestamentlichen Befund s. G. Schrenk, Art. *ἐκλεκτός*, ThWbNT Bd. 4, 1942, 197.



Joseph Vogt (Die kaiserliche Politik und die christliche Mission im 4. und 5. Jahrhundert) zeichnen in instruktiven Überblicken die Hauptlinien der Missionsgeschichte nach. Während v. Sodens Beitrag außer der – einer Spezifikation durchaus bedürftigen – Bemerkung, daß die Alte Kirche „ganz Missionskirche“ war (S. 20), aber durch die darin mitgesetzte Assimilation an die Umwelt ihr Wesen zu verlieren drohte (S. 26), keine wesentlichen Gesichtspunkte beisteuert, tragen die anderen älteren Aufsätze Ergebnisse vor, die weithin rezipiert wurden, aufgrund neuerer Forschungen aber gewisser Korrekturen bedürfen.

Nach Holl gab es ein Missionsprogramm nur bei Paulus, die spätere Kirche hatte keine speziellen Missionsmethoden und Missionare; auf eigene Schulen als Instrumente der Mission wurde verzichtet (Holl S. 5–7; Molland S. 55 f. 61 f.). Holl meint (S. 6), es habe den Typ der Missionspredigt nicht gegeben, wohingegen Molland (S. 60 f.) zu Recht auf die missionarischen Elemente in der apologetischen Literatur (bei Justin und Cyprian) hinweist, deren Wirkung er höher veranschlagt als Holl. In der Tat wird man z. B. Clemens Alexandrinus nicht voll würdigen können, ohne die missionarische Dimension seines theologischen und ethischen Ansatzes zu betonen.<sup>20</sup> Kaum zufällig dürfte er in den Jahren nach dem Weggang aus Alexandria missionarisch tätig gewesen sein (s. Eusebius, Hist. eccl. VI, 11, 6), wie ja auch sein Lehrer Pantänus im Orient missioniert hatte (ebd. V, 10, 2 f.). Diesen Gesichtspunkt hebt Frend (S. 36) hervor. Den älteren Arbeiten zufolge war jeder einzelne Christ „ein Missionar“, die Mission daher eine „Propaganda der Tat“ (so z. B. Holl S. 8). Zumal für das Martyrium als werbendes Christuszeugnis galt dies, wenngleich es gerade auch den Widerstand zeigte, auf den eine derartige Mission in der spätantiken Gesellschaft stieß (v. Campenhauen S. 73. 76 f. 84).

Die durch Harnack bestimmte Grundauffassung ist von Georg Kretschmars Beitrag her (Das christliche Leben und die Mission in der frühen Kirche, S. 94–128) zu modifizieren. Danach gab es *zwei Typen altchristlicher Mission*. Neben der Gemeinde, die durch ihre Existenz als Sondergesellschaft missionierend wirkte (S. 109–126), gab es im ersten und zweiten, zum Teil auch noch im dritten Jahrhundert charismatische Wandermissionare (vor allem in Kleinasien und Syrien), die so etwas wie ein „weltweites Missionsprogramm“ (S. 123) entfalteten. Ihre Predigt zielte nicht auf Gemeindebildung, sondern auf die Bekehrung einzelner; begleitet wurde sie durch Wundertaten, Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen, die den Wirklichkeitsbezug der Heilsbotschaft verdeutlichten (S. 94–100). Mission war hier Sache des Charismas. Da aber auch die Gemeinde nur als ein vom Geist durchdrungener Sozialverband missionierend wirken konnte, ist die pneumatologische Dimension der Mission in beiden Fällen gegeben. Diese wird

<sup>20</sup> Vgl. z. B. C. Mondésert, Clément d'Alexandria, Théologie 4, Paris 1944, 27–45; H. Chadwick, The Early Christian Thought and the Classical Tradition, Oxford 1966, 31–65; A. Méhat, Étude sur les „Stromates“ de Clément d'Alexandrie, Paris 1966, 171 f. 294–420.



freilich in den vorliegenden Werken nicht näher erörtert, obwohl schon Lukas die Deutung von Kirchengeschichte als Missionsgeschichte pneumatologisch fundierte. Daß die alte Kirche weder Missionare noch Missionsmethoden kannte, wird man nach den Arbeiten von Frend und Kretschmar nicht mehr behaupten können. Berühmtestes Beispiel für eine planvoll durchgeführte Mission bleibt immer noch Gregor der Wundertäter, der Organisator der pontischen und kappadokischen Kirche. Und das Werk jener Charismatiker setzte sich in demjenigen der Mönche fort.

Auch das *Mönchtum* wäre unter dem Aspekt des Gesamtthemas zu würdigen, was allerdings Alfred Adam (Das Mönchtum der Alten Kirche, S. 86–93) nicht gelungen ist.<sup>21</sup> Er bietet ein kurzes, instruktives Resümee über das Mönchtum allgemein, jedoch keinen Beitrag zum Thema. Dieses wird nur mit der Bemerkung berührt, daß „das christliche Mönchtum zu den Auswirkungen der evangelischen Botschaft“ gehörte (S. 92). Die Bedeutung des Mönchtums für die Mission besteht zunächst darin, daß seit dem 4. Jh. immer wieder einzelne Mönche – in Fortführung der Tätigkeit der charismatischen Wanderprediger – in noch nicht christianisierten Gebieten des Imperiums missionierten.<sup>22</sup> Ergänzt wurde dies durch „volksmissionarische“ Aktivitäten von Mönchen in den großen Städten. Darüber hinaus müßte zum Gesamtthema die Entstehung des Mönchtums in seinen regional und zeitlich differenten Formen unter sozial- und frömmigkeitsgeschichtlichem sowie kirchensoziologischem Aspekt gewürdigt werden.<sup>23</sup> Die Geschichte einer „Kirche in Bewegung“ ist seit dem 4. Jh. wesentlich auch Geschichte des Mönchtums, weil dieses nicht nur die Mission förderte, sondern auch Strukturveränderungen in der Kirche und neue Formen des Christseins in der Welt initiierte.

Die missionarische Existenz der Gemeinden sowie der einzelnen Christen manifestiert sich nach außen hin in ihrem *Verhältnis zu Staat und Gesellschaft*. Rudolf Freudenberger (Die Auswirkungen kaiserlicher Politik auf die Ausbreitungsgeschichte des Christentums bis zu Diokletian, S. 131–146) liefert dazu eine an Einzelheiten orientierte Darstellung, die diesem Thema – an dem sich bewähren müßte, ob die Geschichte der Alten Kirche als Missionsgeschichte geschrieben werden kann – kaum gerecht wird.<sup>24</sup> Er nennt

<sup>21</sup> Adams bekannte Abteilung des Begriffs „monachós“ vom syrischen „ihidāyā“ (= der einzigartige, vollkommene Christusjünger, S. 86) verweist auf die individuell-missionarische Komponente des Mönchseins: Der vollkommene Christ ist der „Christ in Bewegung“, der in der Nachfolge Christi stets über sein altes Wesen hinauszukommen trachtet. Askese ist so lebenslange, prozeßhafte Bekehrung.

<sup>22</sup> Z. B. Hilarion in Palästina (Sozomenus, Hist. eccl. V, 15, 14), Abraam im Libanon (Theodoret, Hist. relig. 17), Simeon Stylites (ebd. 26), Euthymius (Cyrill von Skytopolis, Vita Euthymii 10); vgl. auch Kretschmar S. 97–100, zu den ost-syrischen Mönchen A. Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. 1, Gütersloh 1965, 351–353.

<sup>23</sup> Vgl. z. B. C. Andresen, Die Kirchen der alten Christenheit (= Die Religionen der Menschheit Bd. 29), Stuttgart 1971, 416–445.

<sup>24</sup> Freudenberger vermutet (S. 134 f.), die Rechtsunsicherheit, in der die Christen lebten, habe sich „sehr hemmend auf die Verbreitung des Christentums“ ausgewirkt. Dagegen spricht das erstaunliche Wachstum der Kirche zwischen 150 und 250. –



das Verhältnis einen Kampf zweier Träger von „missionarischen Universalismen“ (S. 131), ohne dies näher zu begründen. Ein solcher Universalismus lag in der Tat auf beiden Seiten insofern vor, als sowohl der römische Staat als auch die Kirche diejenige Institution zu sein beanspruchten, in der allein der einzelne zum wahren Menschsein und die gesamte Menschheit zum Heil geführt werden könnten. Der Widerstand der Christen gegen das soteriologische Verständnis des Imperiums (samt dessen religiöser Explikation im Staatskult) einerseits, das Einschreiten des Staates gegen das Christentum als Perversion normaler Lebensart (*superstitio*) andererseits qualifizieren die Geschichte der Verfolgungen theologisch als Missionsgeschichte. An deren Ende stand die „Konversion“ der staatlichen Religionspolitik wie der Staatsreligion und die Indienstnahme der Kirche durch das Reich in der Konvergenz beider Größen, nachdem sich die großen Verfolgungen unter Decius, Valerian und Diokletian/Galerius als Fehlschläge mit enormer missionarischer Konsequenz erwiesen hatten.<sup>25</sup> Sowohl die Verfolgungs- als auch die Friedenszeiten prägten jeweils die Gestalt der Kirche. Im missionarischen Sinne wurde z. B. die Wiederzulassung der *lapsi* nach 251 gelöst, und zwar mit erheblichen ekklesiologischen und kirchensoziologischen Folgen.<sup>26</sup> Die Entstehung von schismatischen Kirchen der Novatianer, Donatisten, Melitianer, die die weitere Kirchengeschichte auch nach ihrer Innenseite hin beeinflussten, ergab sich aus den Verfolgungen, so daß diese mittelbar dazu führten, den latenten ekklesiologischen Konflikt des 3. Jhs. („reine“ Konventikelkirche oder „verweltlichte“ Großkirche) offen auszutragen.<sup>27</sup>

Das Verhältnis der Christen zur *gesellschaftlichen Umwelt* analysiert Henneke Gülzow (Soziale Gegebenheiten der altkirchlichen Mission, S. 189–226). In erhellender, abgewogener Ausführung legt er die gesellschaftlichen Zusammenhänge dar, in denen Mission und Bekehrungen statthatten, und liefert damit einen wichtigen Beitrag zum Gesamtwerk. Während die heidnischen Religionen keine anderen sozialen Maßstäbe setzten als die in der ständischen Gesellschaft vorgefundenen (und damit der gelegentlich geäußerte Grundsatz der Gleichheit aller Menschen „theoretisch“ blieb), überwand das Christentum in allmählichem Prozeß gesellschaftliche Schranken, weil seine Normen, auch wenn sie nicht direkt auf soziale Veränderungen zielten, diese immerhin indirekt in Gang brachten. Bekehrung zu Christus

Unter missionsgeschichtlichem Aspekt wird S. 136. 143 kurz auf die Bedeutung der Friedenszeiten unter den Severern und seit Gallienus hingewiesen.

<sup>25</sup> Zur Erklärung der weltgeschichtlich bedeutsamen Konvergenz reicht das alte, unbestreitbar richtige Argument allein nicht aus, daß „die Kirche . . . zu einem Machtfaktor geworden (war), den kluge Machtpolitiker nicht länger vernachlässigen oder gar verfolgen durften“ (S. 145).

<sup>26</sup> Der Ausschluß zahlreicher Abgefallener hätte Auswirkungen sowohl auf die Größe als auch auf die soziale Struktur der Gemeinden gehabt und wahrscheinlich die Ausbreitung des Christentums in den „bürgerlichen“ Schichten gehemmt. Die theologisch motivierte Wiederzulassung wirkte sich aus auf das Verständnis von Sünde und Buße, auf den Kirchenbegriff und die Ethik, schließlich auf die Ausbildung des Kirchenrechts.

<sup>27</sup> Vgl. dazu C. Andresen, Kirchen [s. Anm. 23], 275 ff. 289 ff.



erwies sich nicht an dem Gesinnungswandel, sondern an der neuen Lebensart (S. 204), d. h. an sozial auffälligem Verhalten.<sup>28</sup> Die Familie (Hausgemeinschaft) wurde aufgrund ihrer im hellenistisch-römischen Kulturbereich gegebenen rechtlichen, wirtschaftlichen und religiösen „Autonomie“ zur Basis der Mission (S. 199), meist durch Bekehrung einzelner Glieder, vorab der Frauen und Sklaven (S. 200 ff. 208 ff.). Zwar entstanden dadurch auch Spannungen, aber über die allmähliche Christianisierung von Familien drang das Christentum in die Gesellschaft ein, durch die „familia Caesaris“ auch in den Kaiserhof und von da aus in die öffentliche Verwaltung (S. 214 f.), schließlich auch in das Heer (S. 216 ff.). Dazu gehören soziale Veränderungen der Art, daß Frauen und Sklaven in der Gemeinde gleichberechtigte Glieder sind, bis hin zur Übertragung leitender Funktionen (S. 202. 210). Mission erweist sich hier als allmähliche Christianisierung der Gesellschaft von innen heraus, die die Verbindung von Kirche und Staat vorbereitete. – Daß jedoch im 4. Jh. das christlich gewordene Imperium noch keineswegs voll christianisiert war, zeigt Hans-Dietrich Altendorf am Beispiel des Westens, wo das Christentum noch längere Zeit eine Minderheit bildete (Römische Senatsaristokratie und Christentum am Ende des 4. Jahrhunderts, S. 227–243). Das öffentliche Leben in Rom „blieb pagan geprägt wie bisher“ (S. 230). Ja, die christliche Mission erzeugte als Reaktion zum Zwecke der Selbstbehauptung eine verstärkte Hinwendung zu heidnischer Religiosität und antiker Bildung. Wenn diese im 5. Jh. abgelöst wurde durch eine Zuwendung zum Christentum, dann deswegen, weil gegenüber der bedrohlichen Barbarisierung und dem Zerfall des Alten das Vätererbe in der christlichen Rezeption der Antike bewahrt werden konnte (S. 242 f.).

Missionsgeschichte ist – als Geschichte der Veränderung von Menschen mit ihren spezifischen Traditionen – immer auch *Bildungsgeschichte*. Unter diesem Aspekt wird man die Beiträge von Heinrich Dörrie (Das Gebäude spätantiker Bildung mit seinen religiösen Zügen, S. 247–261) und Gerhard Ruhbach (Bildung in der Alten Kirche, S. 293–310) sehen müssen. Letzterer behandelt im Grunde nicht das „Eindringen des Christentums in die gebildete Welt“,<sup>29</sup> sondern liefert eine sehr interessante Skizze des frühchristlichen Schulwesens. Die Christen errichteten keine eigenen Elementarschulen, sondern benutzten die heidnischen. Die Feststellung, die Kirche hätte auch sonst „selbst keinerlei Anstrengungen (gemacht), die antike Bildung im eigenen Raum zu verankern“ (S. 307), dürfte dem ambivalenten Verhältnis zur Bildung (s. dazu S. 295. 306) kaum gerecht werden, auch im Blick auf den Bereich des Institutionellen nicht.<sup>30</sup> Freilich stimmt es, daß die frühe Kirche –

<sup>28</sup> Vgl. z. B. Tertullian, Apol. 3, 1–4; 10, 1; 42, 1–9; Celsus bei Origenes, C. Cels. VIII, 2.

<sup>29</sup> So der Untertitel seines Aufsatzes. Gewiß ist das Thema schon oft behandelt worden, wie Ruhbach mit Recht bemerkt. Aber im Blick auf „Kirchengeschichte als Missionsgeschichte“ ist es von Wichtigkeit, daß das Christentum sich schon früh zur Religion auch für Gebildete entwickelte, wenngleich es diese Schicht erst spät eroberte (vgl. zu letzterem den Beitrag Altendorfs).

<sup>30</sup> Die Existenz einer „Katechetenschule“ als Institution bestreitet Ruhbach für



anders als die neuzeitliche – die Schule nicht als Instrument der Mission zwecks Erziehung der Jugend im christlichen Geist nutzte – dies aber wohl deswegen, weil vielfach die Gemeinde als Schule und das Christentum als Erziehung verstanden wurde.<sup>31</sup> Kirchensoziologisch läßt sich dies an den Gemeindeformen des 2. Jhs. ablesen: Die Schulen eines Justin, Valentin oder Tatian in Rom zielten nicht nur auf bestimmte Bildungsinhalte, sondern auch auf ein Gemeinschaftsleben im Sinne antiker Philosophenschulen.<sup>32</sup> Und die „Schulen“ des Pantänus, Clemens und Origenes in Alexandria waren als Unternehmungen der Erwachsenenbildung für interessierte Heiden durchaus missionarisch orientiert. Für antikes Weltverständnis gehörten Erziehung und Bildung mit Religion zusammen, wie Dörrie instruktiv darlegt. Natur und menschlichen Traditionen wohnt der universale Logos inne, und Bildung besteht darin, daß der individuelle Logos geübt wird, die Gesetzmäßigkeit zu erkennen, die überall herrscht (so Poseidonius; S. 254 f.). Aber dies wird nur wenigen ermöglicht. Der Antike fehlt der Impuls, diese Bildung auszubreiten und so ein „Heil für Alle“ zu schaffen (S. 258). Hier wird das Neue, das das Christentum bringt, deutlich: Indem der universale Logos als Jesus Christus identifiziert wird, der alle Menschen in seine Nachfolge und damit zum Heil gerufen hat, kann jedermann eingeladen werden, auf dem Wege der „Paideia Christi“ das Heil zu erlangen. Christliche Mission kann deswegen als Bildung gelten, weil sie der Menschheit das konkrete Urbild menschlicher Vollkommenheit vor Augen stellt. Daß dabei die alte Kirche (wie auch die spätere) im Detail vorgegebenes Bildungsgut, das nach jenem Maßstab ausgewählt wurde, übernahm, ließ sich mit der Klassifizierung der antiken Bildung als Vorstufe für das „eigentlich Christliche“ rechtfertigen (S. 260 f.). Doch diese Trennung, die z. T. auf eine unmögliche Scheidung

Alexandria wie auch generell (S. 302). Damit – sowie mit der Feststellung, daß es keine geordnete Klerikerausbildung gab (S. 298 f. 307) – dürfte er recht haben. Aber an seinen Nachweis, daß es in Alexandria, Cäsarea und Antiochia keine theologischen Schulen gegeben habe (S. 300–305), sind Fragen zu stellen, vorab die, ob er nicht das Verständnis von Schule als einer Institution, die über die Lebenszeit des Gründers hinaus besteht, mit dem Verständnis von Schule im Sinne einer geistigen Kontinuität vermengt. Letzteres ist auf die Reihe Pantänus – Clemens – Origenes doch wohl ebenso anzuwenden wie auf Origenes – Theognost – Pierius – Pamphilus, weil es durch die „Weitergabe einer festen Lehrüberlieferung“ (die Ruhbach S. 302 nicht gegeben sieht) charakterisiert wird, für erstere Reihe z. B. durch bestimmte Auslegungstraditionen, für letztere durch gemeinsame trinitarische Argumentationen. Als Institution könnten sowohl die alexandrinischen als auch die cäsarensischen Origenes-Schulen deswegen gelten, weil ihre späteren Leiter so verschieden geprägt waren.

<sup>31</sup> Ruhbach selbst deutet dies kurz an (S. 294 f. mit Anm. 6 und 8). Clemens von Alexandria ist der hervorragendste Repräsentant dieser Konzeption; vor ihm sind der Hebräerbrief, die Pastoralbriefe, der 1. Clemens, Justin, Valentin und seine Schüler zu nennen. Vgl. auch W.-D. Hauschild, Gottes Geist und der Mensch, BEvTh 63, München 1972, 273–291.

<sup>32</sup> Vgl. Kretschmars Beitrag S. 106; ferner H. Langerbeck, Zur Auseinandersetzung von Theologie und Gemeindeglauben in der römischen Gemeinde in den Jahren 135–165, in: Ders., Aufsätze zur Gnosis, Göttingen 1967, 167–179. Erst später wurde die „Schule“ zum Synonym für „Häresie“ gemacht.



zwischen Form und Inhalt hinauslief, war eine Selbsttäuschung darüber, daß jede Mission zu „Synkretismus“ führt,<sup>33</sup> weil sie teilhat an der Vieldeutigkeit und Verhüllung des Göttlichen in der Inkarnation.

Der Frage des Zusammenhangs von *Theologieggeschichte und Missionsgeschichte* ist im vorliegenden Werk kein spezieller Beitrag gewidmet.<sup>34</sup> Allerdings liefert Heinrich Dörrie in zwei Kurzfassungen bisheriger Forschung wichtige Vorarbeit dafür (Spätantike Metaphysik als Theologie, S. 262–282; Die Solar-Theologie in der kaiserzeitlichen Antike, S. 283–292). Vor allem seitens des mittleren Platonismus wurden der christlichen Theologie für ihre Probleme Lösungsmodelle vorgegeben, mit denen sie sich auseinandersetzen mußte oder an die sie z. T. positiv anknüpfen konnte. Die stärkste Berührung ergibt sich bei der Grundfrage, wie sich das Göttliche in die Welt vermittelt (S. 270 f. 274–278). An das, was Poseidonius über den Logos und einige Platoniker über die Notwendigkeit von Offenbarung lehrten, konnten die christlichen Theologen missionarisch-fortführend anknüpfen. Und in der Ontologie stimmten sie weitgehend überein. Dörries stellt S. 281 f. sieben Axiome heraus, in denen es für antike Philosophie „keinen Kompromiß mit dem Christentum geben konnte“ (S. 280).<sup>35</sup> Es müßte vom Aspekt „Missionsgeschichte“ her im einzelnen zu würdigen sein, warum christliche Theologie diese Axiome als Prämissen aufnahm und inwieweit sie daran recht tat (z. B. hinsichtlich der Unveränderlichkeit Gottes, der Abstufung innerhalb der Trinität, der verschiedenen Mittlerfunktionen, der Prädestination, der Unsterblichkeit der Seele). Dörrie bezeichnet es als entscheidenden Unterschied, daß für antike Metaphysik die Gottheit in keiner Form „Person“ sein kann, sondern immer unpersönlicher Begriff, rational erfassbar, ist. Doch auch dieser Unterschied übte einen beachtlichen Impuls auf die Konstruktion einer wissenschaftlich-christlichen Gotteslehre aus. Mission als Vermittlung der Heilsbotschaft in eine bestimmte Situation hinein stellt die Theologie immer wieder vor die Nötigung, ihre bisherigen Theologumena preiszugeben, um aus ihnen wieder neu „Geist und Leben“ (Joh. 6, 63) zu gewinnen. Denn sie ist ja nicht einseitige Unterwerfung und Okkupation, sondern wechselseitige Veränderung.

Dörries Beitrag zur Solar-Theologie leitet über zu dem Komplex der *Auseinandersetzung von Kirche und heidnischer Frömmigkeit*, dem eine besondere Affinität zum Thema Missionsgeschichte innewohnt. Die Bestrebun-

<sup>33</sup> In diesem Fall zu einer „Hellenisierung“ des Christentums.

<sup>34</sup> A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. 1–2 (1. A. 1885–87), 4. A. Tübingen 1909 hat unter dem Leitfaden der „Hellenisierung des Christentums“ die altkirchliche Theologieggeschichte im Grunde als Missionsgeschichte dargestellt, ohne sie als solche zu würdigen.

<sup>35</sup> a) Die Gottheit ist gestuft, doch Wesensgleichheit gibt es in ihr nicht. b) Eine Schöpfung in der Zeit ist mit dem Gottesbegriff unvereinbar. c) Ein geschichtlich kontingentes göttliches Erlösungshandeln ist unmöglich. d) Sündenvergebung und Gnade implizieren die Vorstellung, als müßte die Gottheit ihr Regiment korrigieren. e) Dasselbe gilt speziell für die Totenauferstehung. f) Opfer und Gebete dringen nur zu den halb-göttlichen Zwischenwesen vor. g) Nur der einzelne kann an seiner Vervollkommenheit arbeiten, eine Gemeinschaft ist da nutzlos.



gen, einen monotheistischen Sonnenkult zu popularisieren, sind ein Teil kaiserlicher Machtpolitik (S. 288). Deswegen war auch die christliche Auseinandersetzung mit ihm religionspolitisch motiviert; sie hat im Weihnachtsfest und in der Bildsprache ihre Spuren hinterlassen. Alois Kehl bietet einen systematischen Überblick zum Gesamtkomplex (Antike Volksfrömmigkeit und das Christentum, S. 313–343). Suchten die antiken Menschen in den verschiedenen Formen religiöser Praxis letztlich eines, nämlich Heil, Befreiung, Sicherheit (soteria/salus), so hatte das Christentum eine einfache, überzeugende Lösung ihrer Existenzangst anzubieten, die Botschaft von der Liebe Gottes in Christus, die aller frommen Betätigung den rechten Sinn geben konnte (S. 327–335). Wenn nun aber Formen antiker Frömmigkeit im Christentum weiterlebten, dann deswegen, weil auch die christliche Botschaft Existenzangst hervorrief (mit ihrer Verkündigung des Gerichts), die die „einfachen Menschen“ nicht mit der „vergeistigten Frömmigkeit“ des Evangeliums, sondern nur mit der Aufnahme des „Althergebrachten“ zu bewältigen vermochten (S. 335). Kehl sieht die diesbezügliche missionarische Akkomodation vor allem im Blick auf die spätere katholische Kirche kritisch (S. 341 f.), mit Recht, wenngleich die Mission auch von der Anknüpfung an herkömmliche und einfache Formen der Religiosität lebt.<sup>36</sup> Faktisch überlebte allerdings das Christliche durch die ständige Auseinandersetzung der Theologen mit jenen Formen, wie Carl Andresen exemplarisch zeigt (Altchristliche Kritik am Tanz – ein Ausschnitt aus dem Kampf der Alten Kirche gegen heidnische Sitte, S. 344–376).<sup>37</sup> Er spricht die ekklesiologische Problematik solchen Wildwuchses an, der sich aus religiösen oder „natürlichen“ Bedürfnissen ergibt. Einer „Kirche in Bewegung“ droht die Gefahr der Paganisierung, wenn ihre Identität nicht an konkreten Punkten bewahrt und gegen Hindernisse durchgesetzt wird.

Positiver ließe sich der missionarische Aspekt bei der *Liturgiegeschichte* würdigen. Hierzu enthält der Band nur einen Beitrag (Theodor Klauser, Der Festkalender der Alten Kirche im Spannungsfeld jüdischer Traditionen, christlicher Glaubensvorstellungen und missionarischen Anpassungswillens, S. 377–388). Der missionarische Aspekt besteht allerdings nicht nur darin, daß die christlichen Feste attraktiv wirkten und gleichgeartete heidnische Feste verdrängten (S. 387).<sup>38</sup> – Auch von der *Sprachgeschichte* her läßt sich zum Verständnis der Kirchengeschichte als Missionsgeschichte beitragen, allerdings eher im Sinne der Fragestellung von Gerard J. M. Bartelink (Umdeutung heidnischer Termini im christlichen Sprachgebrauch, S. 397–418) als derjenigen von Karl Holl (Kultursprache und Volkssprache in der altchrist-

<sup>36</sup> Vgl. z. B. K. Prümm, Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt, 2. A. Rom 1954, 831–836 und C. Andresen, Kirchen [s. Anm. 23], 446–522.

<sup>37</sup> Überarbeiteter Nachdruck eines Aufsatzes aus ZKG 72, 1961, 217–262.

<sup>38</sup> Vgl. z. B. die Arbeiten von G. Kretschmar: Himmelfahrt und Pfingsten, ZKG 65, 1954/5, 209–253; Festkalender und Memorialstätten Jerusalems in altkirchlicher Zeit, ZDPV 87, 1971, 167–205; Christliches Passa im 2. Jahrhundert und die Ausbildung der christlichen Theologie, RechScR 60, 1972, 287–323.



lichen Mission, S. 389–396)<sup>39</sup>; Mission führte stets auch zu einer Christianisierung der Sprache.<sup>40</sup>

Schließlich ist zu prüfen, inwiefern auch die altchristliche *Literaturgeschichte* – wenigstens teilweise – als Missionsgeschichte verstanden werden kann.<sup>41</sup> Der Beitrag von Antonie Wlosok (Christliche Apologetik gegenüber kaiserlicher Politik bis zu Konstantin, S. 147–165) ist zwar nicht mit dieser Absicht geschrieben worden, regt aber zu solcher Prüfung an.<sup>42</sup> Zu Anfang bezieht sich die apologetische Literatur vorwiegend auf Rechtsfragen (daher die Adressierung an die Machthaber), doch seit der Mitte des 2. Jhs. wird sie zunehmend „zu einer universalen geistigen Auseinandersetzung mit dem Heidentum“ (S. 150). Der Hinweis auf den „Wandel in der apologetischen Haltung“ sowie in den „Formen und Methoden der Auseinandersetzung“ (S. 162) läßt angesichts des Gesamtwerkes die Frage aufkommen, inwiefern dieser Wandel den allgemeinen politischen, gesellschaftlichen und geistigen Veränderungen korrespondiert. Wlosok sieht die Wirkungen der Apologetik im Blick auf die „philosophische Interpretation der christlichen Glaubenslehre“ und die „Ausbreitung des Christentums unter den Gebildeten“ (S. 163 f.). Erstere Wirkung näher zu analysieren, würde den missionsgeschichtlichen Aspekt der Theologiegeschichte hervortreten lassen. Letztere Wirkung ist für die Gestalt des Christentums wichtig geworden, hat im 4. Jh. aber auch unmittelbar politische Bedeutung insofern gewonnen, als Kaiser Konstantins Theologie (ohne die die „konstantinische Wende“ nicht verstanden werden kann) von der christlichen Apologetik geprägt wurde.<sup>43</sup>

Die frühe Kirchengeschichte als Missionsgeschichte darzustellen, ist ein wichtiges und interessantes Unternehmen. Auch wenn der vorliegende Band dazu keine zusammenhängende Darstellung bietet, zeigen viele der angesprochenen Beiträge die Fruchtbarkeit einer Betrachtungsweise, die verschiedene Aspekte zusammenzuschauen ermöglicht.<sup>44</sup> Wie jede andere Gesamt-

<sup>39</sup> Damit soll die hochinteressante und verdienstvolle Untersuchung Holls von 1908 nicht unbillig kritisiert werden.

<sup>40</sup> Erhellender als Bartelinks Beitrag sind hier allerdings z. B. die S. 418 genannten Arbeiten von C. Mohrmann und H. Pétré.

<sup>41</sup> Zu denken ist primär an die verschiedenen Formen apologetischer Literatur, aber auch an protreptische Traktate verschiedenen Inhalts, ferner an Homilien und die Hagiographie. Zur Definition wäre zu sagen, daß es sich um solche Literatur handelt, die auf Veränderungen in Einstellungen und Verhaltensweisen zielt.

<sup>42</sup> Freilich ist die Konzentration auf die „kaiserliche Politik“ mißlich, weil man dann leicht feststellen kann, daß die Apologetik „keine Wirkung auf die öffentliche Meinung oder gar Politik“ ausübte (S. 163). Die apologetische Literatur bildet ja kein einheitliches Genus, und ihr Adressat war eher die Gesellschaft allgemein als die Politiker.

<sup>43</sup> S. z. B. Konstantin bei Eusebius, Vita Const. II, 24–28. 42; II, 55–60 und H. Kraft, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung, BHTh 20, Tübingen 1955. – Auch im Blick auf die Severer-Kaiser müßte die missionarische Bedeutung der Apologetik gewürdigt werden.

<sup>44</sup> Als empfindliche Lücke ist die Tatsache zu bedauern, daß das Verhältnis zum Judentum in dem Band nicht eigens erörtert wird. Auch der Blick auf das syrische Christentum würde den Horizont des Programms erweitern.



definition von Kirchengeschichte (s. o.) deckt auch die vorliegende, wenn man ihre konkrete Explikation überdenkt, nicht den ganzen Bereich des von der historischen Forschung erschlossenen Materials ab. Aber sie leitet in besonderem Maße dazu an, über das Zusammensammeln von *disiecta membra* hinaus die Kirchengeschichte als Einheit zu erfassen. Des weiteren leistet sie eine theologische Deutung von Kirchengeschichte, die diese nicht bloß als im letzten unerhebliche Zeit versteht, welche an das heilsgeschichtliche „eschatologische“ Grunddatum anschließt, sondern die in ihr – in Fortsetzung der in der Bibel bezeugten Ereignisse – die Geschichte Gottes mit seinem Volk sieht, die durchaus noch offen ist, weil dieses Volk sich durch die Mission (unter immer neuen Völkern wie unter den bereits christlichen) ständig erneuert.



# Die Logik des Rationalismus und die Kirche

Zu einer neuen Arbeit über die Ekklesiologie der Aufklärungszeit

Von Josef Rief

„Im 17. Jahrhundert war in der Gesellschaft noch ein orthodoxes Ideal in Geltung: wer sich ihm nicht unterwarf, galt als ‚libertin‘. Im 18. Jahrhundert waren aus diesen ‚libertins‘ die ‚Philosophen‘ geworden; wie schon Spinoza . . . forderten sie, daß das öffentliche, soziale Recht jedem positiven Dogmatismus fernbleiben solle, da die Religion der privaten Sphäre der Person zugehöre“.<sup>1</sup> Man bräuchte diesen Sätzen keine größere Beachtung zu schenken, wenn sie nicht als das heute mögliche und eigens für das „Handbuch der Dogmengeschichte“<sup>2</sup> verfaßte Urteil über die „Ekklesiologie“ der Aufklärungszeit ausgegeben und außerdem noch dadurch unterstrichen würden, daß sie in ebendiesem Handbuch einen nur knapp drei Seiten umfassenden und dazu erstaunlich schematisierenden Artikel eröffnen, der kaum etwas erkennen läßt von jener Aufklärung, die den Offenbarungsglauben nicht nur in Frage stellte, sondern auf gestellte Fragen auch theologisch schöpferisch und weiterführend zu antworten verstand.

Nun ist aber eines unbestreitbar: Man verbaut sich den Zugang zu der als Aufklärung bezeichneten Epoche, wenn diese Bezeichnung zugleich und von vorneherein schon als Werturteil verwendet wird mit der Intention, diese Epoche als Fehlentwicklung zu charakterisieren. In zahlreichen wissenschaftlichen Untersuchungen ist dieser eigenartig hartnäckige Vorbehalt gegenüber den Denkansätzen und Systemversuchen in der Moraltheologie zwischen 1750 und 1850 bereits weitgehend abgebaut worden. Erst in der jüngsten Vergangenheit hat M. Oepen der respektablen Reihe von Abhandlungen, die dem adäquaten Verständnis der Aufklärungsmoral dienen wollen, eine neue, sehr aufschlußreiche Studie über die Moraltheologie des Franziskaners Korbinian Luydl († 1778) hinzugefügt.<sup>3</sup> Einmal mehr wird in ihr der über-

<sup>1</sup> Theologisch gewendet, bedeuten diese Sätze: „Das Individuum wird, von der Autorität des Dogmas befreit, zumindest in den Belangen des öffentlichen Lebens der Vernunft anheimgegeben. Die Religion selbst soll human und vernünftig sein; ihr Ziel ist die ‚educatio hominis ad genuinam morum honestatem‘. Die Kirche wird als die Sachwalterin der Mittel für eine hochstehende Moral vermöge der Lehre und der Sakramente angesehen.“

<sup>2</sup> Siehe Yves Congar, Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart, in: Handbuch der Dogmengeschichte. Herausgegeben von M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk. (Freiburg-Basel-Wien 1971) III/3d, 77–80; bes. 78.

<sup>3</sup> Der Titel der Untersuchung lautet: Sittenlehre und Offenbarung in der Moraltheologie des 18. Jahrhunderts. Methodologische Auseinandersetzungen um Kasuistik



zeugende Nachweis erbracht, daß es in der Moralthologie der Aufklärungszeit auch, und zwar nicht nur am Rande, die „Bestrebungen . . . um eine spezifisch theologische Methode“ gibt, das heißt eine Methode, „die sich dem Anspruch der Offenbarung an die Theologie verpflichtet weiß“.<sup>4</sup> Ergebnisse dieser Art nötigen zu der Einsicht, daß die Aufklärungsepoche des 18. Jahrhunderts auf die kirchliche und theologische Tradition der nachfolgenden Zeit nicht einfach nur einen verderblichen Einfluß ausgeübt hat.

Zu dieser Einsicht führt auch die von Leo Scheffczyk angeregte und betreute Untersuchung Philipp Schäfers mit dem Titel: „Kirche und Vernunft. Die Kirche in der katholischen Theologie der Aufklärungszeit“.<sup>5</sup> Sie wurde im Sommersemester 1973 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München als Habilitationsschrift angenommen.

Philipp Schäfer, der sich bereits mit seiner theologischen Dissertation in die philosophischen und theologischen Fragestellungen der Übergangszeit von der Aufklärung zur Romantik<sup>6</sup> eingearbeitet hatte, konnte sich zunächst inspirieren lassen von jenen Autoren,<sup>7</sup> die – im Unterschied zu den radikalen Verurteilern der Aufklärungstheologie – längst schon der verbreiteten Vorstellung entgegengetreten waren, als hätte die Aufklärungstheologie eine bereits vorhandene und ursprünglich dogmatische Ekklesiologie degradiert und verdünnt. Im Fortgang seiner Untersuchung aber wurde es ihm zur Gewißheit, daß die Aufklärung der Weiterentwicklung der Ekklesiologie nicht nur nicht hinderlich war, sondern vielmehr „die Kräfte und Motive“ erst bereitstellte, „die . . . zur Ausbildung der Ekklesiologie und ihrer Aufnahme in den Zusammenhang der Erlösungslehre innerhalb der Dogmatik führten“.<sup>8</sup>

Der Weg, auf dem Philipp Schäfer diese Erkenntnis zuwuchs, führte durch theologisch teilweise recht wegloses Gelände. So konnte er bei den Einzelheiten nicht verweilen und mußte es sich auch versagen, an die vielen Autoren, denen er begegnete, methodisch nur jene Fragen zu richten, die nachweislich *ihre* jeweiligen Fragen waren. Angesichts seines Vorhabens, das der systematischen Theologie verpflichtet war und der Ortung einer möglichen Lehre von der Kirche in der Aufklärungstheologie gelten sollte, blieb ihm keine andere Wahl, als sich mit *seinen* Fragen einen Weg zu bahnen. Im Umgang mit seinen Gewährsleuten mußte er sich an jene Aussagen halten, in denen von der Kirche ausdrücklich die Rede war, und darauf

und Probabilismus mit besonderer Berücksichtigung des Franziskaners Korbinian Luydl († 1778). Werl (Westf.) 1973. (Franziskanische Forschungen, herausgegeben von V. Heynck und J. Kaup, 25. Heft).

<sup>4</sup> Ebd. 18.

<sup>5</sup> München 1974. (Münchener theol. Studien, herausgegeben von Kl. Mörsdorf, W. Dürig, G. Schwaiger. II/42).

<sup>6</sup> Philosophie und Theologie im Übergang von der Aufklärung zur Romantik, dargestellt an Patriz Benedikt Zimmer. Göttingen 1971. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, Bd. 3).

<sup>7</sup> Joseph Ranft, Die Stellung der Lehre von der Kirche im dogmatischen System. Aschaffenburg 1927; Joseph Ratzinger, Art. Kirche, in: LThK VI<sup>2</sup> 174.

<sup>8</sup> Kirche und Vernunft 4.



bedacht sein, durch „eine anschließende Analyse des Zusammenhangs und der Argumentation . . . die Bedeutung der Kirche für die Theologie (zu erschließen“.<sup>9</sup> Man kann nicht bestreiten, daß dieses Vorgehen schematisch wirkt, man muß aber gleichzeitig zur Kenntnis nehmen, daß es für die Ziele der Untersuchung voll ausreichte – freilich nicht zuletzt auch deswegen, weil sich Philipp Schäfer über sein methodisches Vorgehen fortwährend selbstkritisch Rechenschaft gegeben hat.

Mit den Fragen, die er an die von ihm sorgsam ausgewählten Theologen der Aufklärungszeit stellte, konnte Philipp Schäfer inhaltlich folgendes erheben:

- 1) Auch wenn die Aufklärungstheologie – etwa aufweisbar bei Eusebius Amort (1692–1775) und Hermann Schollner (1722–1795) – die Frage nach der Kirche nicht ausdrücklich stellte, so war die Kirche doch implizit Gegenstand theologischen Fragens, weil die Verwirklichung der *wahren* christlichen Religion das Hören auf die *wahre* Kirche zur Selbstverständlichkeit machte (S. 13–37).
- 2) Auch für den Theologen, der der Vernunft in Sachen des Glaubens zu ihrem Recht verhelfen wollte, ergab sich die Frage, wie er dieses seines Offenbarungsglaubens gewiß werden könnte. Denn von Offenbarung zu reden ist auch für den zur Vernunft erwachten Menschen der Aufklärung nur sinnvoll, wenn die Offenbarung nicht als selbstverständliche Vernunftwahrheit erwiesen werden kann. Theologen wie Martin Gerbert (1720–1793) und Dominikus Schram (1723–1797), die sich gegen diese Logik nicht sperrten, mußten also notwendig fragen, welche der *Vernunft zugängliche Wirklichkeit* dem Menschen in seinem übernatürlichen Offenbarungsglauben Sicherheit geben könne. Die Antwort, die aus dem Geist der Zeit sich nahelegte, lautete: Eine lebendige Institution, die Einheit gewährt, mit der nötigen Autorität ausgestattet und in Fragen der Religion kompetent ist, d. h. die Kirche (S. 39–80).
- 3) Für diejenigen, die der Kirche keine oder nur eine eingeschränkte heilsmittelnde Rolle zuerkennen wollten, weil der radikale Autonomiegedanke der Aufklärungszeit diesen Schritt nicht als vernünftigen Schritt zuläßt, mußte das Heil von der eigenen moralischen Qualität kommen. Dieser Vernunftbegriff rückte ein Christentum ohne Kirche ins Blickfeld des theologischen (Wunsch-)Denkens, aber gleichzeitig endete er in der Unmöglichkeit, das Christliche zu identifizieren. In diesem Zusammenhang nennt Philipp Schäfer drei Theologen: den streitbaren Benedikt Maria Werkmeister (1745–1823), den zeitweilig als Kriminalrichter tätigen Felix Anton Blau (1758–1819) und den in den Revolutionswirren guillotinierten Eulogius Schneider (1756–1794), der unter anderem auch als Ankläger beim Revolutionstribunal tätig gewesen war und in dieser Eigenschaft etwa dreißig Personen auf das Schafott gebracht hatte (S. 81 bis 102).

<sup>9</sup> Ebd. 7.



- 4) Jene Theologen, die – wie Benedikt Stattler (1728–1797), Sigismund Storchenaus (1751–1797), Matthias von Schönberg (1732–1792) oder Simpert Schwarzhueber (1727–1795) – einem rationalistischen Verständnis der Vernunft huldigten und auch noch die vom Glaubensakt gar nicht trennbare Glaubensgewißheit von der alles beweisenden Methode des Demonstrierens erwarteten, mußten sich bei einem Unterfangen wiederfinden, das sie mit ihrem eigenen Denkansatz, d. h. ihrer eigenen Vernunft, in Konflikt brachte. Denn „einerseits erscheint sie (d. h. die Vernunft) als das stolze Vermögen des Menschen, das die Wirklichkeit aus sich durchschaut und den Menschen an die Schwelle des Heiligtums führt . . . Andererseits muß sie dieses Heiligtum als ihr unzugängliche, übernatürliche Gegebenheit anerkennen, in dem sie nichts mehr zu sagen hat“.<sup>10</sup> Mit anderen Worten: Die isolierte Vernunft scheitert. Falls sich der Mensch zum Offenbarungsglauben entschließt, vollzieht er einen Schritt, der nur dann als vernünftig aufweisbar ist, wenn das Christentum durch eine autorisierte Institution überliefert wird (S. 103–151).
- 5) In dem Maße, wie das rationalistische Vernunftverständnis Gegenstand der Kritik wurde, stellte sich etwa bei Stephan Wiest (1748–1797), Beda Mayr (1742–1794), Ildephons Schwarz (1752–1794) und Bernardin Baur (1752–1792) die Erkenntnis ein, daß der Offenbarungsglaube nur dann zu seinem wirklichen Recht kommen und in seiner Eigenart respektiert werden kann, wenn die Kirche selbst als Offenbarungswirklichkeit anerkannt wird. Der rationalistische Ansatz im Vernunftverständnis läßt keinen Raum für den übernatürlichen Charakter des Offenbarungsglaubens. Dasselbe gilt, wenn die Kirche als bloße Lehranstalt verstanden wird. Raum für den Offenbarungsglauben gibt es nur unter der Voraussetzung, daß „die Kirche . . . als die autoritative, lebendige Regel“ erscheint, „die uns die Gewißheit der Offenbarung Gottes vermittelt“ (S. 167–168).
- 6) Diese Rolle der Kirche in der Heilsvermittlung aber nötigte dazu, ihr Wesen und damit auch die Gliedschaft der Glaubenden neu zu durchdenken. Theologen wie Engelbert Klüpfel (1733–1811), Patriz Benedikt Zimmer (1752–1820), Marianus Dobmayr (1753–1805) oder Franz Oberthür (1745–1831) kamen zur Erkenntnis: Auf nur theoretischem Weg war das Problem Offenbarungsglaube und Kirche nicht lösbar. Die Lösung des Problems mußte gesucht und gefunden werden in jenem Verständnis, in dem die Kirche als sichtbare Darstellung der Offenbarung erscheint und Basis der Theologie ist. „Die Theologie muß die Kirche und ihre Geschichte als Quelle ihres Erkennens annehmen.“<sup>11</sup> Die Vernunft ist zu begreifen als vernehmende Vernunft (S. 207–268).

Die Art des Fragens, die dem Theologen der Aufklärungsepoche durch den Vernunftoptimismus seiner Zeit aufgenötigt wurde, eröffnete also, wo immer der Glaube an die Offenbarung Gottes ernst genommen wurde, neue Perspektiven am Offenbarungsglauben selber. So gesehen hindert nichts

<sup>10</sup> Ebd. 150.

<sup>11</sup> Ebd. 263.



daran, Philipp Schäfers Untersuchung als Beitrag zum Verständnis der lebendigen Überlieferung zu betrachten.<sup>12</sup>

Das Ergebnis verdient Beachtung: Im Blick auf die Geschichte und Überlieferung der Kirche nahmen die Theologen der Aufklärungszeit die Auseinandersetzung mit dem neuen Vernunftverständnis auf; genau diese Auseinandersetzung mit der autonom verstandenen rationalistischen Vernunft führte „zu einem neuen Verständnis der Bedeutung der Kirche für die Theologie und der Stellung der Kirche im theologischen System“.<sup>13</sup>

Niemand wird nach der Lektüre der Untersuchung Philipp Schäfers behaupten, daß diese Auseinandersetzung nur in der Gestalt der Abwehr sogenannten aufklärerischen Gedankengutes erfolgt ist. Mit dieser Erkenntnis werden dann aber erneut Gedanken und Thesen zur Diskussion gestellt, die ähnlich schon von Andreas Kraus<sup>14</sup> und Hans Graßl<sup>15</sup> in die wissenschaftliche Öffentlichkeit getragen worden sind. Es sind Gedanken und Thesen, die dazu nötigen, Aufklärung – ganz im Sinne Franz Xaver Linsenmanns<sup>16</sup> – nicht als notwendiges Verhängnis, sondern als sittliche Verpflichtung zu verstehen. Vor diesem Hintergrund betrachtet, ist die Habilitationsschrift Philipp Schäfers über ihre theologiegeschichtliche Bedeutung hinaus eine eindringliche Aufforderung an die Gegenwartstheologie, die Auseinandersetzung mit dem Geist der Zeit in einer der theologischen Tradition angemessenen Weise zu führen. Wenn Philipp Schäfer mit seiner Grundthese recht hat, dann bewirkt diese ins Grundsätzliche gehende Auseinandersetzung für die Kirche nicht Abbau und Zerfall und Schrumpfung, sondern auf weite Sicht gesehen Wachstum und Klärung und Standfestigkeit.

<sup>12</sup> Es scheint kein Zufall zu sein, daß die von Ph. Schäfer behandelte Epoche in ihrer theologischen Reflexion – nachweisbar etwa bei Johann Sebastian Drey – zu der längst bereitliegenden Formel von der lebendigen Überlieferung als Lebensäußerung der Kirche weitergedrängt wurde.

<sup>13</sup> Ph. Schäfer, *Kirche und Vernunft* 5.

<sup>14</sup> Andreas Kraus, *Vernunft und Geschichte*. Freiburg 1963.

<sup>15</sup> Hans Graßl, *Aufbruch zur Romantik*. Bayerns Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte 1765–1785. München 1968.

<sup>16</sup> Das ethische Problem der Aufklärung, in: *Gesammelte Schriften*, gesammelt und herausgegeben von A. Miller. Kempten-München 1912, 304–332.



# Literarische Berichte und Anzeigen

## Alte Kirche

*Romanitas et Christianitas*. Studia Iano Henrico Waszink A. D. VI Kal. Nov. A. MCMLXXIII XIII lustra complenti oblata. Ediderunt W. den Boer, P. G. van der Nat, C. M. J. Sicking, J. C. M. van Winden. Amsterdam-London (North-Holland Publishing Company) 1973. 382 S., geb. Hfl. 85,-.

Zum 65. Geburtstag von Dr. J. H. Waszink, Professor für lateinische Sprache und Literatur an der Universität Leiden, haben Fachkollegen und Schüler eine Ehrengabe von 30 Aufsätzen herausgebracht. Der Titel *Romanitas et Christianitas* will nicht nur das Lebenswerk des gelehrten Jubilars besonders ansprechen. Er ist auch vom Inhalt der Beiträge her gerechtfertigt, denn vier Fünftel der Beiträge befassen sich teilweise oder ausschließlich mit dem Problem von Antike und Christentum. Eine ganze Reihe von Beiträgen knüpft dabei an Forschungsthemen des Jubilars an. Wie z. B. zu Tertullian, Calcidius, lateinischer Dichtung, griechischem Einfluß in lateinischer Literatur, Porphyrios, Platonismus, Allegorese u. a.

Die literarischen Festtagsgaben werden nicht immer schon durch ihre Überschriften verraten. „*Notulae Graeco-Latinae*“ (S. 119–122) sind bemerkenswerte Beobachtungen von A. J. Festugière zu einigen Formulierungen in den lateinischen Übersetzungen der Nizänischen Kanones, die sich als Ergänzungen zu Turners Edition und Kommentar verstehen dürfen. Unter der Überschrift „*Posidoniana – Ciceroniana – Lactantiana*“ (S. 145–180) verbirgt sich ein ganzer Geschenkkorb von gelehrten Beobachtungen O. Gignons u. a. zu Lactantius instit. 3, 2, 2–7 über den Wert der Philosophie. In dem Beitrag „Zum Streit um den Altar der Viktoria“ (S. 81–97) von A. Dihle geht es um die aufschlußreiche Verschiedenheit der Rechtsauffassungen bei Symmachus und Ambrosius.

Die Festgaben der Latinisten und Graecisten können nicht in aller Ausführlichkeit beschrieben werden. Chr. Mohrmann zeigt in „*Quelques observations sur 'sacramentum' chez Tertullien*“ (S. 233–242), daß Herkunft und Bedeutungsinhalt dieses Begriffes auch nach dem Buch von Michaélides noch nicht völlig geklärt sind. P. Courcelle (*Ambroise de Milan et Calcidius*, 45–53) und W. Theiler (*Vitalis vigor bei Calcidius*, 311–316) rühmen die Calcidiusausgabe des Jubilars. Mit vier Beiträgen ist die spätantike lateinische Dichtung vertreten: Kl. Thraede, „Rom und der Märtyrer in Prudentius, Peristephanon 2, 1–20“ (S. 317–327), P. G. van der Nat, „Die Praefatio der Evangelienparaphrase des Iuvencus“ (S. 249–257), D. Kuijper, „Ad cenam agni providi“ (S. 207–220). J. Fontaine entdeckt in „*Les symbolismes de la cithare dans la poésie de Paulin de Nole*“ (S. 123–143) eine Lieblingsvorstellung seines Autors.

Unter kirchengeschichtlichem und religionsgeschichtlichem Blickwinkel wäre einiges aus den übrigen Themen und Ergebnissen hervorzuheben. In der „*African Christianity before Tertullian*“ (S. 275–279) sieht G. Quispel einen Parallellfall zum alexandrinischen Christentum gegeben. Das katholische Christentum tritt erst nach anderen Formen im letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts in Erscheinung. Die Frage scheint mir für Afrika offen. Es müßten auch die Thesen von Barnes (Tertullian 1971) berücksichtigt werden. „*Sulla fama di Apuleio nella tarda antichità*“ (S. 243–248) läßt C. Moreschini die bekannten Zeugnisse Revue passieren. J. Daniélou kann in „*Novatien et le De mundo d'Apulée*“ (S. 71–80) mit der Neuentdeckung aufwarten, daß noch andere Zeugnisse des Nachlebens dieses Autors vorhanden sind.



C. Colpe beschreibt das Verhältnis, in dem „die Mithrasmysterien und die Kirchenväter“ (S. 29–43) vor Konstantin zueinander stehen, als gegenseitige Profilierung. Porphyrios galt den Christen erst vom Zeitpunkt seines Angriffs auf das Christentum an als Feind (R. M. Grant, „Porphyry among the Early Christians“, S. 181–187). Auch H. Tränkles „Philosophische Bemerkungen zum Boethiusprozess“ (S. 329 bis 339) und C. J. de Vogels Aufsatz „The Problem of Philosophy and Christian Faith in Boethius' *Consolatio*“ (S. 357–370) verdienen die besondere Aufmerksamkeit des Historikers. Unter mehreren Beiträgen zur Auslegungsgeschichte befaßt sich der von W. den Boer mit der zwischen Heiden und Christen umstrittenen Frage der Notwendigkeit oder Berechtigung der allegorischen Auslegung („Allegory and History“, 15–27). H. Dörrie untersucht die Funktion der Erzählung von „Platons Reisen zu fernen Völkern“ (S. 99–118) in der Platon-Vita bis hin zu Laktanz, der feststellt, daß Platon die Wahrheit noch nicht fand, weil die Zeit dafür noch nicht gekommen war. J. C. M. van Winden prüft „The Early Christian Exegesis of ‚Heaven and Earth‘ in Genesis 1, 1“ (S. 371–382). Die bekannten „Échos de théories gnostiques de la matière au début de l'Exameron de saint Ambroise“ (S. 259–273) lotet J. Pépin erneut aus. Die Beiträge von B. Köting („Univira‘ in Inschriften“, 195–206) und W. Speyer („Die Segenskraft des ‚göttlichen‘ Fußes“, 293–309) sind schon wegen ihres reichen Materials wertvoll.

Das Interesse, das auch die restlichen Beiträge beanspruchen dürfen, möge aus der Nennung der Verfasser und der Themen deutlich werden. „Uno spunto posidoniano in Clemente Alessandrino“, S. 1–3 (L. Alfonsi). – „Man in the Cosmos. A study of some differences between pagan Neoplatonism and Christianity“, S. 5–14 (A. H. Armstrong). – „Il prologo alla traduzione della ‚Consolatio Philosophiae‘ di Jean de Meun e il commento di Guglielmo d'Aragona“, S. 55–70 (R. Crespo). – „Neue Fragmente eines Codex s. IX der Regula Benedicti“, S. 189–193 (R. Hanslik). – „Early Christian Interest in the Theory of Demonstration“, S. 281–291 (F. Solmsen). – „Irenaeus' Relation to Philosophy in the Light of His Concept of Free Will“, S. 221–232 (E. P. Meijering). – „An Attack on the Epicureans by Flavius Josephus“, S. 341–355 (W. C. van Unnik).

Die Festschrift enthält ein Lichtbild des Jubilars und ein Verzeichnis seiner Schriften und Rezensionen vom Jahre 1933 bis zum Jahre 1973.

Würzburg

J. Speigl

Lorenz Stäger: Das Leben im römischen Afrika im Spiegel der Schriften Tertullians. Zürich (Juris Druck) 1973. 118 S., kart. SFr. 24.–.

Par son titre, sa conception et son contenu, ce travail fait inévitablement songer à la thèse de M. M. Baney, publiée en 1948 à Washington, *Some Reflections of Life in North Africa in the Writings of Tertullian*. De fait, ces deux ouvrages se recoupent presque entièrement et feraient même double emploi, si les références bibliographiques n'étaient ici plus nombreuses et parfois rajeunies. Mais celles-ci restent encore lacunaires en certains cas: ainsi, à propos d'*Apologeticum* 39, 15 (cité p. 74), on aurait pu signaler le livre de T. Kotula, *Les curies municipales en Afrique romaine*, Wrocław, 1968, qui utilise précisément ce texte de Tertullien, avec d'autres du même ouvrage, sur les curies, et les confronte à d'autres témoignages, littéraires ou épigraphiques. Pour l'essentiel, nous avons donc à notre disposition une série de fiches (1. „Kinder“, 2. „Schule“, 3. „Die Frau, Heirat“, et ainsi de suite jusqu'à 29. „Tiere“), à l'état brut, commodés comme le seraient un index ou un répertoire, mais d'où la „vie“ précisément est absente, faute de toute mise en place historique et d'un effort sérieux pour recréer les conditions de la vie quotidienne à Carthage d'après l'oeuvre de Tertullien. On pourrait en outre se demander parfois si la référence à tel ou tel texte est bien justifiée. Pour prendre un exemple, quand au début du *De anima* (2, 1) Tertullien déclare que certains philosophes païens se sont rapprochés de la vérité chrétienne de la même façon que des marins, pris dans le tourbillon de la tempête, trouvent cependant un port *prospero errore*, il faut sans doute beaucoup de bonne volonté pour admettre que cette comparaison ait sa raison



d'être sous la rubrique „Schiffahrt“! Il reste que, malgré les réserves que l'on peut faire sur sa conception, un livre comme celui-ci est toujours utile par les rapprochements qu'il fournit.

Toulouse

Jean-Claude Fredonille

Pierre Van Beneden: *Aux origines d'une terminologie sacramentelle. Ordo, ordinare, ordinatio dans la littérature chrétienne avant 313* (= *Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et Documents Fascicule 38*). Louvain (*Spicilegium Sacrum Lovaniense*) 1974. XXXVII, 208 S., kart. BFr 500,-.

Der Gebrauch der Begriffe *ordo*, *ordinare* und *ordinatio* in der frühesten christlichen lateinischen Literatur ist in der Theologie- und Kirchengeschichte schon immer zur Rekonstruktion der Anfänge der Theologie vom *sacramentum ordinis* herangezogen worden. Eine eingehende philologische Untersuchung der drei Begriffe gab es jedoch noch nicht. Van Beneden unternimmt eine solche in der Absicht, dem ökumenischen Gespräch und den vom II. Vatikanischen Konzil ausgegangenen Impulsen zu dienen. Die philologische Untersuchung von *ordo*, *ordinare* und *ordinatio* soll vor allem klären, ob in der lateinischen christlichen Literatur vor 313 die spätere katholische Theologie und Sprechweise vom *sacramentum ordinis* bereits vorhanden war, oder wie sie entstanden ist.

Als erstes schafft sich der Vf. mit einem Stellenverzeichnis zu den drei Begriffen in der christlichen Literatur vor 313 ein gutes Arbeitsinstrument (167–185). Nachdem er alle nicht einschlägigen Stellen ausgeschieden hat, untersucht er *ordo*, *ordinare* und *ordinatio* philologisch und semasiologisch in allen Stellen, die sich auf kirchliche Funktionen und Einrichtungen beziehen. Dabei achtet er stets darauf, ob gegebenenfalls die Sprechweise der späteren katholischen Sakramententheologie sich bereits erkennen läßt.

Obwohl die Untersuchung der drei Begriffe auf die gesamte christliche lateinische Literatur vor 313 angelegt ist, tritt doch praktisch, ohne daß der Vf. dies entsprechend zur Kenntnis nimmt, eine Konzentration auf das Schrifttum Tertullians und Cyprians ein. Die Schriften, die außer den beiden Afrikanern noch relevante Stellen für die aufgeworfene Frage enthalten, stehen mit einer Ausnahme im Umkreis des Cyprian. Der Brief Firmilians wurde von Cyprian übersetzt (oder mehr als übersetzt?). Die Stellungnahme des Bischofs Novatus (*Sententiae episcoporum* 4) wurde auf einem karthagischen Konzil abgegeben, das einstimmig die Auffassung Cyprians in der Ketzertauffrage teilte. Die *Vita Cypriani* und die pseudocyprianische Schrift *Ad Novatianum* stehen Cyprian sehr nahe. Lediglich die Synode von Elvira steht außerhalb des cyprianischen Kreises. Ihre Sprechweise läßt nur die Kontinuität der Terminologie (77) erkennen. Bei dieser starken Konzentration auf Tertullian und Cyprian muß man von vorneherein die Frage stellen, wie weit die Begriffsuntersuchungen zu *ordinare* etc. ein für die gesamte altchristliche Sakramententheologie relevantes Ergebnis erbringen können.

Eine kurze Erörterung des profanen Sprachgebrauchs (1–11) macht deutlich, daß der Begriff *ordo* unter anderem für leitende Gruppen in Verwaltung und Militär verwendet wurde. Viel weniger als manche annehmen war jedoch *ordinare* ein *terminus technicus* für das Einsetzungsverfahren in solche Ämter oder Stände. *Ordinare* hatte vielmehr ein breitgefächertes Bedeutungsspektrum. Es darf also nicht einfach als Synonym für *adlegere* oder *recipere in ordinem*, *ordinatio* nicht als anderes Wort für *adlectio in ordinem* aufgefaßt werden.

Es folgt nacheinander die Untersuchung von *ordo* (12–49) und *ordinare* – *ordinatio* (50–139) in der christlichen Literatur. *Ordo* wurde vor allem von Tertullian verwendet (16–44). Es kann bei ihm mit den entsprechenden Adjektiven und Genitiven bedeuten: Liste der Bischöfe, Sukzession der Bischöfe, Hierarchie der Kirche, Priesterstand, Klerus. Andererseits ist *ordo* noch kein *terminus technicus*. An Stelle von *ordo* kann häufig auch *honor*, *gradus* und *clerus* stehen.

Die reichen Ansätze im Bedeutungsinhalt von *ordo* bei Tertullian wurden von Cyprian (45–49) nicht fortgeführt. Er gebrauchte *ordo* im kirchlichen Zusammen-



hang nicht und verwendete statt dessen oftmals das Wort *clerus*. Daß jedoch *ordo* im Zusammenhang mit kirchlichen Funktionen nach Tertullian vor 313 überhaupt nicht mehr vorkomme (48, 49, 140), trifft nicht zu, da doch der Vf. selbst zwei *ordo*-Stellen der *Vita Cypriani* bespricht (21); die eine davon (*Vita Cypriani* 6) allerdings zu wenig geklärt hat. Die Zitationsnachweise zur *Vita Cypriani* sind aus Versehen auch nicht in das Register der zitierten Stellen (186–191) aufgenommen worden.

Viel komplizierter und gewichtiger gestaltet sich vom Material und seiner Bedeutung her die philologische Untersuchung von *ordinaire* und *ordinatio* (50–139). Das wesentliche Ergebnis zu Tertullian (53–62) besagt, daß er *ordinaire* vom profanen Sprachgebrauch her auf kirchliche Einrichtungen und Funktionen übertragen hat und daß in dem als Synonym für *ordinaire* gebrauchten *sancire* eine *sanctificatio* durch Gott gemeint ist. Es läßt sich feststellen, daß Tertullian (auch als Montanist) im Einsetzungsverfahren zwei Akte unterscheidet und neben der *adlectio* durch die Gemeinde die *ordinatio* durch das *collegium sacerdotale* kennt. In der für Cyprian und seine Zeitgenossen getrennt durchgeführten Untersuchung zu *ordinaire* (63–93) und zu *ordinatio* (93–137) werden Bedeutungsnuancen festgestellt, nach denen *ordinaire* einmal Einsetzen in eine bestimmte kirchliche Funktion, dann Einsetzen absolut und schließlich den Einsetzungsakt meinen kann. *Ordinatio* erscheint häufig durch Genitiv- oder andere Appositionen näher bestimmt, die im einzelnen analysiert werden.

Im letzten Kapitel (140–162) hat der Vf. die in der philologischen Untersuchung gewonnenen theologischen Realien noch einmal systematisch zusammengestellt. Der neue spezifisch christliche Sprachgebrauch bei der Einsetzung in kirchliche Funktionen wird herausgestellt. Die Ansätze der sakramentalen Sprache in *ordo*, *ordinaire* und *ordinatio* werden festgehalten. Dabei sind die Ansätze für die spätere katholische Terminologie der Sakramentenlehre bei Tertullian und Cyprian vom Vf. bestimmt nicht ausweitend interpretiert worden. Im Gegenteil, der Vf. betont bei jeder sich bietenden Gelegenheit, auch um den Preis der Wiederholung von bereits Gesagtem, die Unterschiede zwischen Tertullian und Cyprian und der späteren katholischen Sakramententheologie in der Frage des Weihesakramentes. Die Unterschiede bestehen in der Tat. *Ordinaire* und *ordinatio* ist in erster Linie eine Beauftragung mit einer kirchlichen Aufgabe und nicht die Ausstattung mit einer geistlichen Standesqualität.

Der Vf. weiß darum, daß ein Sprachgebrauch von der konkreten Wirklichkeit, die er bezeichnet, aufgehellt werden kann. Darum reflektiert er verschiedentlich über die einzelnen Akte des Einsetzungsverfahrens und läßt das letzte Kapitel seiner Arbeit weitgehend zu einer ausführlichen Darstellung des Einsetzungsverfahrens (in das Bischofsamt) zur Zeit Cyprians werden. Die Einsetzung geschieht seiner Meinung nach in der Wahl durch die Gesamtgemeinde, in der Investitur oder Installation durch die Bischöfe und in der Bestätigung durch die gesamte Kirche. Weil er aber das Einsetzungsverfahren größtenteils von seinem Stellenmaterial zu *ordinaire* und *ordinatio* her rekonstruiert, kommt die detaillierte Wirklichkeit des Einsetzungsverfahrens und der einzelnen Einsetzungsakte nur ungenügend scharf ins Blickfeld und wird die Bedeutung von *ordinaire* und *ordinatio* nur zum Teil dadurch aufgehellt. Es bleibt ungeklärt, wann, warum, welches Wirken Gottes oder welcher kirchliche Einsetzungsakt oder das Gesamtverfahren zur Einsetzung mit *ordinatio* und *ordinaire* bezeichnet werden kann. Es bleibt ungeklärt, was *ordinaire* und *ordinatio* im Einsetzungsverfahren eigentlich meinen.

Das wertvollste Ergebnis der Untersuchung besteht darin, daß in aller Ausführlichkeit klar wird, in welchem Sinn in unseren drei Begriffen die spätere Terminologie des Weihesakramentes grundgelegt ist und in welchem Sinne nicht. Hier muß allerdings noch vor einem Mißverständnis gewarnt werden. Da das relevante Stellenmaterial (zufällig?) nahezu ausschließlich sich auf Tertullian und Cyprian und seinen Umkreis konzentriert, dürfen auch Schlußfolgerungen für die Sakramententheologie aus dem Sprachgebrauch nur für diese theologische Gruppierung gezogen



werden. Bei den Schlußfolgerungen darf keinen Augenblick vergessen werden, daß zur Zeit Cyprians in Rom schon eine andere Sakramententheologie bestand, die (zufällig?) keinen Niederschlag im Sprachgebrauch von ordinare gefunden hat. Der Vf. weiß das natürlich auch. Trotzdem entsteht manchmal der Eindruck, daß er Ergebnissen aus seinem faktisch begrenzten Untersuchungsfeld allgemeine Geltung zuschreibt (164). Das ist aber, um eines der wichtigsten Beispiele zu nennen, im Hinblick auf das funktionale Amtsverständnis sehr fragwürdig, wenn man an die Position Stephans von Rom denkt. Für die Entwicklung der Sakramententheologie ist außerdem das Jahr 313 keineswegs eine glückliche Orientierungsmarke. Man bedenke, daß die Synode von Arles 314, also ein Jahr nach dem Ende des Zeitraums, der in unserem Buch untersucht wird, sich in einer Weise zu der Frage der Taufe und der Ordination geäußert hat (Kanon 8 und 13), die nur als ein Sieg der römischen Sakramentenauffassung gegen eine afrikanische bezeichnet werden kann.

Nachdem so offen auch die Grenzen der vorliegenden Untersuchung aufgezeigt wurden, möchte der Rezensent ebenso deutlich sagen, daß er die philologische Klärung der Begriffe *ordo*, *ordinare* und *ordinatio* im frühen christlichen Sprachgebrauch durch Van Beneden für einen bleibenden und wertvollen Beitrag zur Geschichte der Sakramententheologie hält.

Würzburg

Jakob Speigl

Hugh M. Riley: *Christian Initiation. A comparative Study of the interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, Johann Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan* (= The Catholic University of America. Studies in Christian Antiquity 17). Washington, D. C. (The Catholic University Of America Press) 1974. XXXIII, 481 S. US \$ 21,-.

Die nachkonziliare Reform der Taufliturgie und ein in unseren Tagen neu erwachtes Bewußtsein für allgemeingültige anthropologische Symbole sind für den Autor die unmittelbare Veranlassung, die Forderung zu erheben, den Menschen unserer Zeit die Riten und Texte dieser liturgischen Handlung mit Hilfe einer echten Mystagogie verständlich und für ihr Leben als Christen fruchtbar zu machen. Was darunter zu verstehen ist und wie das praktisch geschehen kann, das möchte Riley am klassischen Beispiel der mystagogischen Taufkatechesen darlegen, die uns aus dem 4. Jh. von den vier großen Kirchenvätern Cyrill von Jerusalem, Johannes Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia und Ambrosius von Mailand überliefert sind.

In einer knappen Einleitung (1/21) nennt der Verf. dieses Ziel seiner Untersuchung und stellt seine wesentlichen Quellen und seine Arbeitsmethode vor. Er hält sich an den Ablauf der Taufliturgie, deren mystagogische Interpretation durch die vier Kirchenväter in drei Kapiteln abgehandelt wird, wobei er die von diesen Vätern selbst deutlich vorgenommenen Zäsuren als Gliederung benutzt. Das 1. Kapitel über die Absage an Satan und das Bekenntnis zu Christus (22/142) befaßt sich mit der Körperhaltung des Täuflings als dramatischem Ausdruck seiner inneren Metanoia (22/84) und mit den begleitenden Textformeln als dem Lösen und Neuabschluß eines Vertrages mit dem sehr realistisch gegenwärtig gedachtem Partner (84/104). Ein ausführlicher Exkurs über die grundsätzliche Interpretation der Salbung bei den vier Mystagogen (104/38) beschließt diesen ersten Abschnitt. Im 2. Kapitel über den Kernritus der Taufe (143/348) werden zunächst das Ablegen der Kleider als ein Zeichen des Todes des alten Menschen, der Sterblichkeit – Unsterblichkeit und der Rückkehr zur anfänglichen Unschuld (159/89) behandelt, sowie die präbaptismale Salbung als exorzistisches Heilungsmotiv, als Kampfmotiv und als Vereinigungsmotiv mit Christus (189/211). Es folgt der eigentliche Taufakt als Ausdruck der Gleichförmigkeit mit Tod und Auferstehung Christi und als Zeichen der Neugeburt (211/341), wobei in Exkursen die Nachfolge im Leiden Christi bei Cyrill von Jerusalem (234/41), das mystagogische Problem bei Ambrosius und Cyrill von Jerusalem (252/5), die Taufe als Zeichen der Zukunft bei Theodor von Mopsuestia (280/92) und das Bild von der zweiten Geburt in der Sicht dessen Sakramententheologie



(325/38) zur Sprache kommen. Das 3. Kapitel über die postbaptismalen Zeremonien (349/451) bietet die mystagogische Erklärung der postbaptismalen Salbung als Mitteilungs des Heiligen Geistes (363/83) mit zwei Exkursen über die Stirnsalbung und über die Confirmatio bei Theodor von Mopsuestia (383/8. 396/407), sowie als letzten behandelten Ritus die Überreichung des Taufkleides als Symbol der Vereinigung mit Christus, der Sündenvergebung und der Reinheit des Lebens des Getauften (413/52). In allen drei Kapiteln legt R. eine einheitliche Gliederung zugrunde. Für jeden der anstehenden Riten bietet er zunächst in einer synoptischen Tabelle einen Überblick über die Schwerpunkte der mystagogischen Aussagen der vier Kirchenväter. Entsprechend dieser Synopse werden dann die Ausführungen der einzelnen Väter und deren Quellen und Methode aus ihren mystagogischen Schriften erhoben und jeweils in einer Zusammenfassung noch einmal festgehalten. Ein Vergleich der Mystagogie bei Cyrill von Jerusalem, Johannes Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia und Ambrosius von Mailand beschließt die Untersuchung der einzelnen Ritenelemente und auch die Abhandlung der einzelnen Kapitel dieser Arbeit.

Man wird R. gerne bescheinigen, daß er mit großer Sorgfalt und sehr zielsicher die Aussagen seiner vier Gewährsmänner aus deren mystagogischen Schriften erarbeitet und auch in einer ansprechenden, zuweilen allerdings etwas weitschweifigen und sich häufig wiederholenden Form dargelegt hat. Dabei ermittelt er nicht nur die zahlreichen Gemeinsamkeiten in der Argumentation der vier Mystagogen, sondern geht auch bis in feine Verästelungen hinein deren jeweiligen Eigenständigkeiten nach, die in einem geringfügig differierendem anthropologischem Ansatzpunkt für die Katechesen, in einer in Einzelheiten unterschiedlichen Taufliturgie und in der theologischen Gesamtkonzeption der jeweiligen Väter begründet sein können. So trägt R. die Mosaiksteinchen zusammen, die es ihm erlauben, in seiner abschließenden Zusammenfassung eine Charakterisierung der Mystagogie bei den vier Vätern vorzunehmen. Hiernach zeigt Cyrill von Jerusalem, inspiriert von der Anastasis-Basilika als dem Ort, wo er seine Katechesen vortrug, die Beziehung zwischen den liturgischen Zeichen der Taufhandlung und dem Leben, dem Tod und der Auferstehung Jesu auf. Johannes Chrysostomus hingegen bemüht sich, in einer Zeit, in der die Kirche aufgrund der veränderten politischen Situation ein neues Verhältnis zum Staat sucht, den Christen darzulegen, wie Leben, Kreuz und Tod Jesu sich erneut offenbaren in der Begegnung des Getauften mit den Anforderungen, die seine Umwelt an ihn stellen. Die liturgischen Zeichen werden als Wegweisung gedeutet, wie der Mensch das im Mysterium Christi abgebildete Absterben der Sünde und Leben für Gott in seinem Leben in dieser Welt vollziehen kann. Für Theodor von Mopsuestia haben die liturgischen Zeichen des Taufritus zwar auch eine Aussagekraft für das irdische Leben des Menschen, sind aber darüber hinaus vor allem Symbole der Hoffnung auf die Vollendung des bereits in der Taufe grundgelegten Heils; seine Mystagogie ist daher stark eschatologisch geprägt. Ambrosius schließlich sieht entsprechend seiner Theologie von der Umwandlung aller geschöpflichen Dinge in die Neuschöpfung nach dem Erlösungsplan Gottes in seinem Sohn in den liturgischen Zeichen den Beginn dieser Neuschöpfung ausgedrückt, die für den Christen in den Taufzeremonien im Glauben schon sichtbar und greifbar wird (453 f.). Man wird dieser Charakterisierung der mystagogischen Absicht der vier Väter wohl grundsätzlich zustimmen können, wenn man sie – wie das wohl auch R. tut – als schematisierenden Rahmen versteht, ohne sie bei der mystagogischen Interpretation eines jeden einzelnen Ritus explizit nachweisen zu können.

Bedenken glaubt der Rezensent jedoch hinsichtlich des methodischen Vorgehens des Autors anmelden zu müssen. Für R. ist Mystagogie eine ständig gegebene pastorale Aufgabe, die zu jeder Zeit schöpferisch neuvollzogen werden muß, weil Mystagogie nicht eine schlichte Erklärung der Riten und Texte einer liturgischen Handlung darstellt, sondern den jeweiligen Menschen zeigen will, wie durch die liturgischen Riten und Texte das Heilswirken Gottes gegenwärtig, dem Menschen zugewendet und für sein persönliches Leben in seiner ganz konkreten Umwelt fruchtbar wird. Der Mystagoge muß daher von dem seinem liturgischem Tun zugrundeliegen-



dem Ritus ausgehen, diesen mit dem tatsächlichen Erfahrungsbereich der Menschen, an die er sich wendet, konfrontieren, und dann das Material suchen, das am geeignetsten ist, ohne Zerstörung der natürlichen Symbole und der kulturellen Einbettung des Menschen in seine Umwelt aufzuzeigen, wie die liturgische Handlung im Leben des Menschen verankert ist und doch zugleich eine Brücke vom sichtbaren Geschehen zur unsichtbaren Heilswirklichkeit schlägt (1 f.). Diese Erwägungen klingen im weiteren Verlauf der Ausführungen zwar immer wieder an (z. B. 39. 54 f. 141. 151. 159 f. 199. 284. 407. 434) und werden gelegentlich am konkreten Beispiel noch ein wenig weiter entfaltet (so etwa 138 [Anm. 318]. 211/4. 220/2. 266/71. 281. 306. 342. 452 f.), aber zu einer systematischen Abhandlung über den Begriff „Mystagogie“ und zu einem Versuch einer präzisen Definition dieses Begriffes hat R. sich nicht entschließen können. Er erklärt zwar, daß Mystagogie weder als eine sich ausschließlich auf ein verstandesmäßiges Begreifen der Worte und Handlungen beschränkende Interpretation der Zeremonien zu verstehen ist, noch eine Erklärung der geschichtlichen Entwicklung der betreffenden Riten, noch eine rein theologische Exegese, und auch keine allegoretische Auslegung sein kann (135 f. 184. 215. 246. 254), aber er versäumt es, die Mystagogie klar von alledem abzugrenzen oder darzulegen, inwieweit theologische Aussagen und allegorische Ausführungen ein notwendiger Bestandteil der Mystagogie sind oder zumindest mit in sie einfließen können.

Natürlich weiß R. sehr wohl – die Väter selbst lassen dies ja auf Schritt und Tritt deutlich erkennen –, daß diese mystagogischen Katechesen erst in der Osterwoche gehalten wurden, also nach bereits erfolgter Initiation (11. 143. 228), aber gelegentlich erweckt er doch den Eindruck, als handle es sich um Vorbereitungs-katechesen der Kandidaten auf die Feier der Initiation (z. B. 2). Das wird besonders deutlich, wenn R. von einer liturgischen Prolepsis bei Theodor von Mopsuestia spricht, weil dieser bei seiner Deutung der Salbung im Anschluß an die Apotage und Syntage so vorgeht, als hätten die Kandidaten bereits das ganze Mysterium der Initiation an sich erfahren. In dieser vermeintlichen proleptischen Ausdrucksweise sieht R. einen Niederschlag des typischen Denkens der Kirche des Ostens, welche die ganze Initiation nicht als eine lineare Abfolge einzelner Riten betrachtet, sondern als eine Ganzheit, als einen Kreis oder eine Ellipse, deren Mittelpunkt zur Interpretation aller anderen Punkte herangezogen werden kann, und zwar auch in antizipatorischer Weise (134/6. 399). Für diese These beruft R. sich aber zu Unrecht auf *G. Kretschmer* (Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche: *Leiturgia* 5 [1970] 236). Da Theodor von Mopsuestia sich jedoch an die in der Osternacht bereits Getauften wendet, nimmt er lediglich in der Abfolge seiner mystagogischen Deutungen etwas vorweg, worüber er erst später ausführlicher sprechen wird, was aber seinen Hörern der Sache nach aus dem eigenen Erleben in der Osternacht bekannt ist. In diesem Zusammenhang vermißt man es sehr, daß R. sich überhaupt nicht die Frage stellt, welchen Einfluß auf eine mystagogische Erklärung wohl die Tatsache hat, daß diese Mystagogie überhaupt erst nach Vollzug der Mysterien selbst gehalten wird. Gerade in dieser Tatsache liegt aber ein wesentliches Kriterium zur Unterscheidung einer mystagogischen Katechese von einer katechetischen liturgischen Ritusklärung begründet.

Bedenken hat der Rezensent aber auch gegen die Art und Weise, wie R. das zweifellos sehr umfangreiche Thema seiner Arbeit einzuschränken bemüht ist. Aus dem Gesamtkomplex der im Obertitel der Untersuchung genannten „Christlichen Initiation“ wird die Taufeucharistie von vorne herein ganz ausgeklammert, ohne dies überhaupt zu sagen oder zu begründen. Der Frage nach der Eigenständigkeit der Firmalsbung innerhalb der Initiation will R. bewußt nicht nachgehen (358 f.). Hier begnügt er sich damit, die mystagogischen Aussagen der vier Väter über die Mitteilung des Heiligen Geistes darzulegen (358/96) und kommt so zu der Feststellung, daß diese Geistmitteilung zwar im Verlauf der Initiation erfolgt, daß man aber nicht mit Sicherheit einen ganz bestimmten Standort für das Sakrament der Firmung ermitteln kann und folglich auch keinen klar umschriebenen Ritus (396/



412). Wenn man dieses sehr vorsichtig formulierte Ergebnis einmal als zutreffend wirklich hinnimmt, so ist damit für die Frage nach einer greifbaren Abhebung der Firmung von der Taufe kaum etwas gewonnen. Hier wirkt es sich besonders nachträglich aus, daß R. in seiner ganzen Arbeit fast ausschließlich nur die mystagogischen Schriften seiner vier Väter befragt, das reiche übrige Schrifttum eben dieser Väter aber – von wenigen Ausnahmen abgesehen (vgl. für Cyrill von Jerusalem 233; für Johannes Chrysostomus 31. 67. 100. 222. 270 f. 273. 275. 317. 320. 426; für Theodor von Mopsuestia 117. 127. 130 f. 282 f.; für Ambrosius 371) – überhaupt nicht zu Rate zieht. So zeichnet er letztlich nur ein sehr plastisches und wohl auch erschöpfendes Bild von der Mystagogie, wie sie die vier Väter in ihren mystagogischen Schriften bieten, nicht aber ein abgerundetes Bild von den mystagogischen und theologischen Aussagen dieser Väter zur Initiation überhaupt. Bei dieser vom Autor beabsichtigten Einengung sind die Einzelergebnisse seiner Untersuchung mithin sehr leicht aus den Schriften eben dieser Väter korrigierbar und ergänzbar. Das mag am Beispiel des Ambrosius von Mailand – auch in der Frage nach der Abgrenzung der Firmung von der Taufe – die inzwischen aus der Feder meines Schülers J. Schmitz vorliegende Untersuchung über den „Gottesdienst im altchristlichen Mailand“ (Theophaneia 25 [1975] 1/229) erhärten.

R. geht es um die mystagogische Erklärung des Ritus durch die vier Mystagogen, nicht um eine Darstellung des Ritus als solchen. Er verzichtet daher auch ausdrücklich auf eine Abhandlung der Entwicklung der Initiationsriten und fragt nicht nach der Herkunft der zum Teil unterschiedlichen Riten, wie sie bei Cyrill von Jerusalem, Johannes Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia und Ambrosius von Mailand zu finden sind. Zu diesem Fragenkomplex äußert er sich nur gelegentlich und dann zumeist sehr knapp und allgemein oder lediglich durch Verweise auf weiterführende Literatur (etwa 25 f. [Anm. 29]. 81 [Anm. 178]. 112. 157/60. 189/92. 223 f. 314 [Anm. 378]. 391. 397. 416/8. 421/3). Das mag im Hinblick auf die seiner Arbeit zugrundeliegende Zielsetzung an sich durchaus vertretbar sein, aber dann kann man einwiegen für das von R. eingeengte Thema der Arbeit wichtige Fragen gar nicht stellen oder zumindest keine verlässlichen Antworten auf diese Fragen erwarten oder zu geben versuchen. So kann man etwa nicht ohne weiteres voraussetzen, daß die Mystagogen des 4. Jh. bei ihren Interpretationen grundsätzlich davon hätten ausgehen können, daß die Riten der Initiation noch in der kulturellen Umwelt und Alltagserfahrung ihrer Hörer ihren wirklichen Sitz im Leben besaßen (so 1 f. 54/86. 221. 305/12). Gerade das wäre im Einzelfall anhand der geschichtlichen Entwicklung der Riten zu hinterfragen, sofern die Väter nicht bereits selbst durch ihre Ausführungen zu erkennen geben, daß ein liturgischer Ritus ihren Hörern aus dem ihnen gewohnten Brauchtum und Verhalten gar nicht mehr vertraut ist (etwa 54 f. 59/77. 243/50. 252/5. 262/71. 302/4). Ohne Berücksichtigung des historischen Hintergrundes kann man ferner zwar die Quellen ermitteln, die den mystagogischen Aussagen der Väter zugrunde liegen – und das ist R. wirklich gut gelungen –, aber man findet dann keine erschöpfende Antwort auf die Frage, warum denn die Mystagogen jeweils gerade dieses Material zu ihrer konkreten Interpretation aufgreifen. Das ergibt sich zuweilen aus der theologischen Gesamtkonzeption und der Zielsetzung der einzelnen Väter (wie etwa 104/6. 132/8. 139/42. 325/32. 341/8. 370 f. 448. 453 f.), häufiger wohl auch aus der biblischen und besonders der paulinischen Theologie von der Taufe (z. B. 36/54. 151. 162/83. 222/4. 252/68. 292/8. 298/301. 305/12. 421/33). Man würde aber gewiß weitere Erkenntnisse gewinnen, wenn man danach fragen würde, inwieweit ein Gestus oder ein Zeichen oder ein Symbol, wie sie in der jüdischen oder hellenistischen Umwelt der Kirche üblich waren, um der mit ihnen verbindbaren theologischen Aussage willen zum liturgischen Ritus wurden, und inwieweit diese Gesten, Zeichen und Symbole zunächst unreflektiert beibehalten oder schlicht übernommen wurden und erst im Nachhinein eine theologische Wertung erfuhren. Ferner drängt sich doch wohl die Frage auf, ob denn die Mysterienkulte dieser Zeit nicht ebenfalls mystagogische Erklärungen ihrer Initiationsriten kannten und ob von dieser Mystagogie nicht ein gewisser Einfluß auf die



Methode der christlichen Mystagogen ausgegangen ist. Es steht doch zu erwarten, daß eine sorgfältige Prüfung dieser von R. gar nicht berücksichtigten Probleme und Fragen zusätzliche charakteristische Akzente für die mystagogische Methode der vier behandelten Kirchenväter setzen würde.

R. ist sich durchaus der Tatsache bewußt, mit seiner Arbeit praktisch Neuland betreten zu haben (8). Er hat einen mutigen ersten Schritt getan, für den ihm Dank und Anerkennung gebührt. Er hat durch seine Arbeit unsere Kenntnis von der Tauftheologie der Väter des 4. Jh. und insbesondere von ihrer Mystagogie erheblich vermehrt. Er hat über diese Neuerkenntnisse im Bereich der Liturgiegeschichte und Patristik hinaus überzeugend die Notwendigkeit herausgestellt, auch heute die Initiationsriten – und wohl alle liturgischen Handlungen – mit Hilfe einer echten Mystagogie zu erklären und für das Leben des Christen fruchtbar zu machen. Dieses Verdienst des Autors soll durch die kritischen Überlegungen des Rezensenten nicht geschmälert werden, der statt einer Einzelanalyse des von R. gesammelten und vorgelegten mystagogischen Materials der vier Kirchenväter nur andeuten möchte, wieviel Arbeit noch zu tun bleibt, bis das von R. betretene Neuland ganz erschlossen sein wird.

Bonn-Bad Godesberg

Otto Nußbaum

Luigi I. Scipioni: Nestorio e il concilio di Epheso (= Studia Patristica Mediolanensia 1). Mailand (Vita e Pensiero) 1974. VII, 453 S., L 14.000.

Fr. Scipioni has followed up his earlier researches into the Treatise of Heraclides with a full-scale study of Nestorius which puts us still further in his debt. He rightly insists that the dogmatic issues cannot be separated from church-historical questions and his long and careful analysis of the course of events is one of the most valuable features of the book. Inevitably he devotes considerable attention to the christology of Cyril in which he can trace no significant development and which he regards as monophysite in tendency from start to finish. It seems however more probable that, without deserting his main position, he modified it in some important matters of detail both to avoid the charge of Apollinarianism and in the course of his rapprochement with John of Antioch. Scipioni's criticism of Cyril's letters to his outraged supporters after the Formula of Concord in 433 are not entirely justified. Cyril was certainly a theologian of moods who could speak with more than one voice. At times he could write in a manner which suggests that the confrontation with Nestorius need not have occurred. No doubt political and ecclesiastical considerations weighed heavily with him, but as indications of what he could find christologically admissible, this evidence should not be discounted.

In his account of the intellectual formation of Nestorius Scipioni lays great stress on his training in the monastic schools of Antioch. There is no evidence for a period spent in a great centre of secular learning or for an Antiochene Catechetical School such as existed at Alexandria under Origen. It is also chronologically unlikely that there was any direct relationship between Theodore of Mopsuestia and Nestorius. His indebtedness to earlier Antiochene theologians should not be minimised; indeed there is little in his christology which cannot be paralleled in the writings of Theodore. He obviously belonged to the Verbum-homo tradition. He is certainly indebted to the Cappadocians but Scipioni's suggestion that in the earlier part of the Treatise he relies heavily on Irenaeus must be treated with considerable reserve. His knowledge of Stoic philosophy, a leading theme of Scipioni's earlier work, may have come either from the Cappadocians or through his monastic training at Antioch. Too little is known of monastic schools at Antioch to do more than guess at the extent of his knowledge of Stoicism and its influence on his christology. Nestorius never gives the impression of being an academic theologian.

Scipioni next examines the literary work of Nestorius before the outbreak of the Theotokos controversies. It represents a pastoral type of theology within the framework of the monastic spirituality current at Antioch. The Adam-Christ parallelism is a master theme and the accent falls on the imitation of Christ which



involves a realistic assessment of his humanity. Scipioni may well be right that the so-called anti-Pelagian Homilies and finds a number of baptismal echoes elsewhere though even at this period not every discussion of the spiritual life necessarily demands an implicit allusion to Baptism. The emphasis in these Homilies is soteriological and anthropological rather than directly christological. Technical questions of Christology are absent. The term 'nature' for example describes the created order and has no christological reference.

During this period the principal theological opponents of Nestorius seem to have been Arians who combined their usual belief in the created and mutable nature of the Logos with an Apollinarian type of Christology. If this is correct there is a striking, though temporary convergence between the polemical aims of Cyril and Nestorius before the outbreak of the Theotokos controversy. Cyril however, following Athanasius, starts from the inconsequences in the Arian doctrine of the Logos, Nestorius stresses the necessity for a full and complete humanity if an adequate doctrine of Redemption is to emerge. The differences between the Cyrilline and Nestorian doctrines of Redemption are well noted by Scipioni.

The significance of the title Theotokos as a scandalon oikoumenikon is somewhat minimised in the following chapter. Scipioni considers the root objection of Nestorius to the title to be the support which it might give to the doctrine of the Logos treptos. But evidence for this view seems to be lacking and the usual explanation that it involved the ascription of human birth to the wrong nature and a misuse of the principle of the communicatio idiomatum is much to be preferred. While Cyril's doctrine of the twofold generation of the Logos gave the term its theological justification, for Nestorius it set at risk the full reality of the humanity which was vital alike for Christology and Redemption. While this is certainly true of the Arian doctrine of the mutability of the Logos, it was also endangered in his opinion by the Cyrilline idea of a Logos-centre, Logos preponderant Person. While the title was the occasion rather than the root cause of the controversy, it marked the point at which Cyril and not the Arians became the controversial target of Nestorius. Small-scale though the immediate problem was, it marked the opening of the wider confrontation between the Verbum-caro and Verbum-homo traditions in Christology.

Scipioni now addresses himself to the specific problems of the Treatise of Heraclides. Here he defends the unity of the work against the theory of dual authorship advanced by Professor Abramowski. While fully accepting the existence of minor interpellations he regards the opening Dialogue as a product of the earlier part of the exile of Nestorius evoked by the writings of Cyril after the rapprochement of 433, particularly the two christological dialogues edited by de Durand in the series Sources Chrétiennes. Its looser and some what untidy structure is explained as a direct and conscious dependence upon Irenaeus. Both suggestions are very doubtful. The latter part of the Treatise shows that Nestorius could provide a better and more direct reply to Cyril than the Dialogue supplies and it is difficult to see what Nestorius gained by adopting the rather discursive literary technique of the second century Father. While there is considerable overlap between the two halves of the Treatise there remain significant differences in presentation, emphasis and terminology which cannot be dismissed as easily as Scipioni appears to do. The oblique approach and looser construction of the Dialogue together with significant differences in points of detail still make the theory of dual authorship the most economical explanation of the problem. If Scipioni would elaborate his theory of the relation between the Dialogue and the later christological writings of Cyril in greater detail and Abramowski expand her short article which identifies Philoxenus of Mabbug with the Sophronius of the Dialogue we should be closer to a resolution of the problem. In my opinion Scipioni would have the harder task of the two.

The discussion of the second half of the Treatise and the presentation of the issues which divided the two protagonists is one of the best parts of the book. Its



tighter construction and more objective, even timeless character are well stressed. While the publication of the Tome of Leo must have given considerable encouragement to the lonely exile, it seems unlikely that this was the sole or even the principal motive for this Apologia. The possibility of a review of his case in a new and more favourable climate of opinion may have had even greater importance. But in any case, as Scipioni himself points out, at this stage Nestorius had already committed his cause to the ultimate judgment of God. A thorough and objective account both of the historical events leading to his downfall and of the issues which divided him from Cyril would put the record straight and be his best legacy to his remaining followers and to posterity.

Scipioni's presentation of the two rival christologies is fair and judicious. The whole controversy represents the confrontation between the *Verbum-caro* and *Verbum-homo* traditions. It is a debate about things and not merely an affair of words. The main thrust of Cyril's christology is monophysite and this is accentuated both by his failure to distinguish between *phusis*, *hupostasis* and *prosopon* and by his adoption of the Apollinarian formula 'one incarnate *phusis* of God the Logos' in the mistaken belief that it was athanasian in origin. The ultimate subject of the incarnate Lord is God the Logos who appropriated to himself (a genuinely athanasian idea) the attributes of humanity. This led inevitably to an undervaluation of the humanity and its reduction to an adjectival or participial status. The formula 'out of two natures' was essential to Cyril, even though he could accept the compromise formula 'of two natures' for the sake of peace with the Antiochenes, and admit, whether diplomatically or by conviction, that the two natures could be discerned by abstraction alone. Scipioni rightly doubts whether Cyril could have accepted the 'in two natures' of the Chalcedonian Definition and the distinction drawn between *phusis* on the one hand and *hupostasis* and *prosopon* on the other would at least have come strangely to him. Both in its intuition and its vocabulary Cyril's christology was heavily oversimplified.

For Nestorius the problem of Christology was raised in a more acute form by his firm dyophysitism. This was an integral part of the theological tradition which he had inherited, imposed by his realistic interpretation of the Synoptic Gospels and supported by his doctrine of Redemption and the pattern of spirituality to which it gave rise. He was therefore led to adopt a more complicated metaphysical and christological framework than that of Cyril. In terminology he seems to have identified *ousia* and *phusis* on the one hand and *hupostasis* and *prosopon* on the other. The immediate source of his framework seems to derive from the Cappadocians, its ultimate origin (if Scipioni is correct) was Stoicism.

Scipioni claims that both theologians started from the unity of Person, For Cyril this took precedence over a complete and unambiguous assertion of the humanity, for Nestorius room must be found within the unity for his own unqualified dyophysitism. While it might be maintained that this dyophysitism was his real starting point, he undoubtedly believed that he had provided an adequate bond of union between the natures. His denial of the charge of teaching a doctrine of Two Sons or a double personality in Christ is indignant and repeated. His adaptation of the Cappadocian formula of the doctrine of the Trinity for christological purposes is significant here and his conciliatory, if somewhat condescending, restatement of Cyril's theory of hypostatic unity in terms of his own doctrine of union in *prosopon* indicates that he has no doubts as to his own success. But the repudiation of the charges of his opponents depends upon the outcome of his own venture. The Cappadocian doctrine of three *hupostases* or *prosopa* rested securely on a prior unity in *ousia*, while for Nestorius the unity in *prosopon* had to include a duality of *ousia*, since for more than one reason the double solidarity of the incarnate Lord with the Father and with ourselves must be maintained. This placed the Cappadocian doctrine of the *hupostasis* or *prosopon* under considerable strain. His use of John 1, 14 is balanced by an even more frequent appeal to Philippians 2 and his recourse to the Nicene Faith is weakened by the fact that it made no at-



tempt to arbitrate between the two christological traditions. While admittedly Nestorius can often employ the formula 'One person, two natures', his further precisions cast some doubt on the question whether in its final form his christology really falls within Chalcedonian limits. The two natures are complete and 'self-sustaining'. Each has its own natural prosopon. On the basis of the equation of prosopon and hupostasis each can presumably be described as a hupostasis. Scipioni draws a careful distinction between two levels of understanding, the ontological and the logical, which he derives from Stoic logic. Nestorius never makes this distinction explicit anywhere in the Treatise. The unity in prosopon is there qualified by the existence of two natural prosopa related by a process of mutual giving and receiving. This reciprocity of the prosopa represents no doubt an extension of the Cappadocian doctrine of the perichoresis of the three Persons of the Trinity. Whether this provides a satisfactory clarification of the unity of Person is the real crux of the christology of Nestorius. If he is successful here, then he anticipated Chalcedon, if not, then Grillmeier's theory of an additive subject which he lacked the technical equipment to integrate into a unity of Person has more to commend it. Scipioni notes carefully enough the implied criticism of Cyril in the Chalcedonian Definition. In my opinion he misses the similar criticism of Nestorius contained in the assertion of 'one hypostasis and one prosopon'. If he had unswervingly held to the formula 'two natures, one prosopon' he could not have been faulted. His final precision made in the interests of his dyophysitism 'two natural prosopa, one prosopon of union derived from the mutuality and reciprocity of the two natural prosopa' carried him beyond the limits which the later Council could regard as acceptable. Scipioni's careful and complicated analysis does not completely defend him against this charge.

*Cumbria*

*H. E. W. Turner*

[Hydatius von Aquae Flaviae:] Hydice. Chronique. Tome I: Introduction, texte critique, traduction. Tome II: Commentaire et index. Par Alain Tranoy. (Sources Chrétiennes 218/9). Paris (du Cerf) 1974. 2 Bde., 179, 171 S., 3 Tafeln, 3 Karten, kart. FF 90,-.

Die kleine, als Quelle für die spanische Geschichte des 5. Jh. unschätzbare Chronik des Bischofs Hydatius von Chaves findet in dieser kommentierten Neuausgabe und Übersetzung eine inhaltliche Erschließung, die sie als Zeugnis einer notvollen geschichtlichen Umbruchperiode auch über den engeren Kreis der Fachhistoriker hinaus verständlich macht. Ihre handschriftliche Basis bleibt die schon Th. Mommsen für seine Monumenta-Ausgabe<sup>1</sup> zur Verfügung stehende. Doch bemüht sich Tranoy, fußend auf einer kritischen Untersuchung von C. Courtois,<sup>2</sup> aber auch über diese hinausgehend, den in der Überlieferung teilweise verwischten chronologischen Aufbau des Werkes wiederzugewinnen (I 71-95), ohne dabei den Blick für den hypothetischen Charakter des Ergebnisses zu verlieren. Den wesentlichen Inhalt des von Hydatius aufgenommenen Stoffes sucht er in der Einführung unter den drei Themenkreisen „insania tyrannidis“, „debauchantibus barbaris“ und „lacrimabile tempus“ zusammenzufassen (I 18-49), so zugleich die Auswahlprinzipien des Chronisten herausstellend. Die sachliche Texterschließung übernimmt dann der Begleitkommentar, eine Verbindung von Materialsammlung und Einzelinterpretation, an den Tranoy gewiß den größten Teil der Arbeit verwandt hat. Mit ihm sich auseinanderzusetzen, heißt in Detaildiskussionen einzutreten, und darum seien auch hier, unter Beschränkung auf im engeren Sinn Kirchengeschichtliches, einige Einzelheiten herausgegriffen.

Tranoy glaubt, eine prisillianistische Annäherung an die suewischen Eroberer Gallaeciens feststellen zu können, die er darin angelegt sieht, daß der katholisch-

<sup>1</sup> Chronica minora II: MG auct. ant. 11 (1894, Nachdruck 1951), S. 1-36.

<sup>2</sup> Auteurs et scribes. Remarques sur la chronique d'Hydice: Byzantion 21 (1951) 23-54.



priszillianische Gegensatz Aspekte eines Stadt-Land-Gegensatzes habe und zugleich ein abnehmendes Gefälle des Widerstandswillens gegen die Eindringlinge von der Stadt zum Land zu konstatieren sei. Diese Annahme wird dann, wenn auch nur sehr vorsichtig, zur Deutung einiger Angaben der Chronik herangezogen (124. 192a: Vertreibung des Bischofs Sabinus von Sevilla in den Jahren 441–58 zugunsten eines Konkurrenten; 201. 207: vorübergehende Gefangenschaft des Hydatius selbst im Jahre 460); konkret zu stützen vermag sie sich nur auf die Notiz Chron. 101 von einem Bischof Symphosius als Gesandtem des Suewenkönigs: Tranoy denkt daran (II 68), ihn mit dem auf dem toletaner Konzil von 400 auftretenden Priszillianer Symphosius (der dort jedoch, wie natürlich auch Tranoy weiß, dem Priszillianismus abgeschworen hat) zu identifizieren, und das ist gewiß keine sehr tragfähige Basis für die Annahme einer durchgängigen politischen Ausformung des innerkirchlichen Gegensatzes in der von Tranoy vermuteten Weise. Zum Priszillianismus überhaupt vermißt man B. Vollmann, Studien zum Priszillianismus (1965), zur Frage eines eventuellen antiprizillianischen Konzils 447 (von Tranoy bestritten: II 85) die entsprechenden Ausführungen von J. A. de Aldama.<sup>3</sup>

Chron. 89 ist die Rede von einem Übergriff des Wandalenkönigs Guntharich auf eine Kirche in Sevilla. Tranoy bemerkt dazu (II 61 f.): „Guntharic s'était déjà emparé de Séville en 425 . . . : il ne s'agit donc nullement ici du pillage de l'église mais plutôt de sa confiscation au profit du culte arien.“ Dies ist m. E. eine sehr ansprechende Vermutung; möglicherweise haben wir es hier mit einer Folge der erst in Spanien nach anfänglicher katholischer Infiltration erfolgenden offiziellen arianischen Christianisierung der Wandalen<sup>4</sup> zu tun. Eine Bestätigung erfährt auch die von mir vertretene Vorstellung vom Hergang der suewischen Christianisierung,<sup>5</sup> wenn Tranoy, ohne meine Ausführungen zu kennen, im Kommentar zu Chron. 137 (II 86) zu der gleichen Auffassung kommt, daß nämlich der Herrschaftsantritt des katholischen Königs Rechiar in Nachfolge seines heidnischen Vaters 448 noch keineswegs das Einsetzen einer offiziellen Christianisierung des suewischen Stammesverbandes bedeutet, diese vielmehr erst 466 unter arianischem Vorzeichen und westgotischen Einfluß einsetzt. Den Beginn der entsprechenden Notiz über diese arianische Mission (Chron. 232), „Ajax . . . effectus apostata et senior Arrianus . . .“ übersetzt Tranoy (I 173) mit: „Ajax . . . , apostat et, plus vieux, devenu arien . . .“ Das ist sicher nicht richtig; „senior“ muß in diesem Zusammenhang gewiß im Sinn von „Anführer“ verstanden werden, und im folgenden geht die Wendung „regis sui auxilio“ (a.a.O.) auf Unterstützung durch den Westgotenkönig Theodoerich, die die suewische Christianisierung als Akt gezielter politischer Mission erweist, und nicht auf „la protection du roi des Suèves“ (Tranoy im Kommentar II 122).

Lohmar

K. Schäferdieck

## Mittelalter

Karin Morvay und Dagmar Grube: Bibliographie der deutschen Predigt des Mittelalters. Veröffentlichte Predigten. München (C. H. Beck) 1974. XXVIII, 363 S., geb. DM 95,-.

Das umfängliche, chronologisch und zugleich in Hinsicht auf den Inhalt der Texte systematisch gegliederte Verzeichnis enthält in seinem Hauptteil (S. 1–220) die bibliographischen Angaben zu den bislang edierten mittelalterlichen Predigten in deut-

<sup>3</sup> El simbolo Toledano I, 1934.

<sup>4</sup> Diese Auffassung vom Verlauf der vandalischen Christianisierung werde ich in einem demnächst im RAC erscheinenden Artikel „Germanenmission“ näher begründen.

<sup>5</sup> K. Schäferdieck, Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen, 1967, S. 107 f.



scher Sprache (9.–15. Jh. einschl.). Erfasst sind in der Regel alle Ausgaben ab 1800, auch Teilveröffentlichungen in wissenschaftlichen Arbeiten; lediglich die zumeist entbehrlichen Sekundärabdrucke und Textproben in Anthologien sowie kürzere Auszüge in Untersuchungen blieben beiseite, es sei denn, derlei spärliche Stücke wären bis heute das Einzige, was von einem Prediger oder aus einem Corpus in modernem Druck zur Verfügung steht. Außer den Editionen ist aber auch jeweils die Überlieferung (Handschriften, Wiegen- und Frühdrucke samt überprüften und z. T. korrigierten Signaturen) verzeichnet und sind, sofern erforderlich (z. B. bei allein innerhalb von Aufsätzen gedruckten Texten), Incipit und Explicit zitiert. Der Hauptteil bietet also mancherlei Hilfe für jeden, der mit Predigten des deutschen Mittelalters arbeiten will. – Höher noch ist die Nützlichkeit des Registerteils (S. 221–363) zu schätzen. Er umfaßt zum einen die alphabetisch geordneten lateinischen (falls die Predigt mit einem Bibelwort beginnt) und deutschen Initien aller vollständig edierten Texte und Fragmente sowie der größeren an verstreuten Stellen publizierten Auszüge, zum andern ein nach der Vulgata gegliedertes Bibelstellenverzeichnis und schließlich eine Namenliste. Die systematischen Verweise zwischen den Registerteilen und auf den Hauptteil der Bibliographie ermöglichen es, folgt man der in der Einleitung empfohlenen Verfahrensweise, mit leichter Mühe z. B. alle Predigten zu einem bestimmten Schriftwort oder einer Perikope sicher aufzufinden. – Daß diese sorgfältige Bibliographie notwendigerweise zugleich ein Torso (die Inedita sind nicht verzeichnet!) und das Zeugnis eines – gesunden – Pragmatismus ist, wirft ein helles Licht auf den augenblicklichen Stand der Predigtforschung: es bleibt mit den Herausgeberinnen zu wünschen, die in Arbeit befindlichen Handschriftenkataloge und das Verzeichnis der lateinischen Sermones, Editionen und Untersuchungen mittelalterlicher Predigten möchten bald so weit gediehen sein, daß dieser trotz aller Mühe womöglich doch mit Mängeln (z. B. in Zuweisungen und Datierungen) behaftete Band nicht länger, wie derzeit noch, als einziges Kompendium zur deutschen Predigt des Mittelalters angesehen werden muß.

*Bonn*

*Irmgard Meiners*

Franz Unterkircher: *Die Glossen des Psalters von Mondsee* (vor 788) (Montpellier, Faculté de Médecine Ms. 409) (= *Spicilegium Friburgense*, Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens 20). Freiburg, Schweiz (Universitätsverlag) 1974. XVI, 690 S., 12 Tafeln, broschiert sFr. 96.–.

Der Psalter von Mondsee (= M) wurde in der Abtei Mondsee für den Herzog Tassilo von Bayern geschrieben, und zwar vor seiner Verurteilung im Jahre 788, nach der er selber, seine Gemahlin und seine beiden Töchter in verschiedene fränkische Klöster gesteckt wurden. Zwischen 788 und 792 wurde der ursprüngliche Schluß der Hs. entfernt und durch neue Blätter mit den Cantica in Vulgata-text und mit einer Litanei ersetzt; die Litanei ist der historischen und romanistischen Forschung seit 1675 bekannt. In den Psaltertext, der ein Psalterium Romanum ist, sind in gleicher Schrift Interpretationes eingefügt. Für diese Psaltererklärung gibt es nur eine einzige weitere Hs., die Randglosse in einem Psalterium Gallicanum aus der zweiten Hälfte des 9. Jh., heute Vercelli, Bibl. Cap. LXII (= V).

Unterkircher faßt in einer Einleitung von 47 Seiten die bisherigen Arbeiten über M zusammen, beschreibt die beiden Hss. M und V und bespricht kurz die Texte: Prologe, Psalter, Interpretationes, Cantica, Litanei, Laudes Regiae und die Nachträge. 12 Schrifttafeln zeigen die verschiedenen Hände, die in M erkennbar sind. Dann wird der volle Text von M zum erstenmal ediert; für die Erklärungen wird auch V herangezogen. Den Abschluß bilden umfangreiche Register der Bibelstellen und Namen, die in den Erklärungen vorkommen, der Wörter und Redewendungen des Kommentars, seiner allegorischen Deutungen und schließlich der orthographischen Besonderheiten von M, getrennt nach Interpretationes und Psalmtext. Dem Verf. ist dafür zu danken, daß er durch seine gewiß mühevollen Arbeit der Forschung einen wichtigen Text zugänglich gemacht hat. Leider wird er aber den Wünschen nicht ganz gerecht, die man an eine Textedition stellt.



Das 150 Seiten umfassende Register der Wörter und Redewendungen gibt zwar einen Hinweis, wenn der Kommentartext nur in V steht, aber unterscheidet nicht zwischen der Sprache des Kommentators und biblischen Anspielungen, ja sogar ausdrücklichen Bibelziten. So ist 1 von 2 Belegstellen zum Wort *abire* wörtliches Bibelzitat; bei *accedere* sind es 2 von 7 Stellen. Wenn wir die einzige Belegstelle für *abies* aufschlagen, finden wir dort die Glosse zu Ps. 103, 18 *In hebreo habet miluo auis domus eius*, dazu ist im Apparat richtig auf das Psalterium iuxta Hebraeos des Hieronymus verwiesen *Miluo abies domus eius*. Das fehlerhafte *avis* der beiden Hss. ist im Text belassen, im Apparat ist durch die Quellenangabe das Richtige angedeutet, im Register ist *abies* korrigiert und verzeichnet, obwohl es nur in diesem ausdrücklichen Zitat und nie in der Sprache des Kommentators vorkommt. Da solche Fälle im Register nicht gerade selten sind, ist es nur mit großer Vorsicht zu gebrauchen. Auch was in der Einleitung S. 29 f. über die Sprache des Kommentars gesagt wird, ist unzulänglich; einige Einzelheiten liest man nur mit Kopfschütteln, z. B. die Notierung von ganz normalen *genetivi subiectivi* und *obiectivi* als „auffallend“.

Mit dem Verständnis der Sprache und der Eigentümlichkeiten von kurzen, glosenhaften Schrifterklärungen hapert es leider manchmal auch in der Textedition selber. S. 50 wird prinzipiell formuliert: „Die Interpunktionen in den Glossen sind sinngemäß eingesetzt, da in der Handschrift solche Interpunktionen fast ganz fehlen.“ Die Theorie ist gut, die Praxis nicht; einige Beispiele sollen das belegen. Die nur in M erhaltene Glosse zu Ps. 30, 10 druckt der Verf. ohne Interpunktion zusammen. Offensichtlich wurde ihm nicht bewußt, daß es sich um zwei Glossen handelt; *pro tumultu malorum* erklärt *conturbatus est in ira*, das folgende *enumeratio singulorum membrorum uim addidit miseriae* bezieht sich auf die Aufzählung *oculus meus anima mea et uenter meus*. In der Glosse zu Ps. 30, 2 beginnt mit *similiter et confessio cum supplicatione* . . . eine zweite Erklärung; vor *similiter* ist also ein Punkt zu setzen. Darauf hätte der Verf. schon dadurch kommen können, daß die zweite Erklärung in V fehlt und anfangs von Reihe IV der Tituli Psalmorum *confessio cum obsecratione* beeinflusst ist. Die Interpretatio zu Ps. 74, 5 ist folgendermaßen zu lesen: *Ex persona profetae. postquam talem deum dedici, iniquos monere non desteti. potentiam procellentem*. Die Anfangsworte sind eine allgemeine Erklärung; Hier spricht der Prophet. Dann folgt eine Umschreibung des Psalmtextes; die beiden letzten Wörter sind eine Glosse zu *cornu*. Der Verf. druckt den ganzen Text ohne Interpunktion, bietet ohne Hinweis das falsche *monere* von M<sup>1</sup> statt des richtigen *monere* von M<sup>2</sup> und sagt im Apparat: „Sinn der Glosse unklar“.

Damit stoßen wir auf einen weiteren schwerwiegenden Mangel der Edition: M ist nicht überall mit der nötigen Sorgfalt kollationiert, V geradezu nachlässig, wie Stichproben mit Hilfe von Mikrofilmen ergaben. Obwohl der Verf. bemerkt hat, daß V oft besser ist als M, hat er kaum die Hälfte der Lesarten von V notiert. Allein auf S. 152 f. der Ausgabe ergibt eine Nachlese folgende Verbesserungen, die ich durch Sternchen kenntlich mache:

Ps. 30, 2: . . . Completur in David, quando fugiebat Saulem. Et de omnibus iustis \*(istis V) eadem passuris \*(-urus V). \*Profetatur autem et \*(om. V) de Christo, quando comprehenderunt eum sacerdotes ut occiderent\*.

Der Rest der Interpretatio ist nur in M überliefert und betrifft den ganzen Psalm: Similiter et confessio cum supplicatione \*(vgl. Tituli Reihe 4: confessio cum obsecratione) et \*oratio (adoratio M) Christi ad \*(patrem ac) narratio . . . \*(vgl. Cassiodor, Divisio zu Ps. 30).

30, 3: . . . adcelera ut eripias \*(pias in ras. M) me; Die hier in M stehende Interpretatio steht in V richtig als Glosse zu 30, 8, siehe dort!

Sic parietis protectione sicut scuti me \*protege (nicht: protegas).

30, 5: Christus \*haec dicit (V; praedicat M) de resurrectione sua, \*David (V; et M) quod (quae M) liberatus est a \*Saule (V; saul M). 30, 6: Christus \*haec (V; hoc M) dicit in cruce . . . Omnis qui patitur \*persecutionem (V; -nes M) usque ad



mortem et de ipsa morte liberatur, sic est quasi redemptus, quia \*(qui M) pristinae redditur salutis \*(salutatio V) . . .

30, 8: \*(V richtig zu \*,humilitatem\*, M falsch zu 30, 3) Fugiens Saulem David haec (et M) dicit (om. M), quia (quae M) humiliabatur (-abitus M); Christus autem, \*quia (quae M; om. V) propter nos humiliavit se usque ad mortem. 30, 9: (zu ,conclusisti\*) Christus \*haec (V; hoc M) dicit surgens a mortuis, \*(+ inimica autem mors M, ist eine Glosse zu ,inimici\* 30, 9, die an die falsche Stelle geraten ist) quia (quae M) surgens dolores inferni solvit. sicut enim partus mulieris non potest retineri, sed \*quodlibet (V; quaelibet M) \*modo per dolorem solvitur, ita et \*(tr. et ita V) Christus resurgens a mortuis dolores mortis solvere dicitur; sicut beatus apostolus \*(+ Rasur M) Petrus \*(tr. petrus ap. V) docet, quia (V; quae M) \*impossibile (V; -li M) erat \*eum (om. M) in infernum detineri solutis \*doloribus inferni . . .

30, 11: Si \*(+ de V) David, dicit quia (quae M) multos annos persecutionem sustinuit (istis tenuit M) a \*(om. V) Saul. si \*autem (enim MV) Christus, annos \*(is M) praedicationis \*(passionis V) suae dicit; \*qui (quae M) gemebat super cecitatem sacerdotum \*(+ et V) pharisaeorum et scribarum, unde in tempore passionis suae ipsam Hierusalem flevit . . .

30, 11: David haec dicit, quando in deserto morabatur; Christus, quia (quae M; om. V) quasi \*omnia (om. M) \*renuntians (V; abrenuntiator M\*; \*abrenuntiator M\*) nihil possidebat.

So viele Ungenauigkeiten dürften in einer Ausgabe nicht stehen. Wenn der Verf. schon keine kritische Edition liefern, sondern den Bestand darstellen wollte, wie er in den beiden Hss. überliefert ist, dann mußte er wenigstens die Hss. sorgfältig lesen, den Befund klar darbieten und den Text richtig interpunktieren. Dazu gehören auch die Hinweisbuchstaben, womit in V die Glossen auf bestimmte Wörter des Psalmtextes bezogen werden. Der Verf. gibt sie nur beim Sondergut von V an, nicht aber bei den Stücken, die in beiden Hss. stehen, obwohl er S. 17 selber ein derartiges Verweissystem auch für die Vorlage von M annimmt.

Zur kritischen Durchleuchtung der Texte gibt der Verf. nur wenige Hinweise. Man müßte wohl mit der Frage beginnen, ob unter dem Sondergut von M oder V jüngere Erweiterungen zu isolieren sind. Der klare Fall, daß in V die Glossen zu Ps. 1 aus dem Kommentar des Cassiodor stammen, wurde vom Verf. erkannt. Anders ist das Sondergut von V zu beurteilen, soweit in den Glossen zu den Psalmüberschriften jeweils der Inhalt des Psalmes angegeben wird, oft beginnend mit *continet* . . . Einige solche Inhaltsangaben werden nämlich auch in M überliefert, z. B. Ps. 1; 2; 31 usw.; außerdem paßt diese Art von Exegese zu den übrigen Erklärungen.

Umgekehrt dürfte gewisses Sondergut von M, das sich ebenfalls jeweils auf den ganzen Psalm bezieht, aber öfters an falscher Stelle steht und mit anderen Teilen der Interpretatio verbunden ist, als jüngere Erweiterung anzusprechen sein. Hierher gehören etwa die Sondertexte von M zu Ps. 2, 4; 3, 3; 9, 2; . . . 30, 2 (siehe oben); . . . 100, 1; 101, 2; 106, 1; 108, 2 usw. Sie sind deutlich abhängig von der Reihe IV der sogenannten Tituli Psalmorum, vgl. die Ausgabe von P. Salmon in den *Collectanea Biblica Latina* 12, Vatikan 1959. Diese Reihe ist ursprünglich griechisch (vgl. PG 23, 68–72) und findet sich schon im Codex Alexandrinus, der bekannten griechischen Bibelhs. des 5. Jh. Sie wird mit Recht dem Eusebius von Caesarea zugeschrieben, wie ein Vergleich mit dessen Psalmenkommentar zeigt. Wenn man sich daran erinnert, daß dieser Psalmenkommentar nach dem Zeugnis des Hieronymus durch Eusebius von Vercelli († 371) ins Lateinische übertragen worden ist, daß die lokale Tradition in Vercelli das Andenken an Eusebius immer hochgehalten hat, wie schon die als Reliquie aufbewahrte altlateinische Evangelienhs. des 4. Jh. zeigt, und daß V für Vercelli geschrieben sein soll, wie der Verf. behauptet, dann scheinen sich hier Möglichkeiten für interessante Spekulationen zu eröffnen. Es ist nichts damit; das Sondergut steht ja nicht in V, sondern in M. V selber ist gar nicht für Vercelli geschrieben (Computus, Kalendar mit Nekrolog fol. 14–18 ist spätere Zutat, nach



1027 für Vercelli); die Beschreibung durch den Verf. S. 13 f. ist fehlerhaft. Es gibt keinen Einfluß des Eusebius-Kommentars, sondern nur der Reihe IV der Tituli, und hier wiederum nur auf Sondergut von M. In den Interpretationes ist diese Art von Exegese ein Fremdkörper. Daher bleibt es bei dem Urteil, daß wir es hier mit sekundären Erweiterungen des ursprünglichen Bestandes zu tun haben.

Der Verf. weist S. 21 f. auf einige Stellen hin, wo pelagianische Lehren vertreten werden, wie die Ablehnung der Erbsünde und die Möglichkeit der Sündelosigkeit des Menschen; man könnte noch weitere Äußerungen anführen, z. B. Ps. 118, 36 f. Für diese Ansichten werden auch Belege aus den Paulusbriefen zitiert; sie haben aber keine Beziehung zum Pauluskommentar des Pelagius oder zu dessen pelagianischen Interpolationen. Die ganze Psaltererklärung hat nichts zu tun mit dem Psalmenkommentar des Pelagianers Julian von Eclanum, der weithin Theodor von Mopsuestia benutzte. So radikale Literalexegese liegt hier nicht vor; normalerweise steht auch eine christologische Deutung neben der historischen auf David.

Antiochenische Exegese und pelagianische Ansichten reichen nicht aus, um mit dem Verf. für die Interpretationes irischen Ursprung anzunehmen. Denn beides gab es vom 5. bis 8. Jh. auch auf dem Festland; für die antiochenische Exegese verweise ich auf das Beispiel des Stuttgarter Bilderpsalters, für die Pelagiusüberlieferung auf die neueren Arbeiten von H. J. Frede und dazu auf die pelagianischen Texte außerhalb des Pauluskommentars. Die orthographischen Besonderheiten fallen nicht besonders auf und weisen höchstens auf ein insulares Überlieferungsstadium hin, nicht auf den Ursprung. Diese Frage bleibt somit offen.

Das Gesamturteil über den vorliegenden Band ist zwiespältig. Doch wiegt schließlich der Dank an den Verf., daß er diesen interessanten Text endlich der Forschung zugänglich gemacht hat, schwerer als das Bedauern über die Unvollkommenheiten der Ausführung.

Kempen

Bonifatius Fischer

Joachim Ehlers: Hugo von St. Viktor. Studien zum Gedächtnisdenken und zur Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts (= Frankfurter Historische Abhandlung Bd. 7). Wiesbaden (Steiner) 1973. XX, 246 S., kart. DM 40,-.

Diese – für die Drucklegung überarbeitete – Habilitationsschrift (Universität Frankfurt) läßt sich nicht nur durch Namen-, Sach- und Ortsregister verläßlich aufschlüsseln, sondern bietet außerdem drei wertvolle Hilfsmittel für jeden, der sich mit Hugos Texten beschäftigen muß, nämlich eine Chronologie der Werke Hugos, die keinen Anspruch auf abschließende Gültigkeit erhebt, ein Werkverzeichnis und eine Konkordanz.

Hugo von St. Viktor hat zwischen 1130 bis 1137 eine der ersten theologischen Summen mit *De sacramentis christianae fidei*, seinem (theologischen) Hauptwerk, verfaßt. Ein Theologe, kein Geschichtsschreiber um des „Interesses an der Geschichte“ um ihrer selbst willen ist Hugo gewesen. *Historia* ist ihm neben *allegoria* und *tropologia* sowohl ein Hauptthema der Heiligen Schrift als auch eine Methode zur Auslegung der letzteren, die das nach der Schöpfung (*opus conditionis*) wegen des Sündenfalls einsetzende und sechs Weltzeitalter währende göttliche Erlösungswerk (*opus restorationis*) beinhaltet. Damit der sündhafte Mensch zu seiner wahren Natur zurückfindet, muß Heilsgeschichte sichtbar gemacht, d. h. exegetisch erforscht werden. Überzeugend arbeitet Ehlers die „Bedeutung und theologische Qualität“ der Geschichte heraus und zeigt eindringlich anhand des *Liber de tribus maximis circumstantiis gestorum*, daß *historia* „die sich durch drei Zeitalter erstreckende, als Leib Christi darstellbare Kirche“ ist und nicht die Abfolge mehrerer Weltreiche und schon gar nicht das römische Weltreich als deren besonders akzentuierte und heilsgeschichtlich wertvolle Endphase.

Aber nicht nur dieses exegetische Vorgehen setzte Hugos historischem Interesse Grenzen, sondern auch Hugos Umwelt, Frankreich und das französische Königtum als Beschützer der Kirche. Demgegenüber läßt Hugo die kaiserliche Macht demonstrativ zurücktreten, ja, spricht den deutschen Königen und Kaisern die unmittelbare



Nachfolge Karls des Großen ab. Hugos Beitrag zur ausgebildeten französischen Königsherrschaft zeichnet sich dadurch ab. Ehlers schildert aber auch das Interesse des französischen Königtums an der Chorherrengemeinschaft St. Viktor, an dem „königlichen Stift im reformerischen Geiste“.

So vermag Ehlers – dank der lobenswerten Verbindung geistesgeschichtlicher mit verfassungs- und sozialgeschichtlichen Fragestellungen und Methoden – den „Deutschen in französischer Umgebung“ (Lammers) zu konkretisieren; Hugos deutsche, genauer sächsische, Herkunft hält er wie Miethke, dessen das Wirrwarr der Überlieferungen klärenden Aufsatz er leider nicht mehr vor Drucklegung berücksichtigen konnte, für wahrscheinlich. „In der Übergangszeit von der Epoche patristischer Studien zur dialektischen Behandlung“ tritt Hugo vor uns als ein Mittler zwischen Mystik und Gelehrsamkeit Abaelard'scher Prägung. Hugo verdankt die Viktoriner Schule eine zeitgemäße Terminologie. Hieran und an die theologische Qualität der Geschichte bei Hugo sollte man unbedingt denken, wenn man den auf den ersten Blick nicht ganz passenden Untertitel der Arbeit liest.

*Schleswig*

*Dagmar Unverhau*

Anna-Dorothee v. den Brincken: Die „Nationes Christianorum Orientalium“ im Verständnis der lateinischen Historiographie, von der Mitte des 12. bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts (= Kölner historische Abhandlungen, hrsg. von Theodor Schieffer, Band 22). Köln/Wien (Böhlau) 1973. XII, 551 S., 14 Abbildungen und Karten, geb. DM 98,-.

Durch die Kreuzzüge kamen die lateinischen Christen mit ihren orientalischen Glaubensbrüdern im Osten, die sie seit dem Einbruch des Islams, von den Byzantinern abgesehen, fast vergessen hatten, wieder in Berührung. Die vorliegende Studie will die Frage lösen, wie die Einordnung der wieder neu entdeckten Christengruppen in das abendländische Geschichtsbild vor sich ging. Die Verfasserin beginnt ihre auf gründlichem Studium eines außerordentlich weitschichtigen Quellenmaterials beruhende Untersuchung mit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, weil zu dieser Zeit, nach dem Fehlschlag des zweiten Kreuzzuges (1147–1149), den Lateinern klar wurde, daß sie nur mit Hilfe der einheimischen Christen auf die Dauer die eroberten Gebiete gegen die islamische Übermacht halten konnten. Deshalb wurden diese Christen den Kreuzfahrern eigentlich erst interessant. Die V.in bricht ihre Darstellung mit dem Ende des 14. Jahrhunderts ab. Die Eroberungszüge Tīmūr Lenks zu dieser Zeit führten zum Niedergang des orientalischen Christentums im vorderasiatischen Osten, während kurz vorher der Aufstieg der nationalen Ming-Dynastie in China die christenfreundliche Mongolenherrschaft beseitigt und so den Untergang des dortigen Christentums eingeleitet hatte. So bildet diese Zeit einen deutlichen Einschnitt in der Geschichte des Ostchristentums. Freilich gesteht die V.in zu, daß eine Fortsetzung der Studie besonders für das Jahrhundert des Florentiner Konzils wünschenswert und ergiebig gewesen wäre.

Die V.in will einen Beitrag zur Geistesgeschichte des Abendlandes und nicht eine orientalistische Studie liefern. Sie sammelt die Zeugnisse der Historiker des Westens über die Christen des Ostens, dazu die Berichte der Orientreisenden und vor allem auch der Missionare, unter denen die neugegründeten Mendikantenorden den ersten Platz einnehmen.

Das Buch behandelt zunächst die Einstellung der Autoren, die aus allen europäischen Ländern mit Ausnahme von Skandinavien stammen, zu den verschiedenen Arten von Ostchristen: I. zu den Chalkedonensern und II. den Nichtchalkedonensern mit ihren diversen Nationen und Konfessionen. Auch den nichtchristlichen Religionen wird am Schluß des II. Teiles ein eigenes Kapitel gewidmet. Ein III. Teil behandelt den nestorianischen Mönch Sergius, der Lehrer und Verderber Mohameds gewesen sein soll, dazu den sagenumwobenen angeblichen Abkömmling der hl. drei Könige, Johannes Presbyter, auf dessen fabelhafte Macht jenseits der islamischen Welt das Abendland lange die Hoffnung setzte, einmal durch ein Bündnis mit ihm die Kraft des Islams brechen zu können.



Diese ersten drei Teile des Werkes bieten ein reichlich krauses, verwirrendes und im ganzen negatives Bild vom östlichen Christentum. Es wimmelt bei vielen Autoren nur so von Verwechslungen und Irrtümern aller Art. Es gelingt der V.in aber doch in einem IV. zusammenfassenden Teil trotz allem ein wenig Ordnung in den Wirrwarr zu bringen und klare Entwicklungslinien im abendländischen Geschichtsbild aufzuzeigen. Hier vor allem wird es deutlich, daß es im Westen auch Autoren gegeben hat, besonders unter den Missionaren, die sich die Mühe gegeben haben, die nötigen Sprachen zu lernen und das östliche Christentum auf ihren bis in den Fernen Osten ausgedehnten Reisen durch eigene Anschauung kennenzulernen. Sie haben ein wesentlich positiveres Bild von den Ostchristen zeichnen können als der Durchschnitt der Schriftsteller, die zumeist nur frühere Autoren ausschreiben und ihre Kenntnis vom Osten vielfach nur vom Hörensagen beziehen.

Am Ende ihres Buches zieht die V.in folgendes Fazit: „Eine Entwicklung des Interesses an den Ostkirchen ist im 12. bis 14. Jahrhundert deutlich festzustellen“ (S. 443). Das nur von Rom bestimmte Weltbild, wie es die Lateiner im ersten christlichen Jahrtausend hatten, wurde durch die Eroberung Jerusalems gesprengt (S. 451). Das eigentliche Interesse an den Ostchristen „erwacht überhaupt erst durch die Rückschläge auf den Kreuzzügen“ (S. 443). Erst um 1170 sieht man überhaupt die Vieltgestalt der Orientalen. Seit 1200 interessiert man sich für ihre Sprachen und zu Beginn des 13. Jahrhunderts für Riten und Glaubenslehren (S. 451). Das Interesse „wird gesteigert durch die Kämpfe in Ägypten und den Aufstieg der Mongolen. Seinen Höhepunkt erreicht es zu Beginn des 14. Jahrhunderts, als man vereinzelt begreift, welche Möglichkeiten in einer Zusammenarbeit mit Nestorianern und Mongolen liegen. Zu diesem Zeitpunkt hat sich die reale Konstellation längst zugunsten des Islams verschoben, weil sich die Il-Khane Persiens dieser Religion zuwandten. Der Aufstieg der nationalen Ming-Dynastie in China und die Feldzüge der Timuriden löschten das zentral- und ost-asiatische Christentum fast aus. Es blieb die Hoffnung der Christen auf den afrikanischen Kontinent, die sich befruchtend auf das Zeitalter der Entdeckungen auswirkte“ (S. 443).

Was nun die wirklich weitherzigen Autoren betrifft, ist zunächst der französische Benediktiner Richard von Cluny (um 1172) zu nennen, der als erster Weltchronist das geographische Bild seiner Zeit, das außer der europäischen Christenheit nichts kannte, sprengt und sich Rechenschaft darüber gibt, daß für die Christen die Welt in Jerusalem nicht zu Ende ist, sondern daß es jenseits des islamischen Machtbereiches noch zahlreiche Christen, besonders in Abessinien und Nubien gibt. Der erste wirklich universale Historiker war Wilhelm von Tyrus, der in seiner „*Historia rerum in Partibus transmarinis gestarum*“ (um 1184) freilich nur chaldäonensische Christen und die den Lateinern wohlgesinnten Armenier und unionswillige Maroniten behandelt, aber doch grundsätzlich einen umfassenden Christenbegriff kennt, wenn ihm auch die Ausdehnung der Christen über das Hl. Land hinaus in Richtung Osten und Süden noch unbekannt ist. Auch ist ihm die Differenzierung der Christen in ihrem ganzen Umfang noch nicht aufgegangen. Der wichtigste Geschichtsschreiber der Frühzeit ist jedoch der Franzose Jakob von Vitry, der nach dem Fall von Damiette (1221) sein großes Geschichtswerk schrieb, dessen ersten Teil die „*Historia Orientalis*“ bildet, die echtes Einfühlungsvermögen in die östliche Christenheit verrät und den ersten ausführlichen und sachlichen Überblick über den christlichen Orient bietet. Keiner der nachfolgenden Autoren konnte an ihm vorbeigehen. Seine Angaben über die ungeheure Zahl der orientalischen Christen sind freilich weit übertrieben. Der Franziskaner Wilhelm von Rubruk, der kurz nach der Mitte des 13. Jahrhunderts seinen „Reisebericht“ verfaßte, gibt unschätzbare Angaben über die Nestorianer seiner Zeit in Zentralasien. Er bemüht sich ernsthaft, ihnen trotz aller Mißverständnisse und Rivalitäten gerecht zu werden. – Der Dominikaner Burchard von Sion, Verfasser einer „Beschreibung des Hl. Landes“ (1283) betrachtet nicht mehr Rom, sondern Jerusalem als das Zentrum der Welt. Er beurteilt die einzelnen Gruppen von Christen voreingenommen, wie es vor ihm keiner getan hatte. Für ihn sind die festgefahrenen dogmatischen Formeln, aufgrund deren die



Gruppen sich voneinander unterschieden, nicht das Wichtigste. Er schaut mehr auf die Frömmigkeit und den moralischen Stand der Christen. Die Verschiedenheit der Riten und Gebräuche läßt er gelten und gesteht unumwunden zu, daß, was die Sitten angeht, die lateinischen Christen im Hl. Land die schlechtesten von allen sind.

Der gelehrte Dominikaner Ricold von Montecroce (um die Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert) war wohl am besten von allen mittelalterlichen Autoren über die dogmatischen Unterschiede zwischen den verschiedenen Gruppen von Christen orientiert. Er fand Kontakte zu den Jakobiten und konnte sich mit ihnen in ihrer Sprache unterhalten. Mit dem mongolischen Katholikos der Nestorianer Jahbälläha III. erreichte er Übereinstimmung. Der negative Gegenpol zu ihm ist Wilhelm Adam, gleichfalls Dominikaner, der in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts schrieb und für den nur die Lateiner echte Christen sind. Der Osten ist in seinen Augen ein Kessel aller Häresien. Man sollte statt gegen die Sarazenen einen Kreuzzug gegen die Ostchristen führen (S. 436/437).

So entspricht also einseitige Schwarzmalerei, was das Urteil lateinischer Schriftsteller über die Ostchristen angeht, durchaus nicht der Wirklichkeit. Es gibt freilich Unverständnis und Verworrenheit genug bei ihnen. Um noch ein krasses Beispiel anzuführen: der französische Dominikaner Jordanus Catalani sieht (um 1330) die ideale Lösung aller Probleme darin, daß der französische König die ganze Welt unterwerfe und zum wahren Glauben bringe (S. 431). Durchweg vertreten aber die Angehörigen der Mendikantenorden eine andere Auffassung: Das christliche Weltreich unter Roms Führung ist durch Missionierung auf friedlichem Wege zu schaffen. Freilich verlangen sie vielfach von den Orientalen nicht bloß Unterwerfung unter Rom, sondern auch die Übernahme des römischen Ritus und der römischen Gebräuche.

Es wäre interessant, zu dem vorliegenden Buch sozusagen einmal die Gegenprobe zu machen und darzustellen, ob man bei zeitgenössischen orientalischen Autoren, die über den Westen schreiben, mehr oder weniger Verständnis für die Gegenseite aufbrachte als bei den Lateinern für den Osten.

Die V.in urteilt abschließend: „Die westlichen Aussagen über die Christen des Orients haben nicht unbedeutenden Wert trotz mannigfacher Mißverständnisse . . . Der zwar oft nur visuelle, aber unmittelbare und unverfälschte Eindruck, den die Autoren des 12. bis 14. Jahrhunderts wiedergeben, vermag daher sicher auch dem modernen Verständnis des christlichen wie außerchristlichen Orients im mittelalterlichen Sinn und unter Einschuß des östlichen Afrika neue Aspekte zu erschließen“ (S. 452).

Zum Schluß sei auf einige Ungenauigkeiten aufmerksam gemacht, die bei einem so weitschichtigen Thema kaum zu vermeiden sind. Jedenfalls für Syrien ist es nicht richtig, was die V.in (S. 77) schreibt, vor allem die Städter seien dem nichtchalcedonensischen Bekenntnis gefolgt. Die Bewohner der weithin gräzisierten Städte hielten am Bekenntnis des griechischen Kaisers fest. Die Jakobiten hatten ihren Rückhalt vor allem auf dem Lande, insbesondere im nördlichen Mesopotamien. Der jakobitische Patriarch von Antiochien konnte fast nie in seiner Bischofsstadt residieren, sondern wohnte in einem der Klöster Mesopotamiens.

Die für die Christen demütigenden Kleidervorschriften (S. 81) gehen nicht auf den Kalifen 'Umar I. (634–644) zurück, sind vielmehr späteren Ursprungs. Die ganze für die Christen immer mehr bedrückende Gesetzgebung hat sich erst allmählich entwickelt und kann nicht 'Umar I. angelastet werden. (Vgl. hierzu: A. S. Tritton, *The Caliphs and their non-Muslim Subjects. A Critical Study of the Covenant of 'Umar*, Oxford 1930. Tritton, dessen Buch die Verfasserin in ihrem Literaturverzeichnis zwar aufführt, das sie aber kaum benutzt, hat eingehend nachgewiesen, daß der sogenannte „Vertrag 'Umars“ erst späteren Ursprungs ist).

Daß der Monophysitismus nur *eine*, nämlich die göttliche Natur in Christus annehme (S. 165), ist nicht richtig. Auch nach den sogenannten Monophysiten – sie wollen heute selbst diese Bezeichnung nicht mehr hören – ist Christus wahrer Gott und wahrer Mensch.



Recht ungenau ist, was die V.in (S.164 ff.) über die Maroniten sagt. Das auf S.168 (Anm. 2 nach Anaissi S. 2 ff.) zitierte Dokument des Laterankonzils, d. h. die Bulle „Quia Divinae Sapientiae“ Innozenz' III., schärft den Maroniten *auch* ein – davon sagt die V.in nichts –, sie sollten bekennen, daß es zwei Willen in Christus gibt (1. c. S. 3). Es ist ferner unzutreffend, daß der maronitische Patriarch damals als antiochenischer Patriarch anerkannt wurde (S.168). Er soll sich das Pallium vom antiochenischen Patriarchen – das ist selbstverständlich der lateinische – geben lassen. Nach dem Kapitel IX des 4. Laterankonzils wäre es ein monströses Unding, wenn *eine* Stadt mehrere Bischöfe hätte (s. Fontes CICO, Series III, Vol. II, Acta Innocentii PP. III, S. 484).

Wenn die V.in (S.171) bemerkt, die Union mit den Maroniten sei erst im 18. Jahrhundert voll zum Tragen gekommen durch die Anpassung des maronitischen Rechts ans Abendland, so verrät sie damit eine unzutreffende Vorstellung vom Ideal einer rechten Union der Kirchen. Gerade diese geistige Latinisierung hat der Sache der Wiedervereinigung großen Schaden zugeführt.

Doch das sind im Grunde unbedeutende Ausstellungen. Sie ließen sich zwar noch vermehren, aber sie mindern den wesentlichen Wert des Buches nicht. Die V.in hatte, wie sie selbst sagt, nicht die Absicht, eine orientalistische Studie zu schreiben, sondern einen Beitrag zur Geistesgeschichte des Abendlandes zu liefern. Das ist ihr voll und ganz gelungen.

Rom

Wilhelm de Vries

Walter Brandmüller: Das Konzil von Pavia-Siena 1423–1424. Band I: Darstellung. Band II: Quellen (= Vorreformationsgeschichtliche Forschungen 16, I u. II). Münster (Aschendorff) 1968/1974. VIII, 289 S., kart. DM 48,-; XIV, 477 S., kart. DM 98,-.

Die spätmittelalterlichen Reformkonzile und ihre Dekrete haben im Zusammenhang mit dem 2. Vatikanum viel Beachtung gefunden. Nicht so das Konzil von Pavia-Siena. Es stellte zwischen den Versammlungen zu Konstanz und Basel nur den Übergang her und hat lediglich vier Dekrete verkündigt, die trotz päpstlicher Billigung kaum Wirkungen gezeitigt haben. Deswegen ist es verständlich, daß man sich in der Forschung bisher nur sehr oberflächlich mit dieser Kirchenversammlung befaßt hat. Sie war aufgrund des Dekretes „Frequens“ in Konstanz beschlossen worden, und die von Papst Martin V. ernannten Präsidenten fanden sich auch genau fünf Jahre nach Beendigung des vorhergehenden Konzils in Pavia ein – ein Zeichen dafür, daß man in Rom gewillt war, die Verwirklichung des Konstanzer Beschlusses nicht offensichtlich zu sabotieren.

W. Brandmüller hat die Quellen für seine Darstellung in italienischen, spanischen, französischen, englischen, deutschen, österreichischen und schwedischen Archiven zusammengetragen. Wenn ihm auch nicht alle spanischen Archive zugänglich waren, so ist doch das neu aufgefundene Material quantitativ beachtlich. Leider ist die Korrespondenz zwischen Martin V. und seinen Konzilspräsidenten bisher nicht aufgefunden worden. Auch sind keine Aufzeichnungen der Beauftragten des Papstes erhalten. Dasselbe gilt von Akten der Konzilsväter, die sich (wie in Konstanz) zu „Nationen“ zusammenfanden und danach abstimmten. Man wird befürchten müssen, daß hiervon das meiste verlorengegangen ist.

Sehr ausführlich geht der Verfasser auf die Vorgeschichte des Konzils ein. Martin V. reagierte verärgert auf konziliaristische Äußerungen aus Deutschland: es lag ihm daran klarzustellen, daß er „das unbestrittene Haupt des Konzils“ sei. Es wird genau registriert, welche Deutschen, Polen, Engländer und Franzosen nach Pavia zum Konzil reisten, wobei dankenswerterweise auch deren biographische Daten und persönliche Meinungen skizziert werden. Der Verfasser weist nach, daß entgegen anderen Behauptungen der Klerus der iberischen Halbinsel bereits in Pavia vertreten war. Vor allem aber betont er, daß Martin V. kein Konzilsfeind gewesen sei – er setzt sich hier in Widerspruch zu Gregorovius, Pastor, Fink und Schwaiger. In der Tat läßt die Tatsache, daß 1423 als Jubeljahr ausgerufen wurde, vermuten, der



Papst habe dadurch zugleich den Besuch des Konzils fördern wollen. Aber andererseits läßt sich nicht übersehen, daß er keinen Kardinal zum Konzilspräsidenten ernannte, sondern lediglich einen Erzbischof, einen Bischof, den General des Dominikanerordens und einen Abt. Offenbar sollte der Versammlung kein großer Glanz zuteil werden, damit der Konziliarismus nicht von neuem sein Haupt erhöhe. Als schärfste Waffe erteilte Martin V. dem Präsidenten die Vollmacht, das Konzil aufzulösen, womit sie unliebsamen Entwicklungen zuvorzukommen vermochten.

Die Konzilsväter tagten nur vom April bis zum Juni 1423 in Pavia. Da der König von Aragón gegen diesen Ort protestiert hatte, wurden Geheimverhandlungen geführt, als deren Ergebnis die Versammlung nach Siena verlegt wurde. Da in Pavia eine Seuche aufgetreten war, stimmten auch die Konziliaristen diesem Beschluß zu, der von der römischen Kurie geschickt vorbereitet worden war. Nach Siena kamen auch zwei Kardinäle, aber nicht Martin V. selber. Die schwierige politische Lage ließ es ihm geraten erscheinen, in Rom zu bleiben – möglicherweise wollte er aber zugleich auch Distanz zur Kirchenversammlung wahren. Über die in Siena geführten Diskussionen wird eingehend informiert. Mit der Arbeit des Hauptausschusses, der Generalkongregationen und der Nationen wird der Leser umfassend bekannt gemacht. Auch über die vier Dekrete zur Hussitengefahr, einem drohenden Schisma, der angestrebten Union mit den Griechen und zu häretischen Lehren wird Bericht erstattet. Völlig ohne Ergebnis blieb das Konzil auf dem Gebiet, das nach Konstanz als das eigentliche für die nächste Kirchenversammlung angesehen worden war: der Reform. Zwar wurden Vorschläge gegen Benefizienkumulationen oder Kommenden gemacht, aber beschlossen wurde nichts, und dementsprechend wurde auch nichts verwirklicht.

Die Hauptfrage war während dieses Konzils, ob sich die Oberhoheit des Papstes über die Versammlung durchsetzte. Während die ersten Beschlüsse noch recht konziliaristisch klangen, konnten die Präsidenten mehr und mehr ihnen genehme Formulierungen verwenden. Sie konnten sich dabei auf die deutsche und die englische Konzilsnation als papalistisch stützen, während Franzosen, Spanier und Italiener gespalten bzw. mehrheitlich konziliaristisch gesinnt waren. Bereits Ende 1423 nahm Martin V. Verhandlungen über den nächsten Konzilsort auf. Auch den Sienesen gelang es nicht, längere Beratungen in ihrer Stadt durchzusetzen. Die Konzilspräsidenten erklärten die Versammlung am 11. März 1424 als beendet, weil die Zahl der Teilnehmer gering sei und die Ungunst der Zeit ihr schade. Obwohl erst am 19. Februar als nächster Konzilsort Basel festgelegt worden war, wonach die Väter noch mindestens einen Monat lang hätten tagen müssen, gelang es den Konziliaristen nicht, eine Fortführung durchzusetzen. Immerhin ist dann sieben Jahre später – nicht zuletzt aufgrund dieses Beschlusses von Siena – das Baseler Konzil zustande gekommen.

Im zweiten Band hat W. Brandmüller die Konzilsdekrete, die einschlägigen Papstbriefe (soweit sie erhalten sind), vier auf dem Konzil gehaltene Sermones und einen sehr ausführlichen Bericht des Guillermo Agramunt ediert, auf den er sich schon in seiner Darstellung stark gestützt hatte, da diese Quelle zwar lückenhaft, aber zuverlässig ist. Die Texte, die alle lateinisch sind, wurden in Orthographie und Interpunktion dem heutigen Gebrauch weitgehend angeglichen. Beim Vergleich von Zitaten aus Agramunts Mitteilungen im Darstellungsband mit dem gesamten Bericht ergeben sich allerdings Unterschiede wie fehlende Worte oder neue Lesungen (vgl. 1, 222 Anm. 42 mit 2, 332 oder 1, 249 Anm. 17 mit 2, 393). Auch fand ich die Veränderung der Schreibweise von „concilium“ zu „consilium“ nicht begründet. Schließlich hätte man sich bei den beiden Sermones, die W. Brandmüller nicht selber edierte, die Blattangaben der Vorlagen vermerkt gewünscht. Aber im ganzen kann gesagt werden, daß diese beiden Bände eine gute Kenntnis dieses Konzils vermitteln. Ob allerdings der Wunsch des Verfassers erfüllt und diese Versammlung als allgemeines Konzil der römisch-katholischen Kirche gezählt werden wird, steht dahin.

Erlangen

Gerhard Müller



## Reformation

Winfried Becker, *Reformation und Revolution* (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 34). Münster (Aschendorff) 1974. 119 S., kart. DM 18,-.

Becker hat sich der nicht uninteressanten Fragestellung gewidmet, ob die „Erklärung der deutschen Reformation durch einen wissenschaftlichen Revolutionsbegriff“ (S. 7) sinnföhrnd sein kann. Er wertet sie durchgehend – und das ist prinzipiell richtig – als „konfessionelle Revolution“ (z.B. S. 106). Kundig demaskiert er in einem kurzen Überblick (S. 11 ff.) das Verständnis der Reformation als Revolution von der Aufklärung bis hin zum Marxismus und zur katholischen Kulturkritik: Während Becker freilich traditionelle Geschichtsklischees aufzeigt, gelingt es ihm selbst nicht ganz, diese zu vermeiden (Politischer Quietismus als Ergebnis der Reformation, S. 108; „ersatzgeistliche Funktion“ des „Territorialstaates“, S. 107; „Faktenseligkeit des Rankeschen Historismus“, S. 14; „grundlegende Verworfenheit der Welt“ aufgrund der Theologie Luthers, S. 106 usw.). Das Versagen des Engels'schen marxistischen Revolutionsverständnisses (S. 111) zur sachbezogenen Wertung der Reformation wird häufig – nicht zuletzt in Polemik gegen die Position von Rosemarie Müller-Streisand (S. 58) – aufgezeigt. Der von Becker verwendete Revolutionsbegriff (S. 26 ff.) ist weithin tragbar, wird aber dem „akzelerierenden“ und „katalysatorischen“ Charakter der Reformation nicht ganz gerecht, wobei die Polemik gegen Rendtorff-Steck (S. 21) nicht weiterhilft. Hervorzuheben ist das echte „ökumenische“ Bemühen des Verfassers um eine sachgerechte, ressentimentfreie Darstellung der Komplexe „Reformation und Kirche“, „Reformation und Territorium“, „Reformation und Reich“, „Reformation und Stadt“. Freilich gelingt das nicht immer ganz: Am wenigsten überzeugend ist die Darstellung des Schrumpfungprozesses des monastischen Lebens im Zeitalter der Reformation, der primär nicht durch „reformatorische Methoden“ (S. 60 f.) der Obrigkeit in Gang gebracht wurde, sondern der auch in Gebieten, wie etwa in den habsburgischen Erblanden, wo die katholische Obrigkeit ganz massiv die monastische Existenz fördernte, in ungeahntem Ausmaße ablief! Gelegentliche mißbräuchliche Verwendung des Kirchengutes wird aufgezeigt, aber dankenswerterweise nicht verallgemeinert. Gleichwohl wird der Eindruck erweckt, als seien gerade in protestantischen Städten Glocken zu Kanonen umgegossen worden (S. 97), – ein Verfahren, das der „Primas Germaniae“ als „geistlicher“ Landesfürst Salzburgs in seinem Territorium bekanntlich erzwang! Auch müßte stärker herausgearbeitet werden, daß die Reformation primär nicht „Revolution von oben her“ (S. 69 f.), sondern auch noch in der Spätreformation in hohem Maße – wenn man die Diktion übernehmen will – eine „Revolution von unten her“ war, die in den später zwangsrekatholisierten Gebieten ausschließlich durch eine „Gegenreformation von oben her“ gestoppt werden konnte. In einem wissenschaftlichen reformationsgeschichtlichen Werk sollte allerdings nicht einmal gelegentlich (S. 110 u. ö.) der t. t. „reformatorisch“ durch den Begriff „reformiert“ ersetzt werden!

Alles in allem lieferte Becker jedoch eine recht lesenswerte Arbeit, die eine Fülle interessanter Details und grundsätzlicher Denkanstöße vermittelt. Die neubelebte katholische Reformationsgeschichtsforschung hat hier einen weiteren nicht unbeachtlichen Beitrag vorgelegt.

Wien

Peter F. Barton

Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Erste Abteilung: 1533–1559. Hrsg. durch das Deutsche Historische Institut in Rom.

14. Band: Nuntiatur des Girolamo Muzzarelli, Sendung des Antonio Augustin, Legation des Scipione Rebiba (1554–1556). Bearbeitet von Heinrich Lutz. Tübingen 1971, LVIII, 458 S.



17. Band: Nuntiatur Delfinos, Legation Morones, Sendung Lippomanos (1554–1556). Bearbeitet von Helmut Goetz. Tübingen 1970, LXXX, 453 S.

Die beiden Bände, die hier etwas verspätet angezeigt werden, bieten die Quellen der päpstlichen Nuntien, welche während der politisch und kirchlich entscheidenden Jahre 1554–1556 an den habsburgischen Höfen in Brüssel und Wien akkreditiert waren.

Band 14 enthält die Akten der päpstlichen Vertreter in Brüssel, d. h. am Hofe Kaiser Karls V. und König Philipps bis zur Abreise der beiden Monarchen nach Spanien im September 1556. Vom 15. März 1554 an hatte der Bologneser Dominikaner Girolamo Muzzarelli die Nuntiatur inne. Dessen Stellung am kaiserlichen Hof sollte bald sehr prekär werden. Muzzarelli fehlt zum einen die diplomatische Erfahrung; er mußte eigentlich als „Außensteher“ in dieser Laufbahn gelten. Durch Arbeiten an Vorlagen für das Trienter Konzil war er in Verbindung zu Kardinal del Monte gekommen. Nach dessen Wahl zum Papst (Julius III.) wurde Muzzarelli Magister Sacri Palatii. Zwar erhielt er eine außerordentliche Gesandtschaft nach Venedig übertragen; doch war vor allem der Kampf gegen die dortigen Wiedertäufer seine Aufgabe. So kam die Abordnung nach Brüssel etwas unerwartet und überraschend. Der baldige Tod des Gönners in Rom wie auch andere Gründe (drohende Abreise des Kaisers nach Spanien, Beschwerden durch das ungewohnte Klima) veranlaßten den Nuntius, wiederholt bei Papst Paul IV. um die Abberufung einzugeben. Daß man ihn trotzdem in Brüssel beließ, war zunächst eine Verlegenheitslösung. Als Carlo Caraffa aber das Staatssekretariat übernahm, wurde der Verbleib Muzzarellis zum Glied einer großangelegten Intrige. Während der Papst und sein Neffe auf eine Konfrontation mit Habsburg und dem Kaiser hinsteuerten und deshalb Frankreich auf ihre Seite zu ziehen suchten, konnte der ahnungslose Nuntius mit gutem Gewissen – er war in die politischen Pläne der Kurie nicht eingeweiht – dem Kaiser gegenüber stets den Friedenswillen und die Reformbereitschaft des Papstes beteuern. Daß der Sekretär Muzzarellis, Tommaso Machiavelli, ohne Wissen seines Herrn direkt mit Carlo Caraffa korrespondierte und diesem geheime Berichte zukommen ließ, rundet das üble Bild nur ab.

Als Beweis seines Willens zu Ausgleich und Frieden sandte der Papst im Frühjahr 1556 zwei Legaten an den kaiserlichen Hof und nach Paris. Die französische Legation übernahm Carlo Caraffa, der sich eigens dafür freigemacht hatte. Sein Ziel war aber keineswegs der Friede; er benützte vielmehr die Anwesenheit am französischen Hof, um diesen endgültig auf die eigene Politik festzulegen. Dagegen verlief die Reise des anderen Legaten, Scipione Rebiba, langsam und mit Vorsatz zögernd. Die Absichten waren leicht zu erkennen. Als Rebiba kurz vor der späten Ankunft in Brüssel nach Rom zurückberufen wurde, war der Eklat da. Kein Wunder, daß Karl V. sich sehr frostig von Muzzarelli verabschiedete. Mit der Abreise des Kaisers nach Spanien endete auch die diplomatische Laufbahn des Dominikaners; diese dürfte ihm durch das Doppelspiel des Carlo Caraffa wohl ohnehin nicht allzuviel Freude bereitet haben.

Band 17 bietet vor allem die Akten der beiden Nuntiaturen des jungen und ehrgeizigen Zaccaria Delfino, der seit Frühjahr 1554 in Wien weilte. Über sein erstes Jahr wissen wir nicht allzuviel. Zum ersten wichtigen Ereignis dieser Nuntiatur wurde dann der Reichstag von Augsburg 1555. Um die Bedeutung der Verhandlungen zu unterstreichen, sandte die Kurie einen eigenen Kardinallegaten, Giovanni Morone, nach Deutschland. Dieser sollte zusammen mit Delfino versuchen, Ferdinand I. von jedem Zugeständnis an die Neuerer abzuhalten. Ende März traf Morone in Augsburg ein. Durch den unerwarteten Tod des Papstes mußte er aber bereits nach wenigen Tagen wieder nach Rom zurückkehren, um am Konklave teilzunehmen. So war Delfino für einige Zeit auf sich selbst gestellt.

Morone kam nicht nach Augsburg zurück. Um ihn zu ersetzen, mußte der Bischof von Verona, Luigi Lippomano, auf der Reise nach Polen einige Zeit in Augsburg bleiben und Delfino an die Hand gehen. (Lippomano sollte die Nuntiatur in Warschau übernehmen). Der neue Helfer war für diese Aufgabe prädestiniert; er galt



nicht nur als umfassend gebildet, sondern hatte sich auch bereits literarisch mit Luther und seinen Anhängern auseinandergesetzt. Doch konnte weder er noch Delfino verhindern, was nicht mehr zu verhindern war, nämlich die politische Ausöhnung Ferdinands I. mit den Neuerern. Um aber das Gesicht zu wahren, reisten die beiden Vertreter des Papstes ab, ehe der Rezeß des Reichstages und damit der Augsburger Religionsfriede verkündet wurde. Delfino kehrte nach Rom zurück.

Aus Mißfallen über den Ausgang des Reichstages ließ der Papst einige Wochen verstreichen, ehe er daran ging, die Wiener Nuntiatur wieder zu besetzen. Erneut wurde Delfino ernannt. Auf seiner zweiten Reise nach Wien besuchte er zahlreiche geistliche und weltliche Fürsten Süddeutschlands. Die Berichte davon bieten interessante Nachrichten vom Leben und Wirken der einzelnen Höfe. Im Herbst 1556 reiste Delfino überraschend nach Rom. Er trug dort dem Papst den Plan vor, mit den österreichischen Habsburgern (Maximilian II. und Ferdinand I.) ein Abkommen gegen Spanien zu schließen. Aus diesem kühnen Projekt sollte aber nichts werden. Delfino kehrte nicht mehr nach Wien zurück; die Nuntiatur blieb über ein Jahr unbesetzt.

Die beiden Bände sind nach dem bewährten Schema gegliedert: Eine ausführliche Einleitung bietet zunächst eingehende Biographien der Nuntien und päpstlichen Gesandten; dann folgt die Schilderung ihrer Aufgaben und ihrer Wirksamkeit. Ebenso gründlich wird über die Quellenlage berichtet; unter den benützten Archiven und Bibliotheken stehen das Vatikanische Geheimarchiv und die Vatikanische Bibliothek verständlicherweise an erster Stelle. Wie bei den meisten Nuntiaturen des 16. Jahrhunderts mußten die Bearbeiter auf große Lücken in der Überlieferung hinweisen.

Mit den beiden Bänden ist die 1892 begonnene erste Abteilung der Nuntiaturberichte aus Deutschland ein gutes Stück vorangekommen. Jetzt steht nur noch Band 15 mit den Akten zur Friedenslegation des Kardinals Reginald Pole (1553–1556) aus.

Tübingen

Rudolf Reinhardt

Hans Hermann Holfelder: *Tentatio et consolatio*. Studien zu Bugenhagens „*Interpretatio in librum Psalmorum*“ (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 45). Berlin/New York (de Gruyter) 1974. XI/233 S., geb. DM 72,-.

Seit langem ist das Bild Bugenhagens einseitig geprägt worden durch bevorzugte Erforschung seines kirchenorganisatorischen Werkes und Vernachlässigung seiner pastoralen, theologischen und exegetischen Schriften. Aufsätze zum 450. Geburtstag (1935) und zum 400. Todestag (1958) des D. Pommer haben diesen Zustand mit Recht beklagt und erste Schritte zu seiner Überwindung getan. Die vorliegende, von Martin Elze angeregte und vom Fachbereich evangelische Theologie an der Universität Hamburg 1972 angenommene Dissertation untersucht die enge Verbindung von Hermeneutik und Theologie am reformatorischen Erstlingswerk Bugenhagens und erfüllt damit jenes Desiderat in beachtlicher Weise. Der Psalmenkommentar bildet die Überarbeitung von Vorlesungen, die seit der Jahresmitte 1521 bis zum Dezember 1523 in Wittenberg gehalten wurden, nachdem Bugenhagen schon in Pommern zweimal über den Psalter gelesen hatte. Das Buch erschien von 1524–44 achtmal, nannte den Autor in einem Vorwort Luthers „primum in orbe, qui psalterii interpres dici mereatur“ (WA 15, 8), geriet durch Bucers, insgesamt fünfmal gedruckte, Übersetzung ins Deutsche seit 1526 in den Abendmahlsstreit (W. Köhler, Zwingli u. Luther, I., 1924, 117–137), wurde auch ins Niederländische übersetzt und fand Anerkennung berühmtester Theologen und Humanisten, wie Melancthon, Erasmus und Faber Stapulensis. Die Erforschung der Exegese und Theologie Bugenhagens konnte bei einem ersten Zugriff nicht besser als bei diesem bedeutsamen Werk ansetzen. Holfelder bietet in den Anmerkungen zahlreiche Zitate und statistische Untersuchungsergebnisse, dazu im Anhang einen hermeneutisch wichtigen Teil aus der *Epistola nuncupatoria*, den Wortlaut der in der Literatur mehrfach erwähnten und von Hans Eger übersetzten (Bl. f. KG Pommerns, H. 13, 1935, 24 f.) „*Confessio autoris*“ und Bugenhagens ausführliche und theologisch gewichtige Summa zu Ps. 31 (Vulgata-zählg.). Dem Verf. geht es nicht um eine Gesamtdarstellung aller historischen und



systematischen Interpretationsprobleme, die Bugenhagens Psalmenkommentar stellt, sondern insofern um „Studien“, als dessen historische Standortbestimmung im Kontext der lateinischen und – näherhin – der reformatorischen Schriftauslegung durch Bearbeitung zentraler Fragestellungen nach genetischen (auslegungsgeschichtlichen) und systematisch-hermeneutischen Gesichtspunkten gesucht wird (5 f.). Die für Bugenhagens Exegese bestimmende Frage nach dem richtigen Text als Begründung der theologischen Aussage wird in beiden Hauptteilen der Monographie, dem sprachlich-philologischen und dem systematisch-theologischen, untersucht, durch zahlreiche Verweisungen in ihrer Vielschichtigkeit in Erinnerung gehalten und darüber hinaus durch Register der behandelten Bibelstellen, Autoren und Sachen nachprüfbar gemacht.

Den 1. Hauptteil „Zur Hermeneutik des Hebräischen: Das Problem des authentischen Prophetenwortes in den Psalmen in der Sicht Bugenhagens“ (11–107) eröffnet ein Kapitel über „Die Problemstellung im Widmungsbrief an den Kurfürsten“ (14–53). Bugenhagen fragt nach dem hebräischen Text nicht um einer formal-historischen Priorität willen, sondern weil das authentische Wort des in den Psalmen redenden Propheten ans Hebräische gebunden ist. Das erfordert Textkritik an der Vulgata, die Bugenhagen zwar mit Faber und zur Schonung konservativer Leser „conciliatio“ nennt, aber nicht mit Traditionsapologetik verbindet, sondern mit der vom prophetischen Wort beanspruchten Authentizität begründet. Obwohl dies textkritische Programm „in der weitgehend durch Hieronymus bestimmten Tradition des frühen 16. Jhs steht“ (35), meint es doch eine hermeneutische und theologisch-inhaltliche Differenz zur Auslegungstradition, deren beispielhafte Untersuchung als „eigentlichen Grund der Textkorrektur“ ein neues Verständnis des Handelns Gottes in Anfechtung und Rechtfertigung erweist. Die hermeneutische Bedeutung der Textkritik ist die Sicherung der theologischen Aussage der *ipsissima vox prophetae*: „Theologische Überlegungen stehen im Vordergrund der textkritischen Reflexionen“ (50).

Freilich belegt das 2. Kapitel „Bugenhagens Hebräischkenntnisse“ (54–85) erdrückend als im Rahmen damaliger hebraistischer Tradition höchst bescheiden. Unbekannt sind ihm u. a. der hebräische Plural, die kausative Bedeutung des Hiphil, die Partikel *be* und *le*. Grammatisch Unverstandenes wird gern theologisiert. Seine hebräischen Sprachkenntnisse standen weit unter den für Luther schon in den *Dictata sup. Psalt.* nachgewiesenen, waren ganz auf sekundäre Hilfen angewiesen und müssen bezeichnet werden als „vorreuchlinisch bzw. lateinisch-mittelalterlich“ (84).

Als „Die hebraistischen Quellen des Kommentars“ eruiert das 3. Kapitel (86–107): Die *Septuaginta* nach der Aldina von 1518 und nach der *Psalterpolyglotte* in Bd. 8 der Hieronymus-Ausgabe Amerbachs von 1516; rabbinische *Targumim* nach lateinischen Übersetzungen und nach mündlichen Auskünften von Aurogallus und Melancthon; den hebräischen Text, selten zitiert nach Hieronymus, Lyra und Luther, am häufigsten entnommen der Psalterausgabe des Felix von Prato (Venedig 1515). Bugenhagen zitiert sie etwa 800 mal, generell für die *Psalmi tituli*, reihenweise für Übersetzungsvarianten, weniger oft nach den *Marginalversionen* und *Declarationes* (94).

Gegenüber diesem methodisch exakt gearbeiteten und in den Ergebnissen überzeugenden Teil ist der 2. Hauptteil über „Die theologischen Hauptlinien in der Interpretation, dargestellt im Hinblick auf ihre hermeneutische Bedeutung“ (108–200) inhaltlich gewichtiger und methodisch schwieriger. Zwar begrenzt Holfelder sein Ziel im Unterschied zu einer Gesamtdarstellung der Theologie in Bugenhagens Psalmenkommentar auf die aus Bugenhagens systematischen Exkursen und thematischen Querverweisungen erkennbare „organisierende Mitte“, die seiner Psalmenauslegung „systematische Einheit und Identität“ gäbe (108); aber das Vorhaben tendiert fast unvermeidlich auf eine Theologie *in nuce* aus der vom Aspekt des 2. Teil beherrschenden 4. Kapitels „Entdeckung einer neuen hermeneutischen Dimension“ (110 bis 198) eingeschränkten Quellenbasis. Diese Aufgabe wird in 4 treffend thematisierten Abschnitten angefaßt.



Zunächst ergibt ein genauer Vergleich der von Bugenhagen seiner Auslegung von Ps. 1, 1 beigefügten „*Confessio auctoris*“ mit den wenigen aus seiner vorreformatorischen Zeit vorliegenden Zeugnissen in kritischer Auseinandersetzung mit der Bugenhagen-Literatur, daß die ausgesprochene theologische Kehre in dem Sinne als „Absage an die erasmische Schrifttheologie“ (110–142) zu interpretieren ist, als die Heiligkeitstheologie des Erasmus und ihre Empfehlung der Schriftmeditation als Ausdruck menschlichen Heiligungstrebens von Bugenhagen seit 1520 als auf eigene Weisheit vertrauender Irrtum verworfen wird zugunsten einer durch die Frage nach der *iustificatio impii* gekennzeichneten Theologie, der die Schrift im Sinne des „*sola scriptura*“ Grund des Glaubens ist. Das hindert Bugenhagen nicht, die auch von Erasmus gelernte conciliatio-Methode der Vulgata-Kritik und ihre formale Fundierung im theologischen Sachurteil in den neuen theologischen Kontext zu übernehmen. Ein Exkurs über „*scriptura* als „*lex*“ in der Auslegung des 1. Psalms durch Erasmus bestätigt die Deutung des Selbstzeugnisses Bugenhagens als „*confessio contra Erasmus*“.

Der 2. Abschnitt untersucht an 6 einschlägigen Psalmtexten Bugenhagens Verständnis der hermeneutischen Distinktion „*Spiritus und litera*“ (143–153). Mit ihr ist nicht eine hermeneutische Methodologie gemeint, sondern das von Gott selbst am Menschen hervorgerufene Geschehen, das als *tentatio*-Erfahrung *coram deo* den hermeneutischen Schlüssel für das Verstehen der Schrift überhaupt bildet und somit personal verstanden ist. Die aus der *litera* nicht begreifbare Anfechtung ist ein unverfügbares Geschehen, „das Verstehen setzt“ (152).

Von da her drängt sich für den 3. Abschnitt „Die Kritik der Allegorese und die Sicherung des Geschichtszeugnisses der Psalmen“ (153–173) eine Revision der Bugenhagen naiv-kritiklose Allegorese zuschreibenden Forschungstendenz auf. Holfelder zeigt an 2 Psalmtextauslegungen, daß sich Bugenhagen innerhalb des auslegungsgeschichtlich wie hermeneutisch-systematisch sehr komplexen Traditionsstromes allegorischer Exegese „als eigenständiger Benutzer der exegetischen Kommentarliteratur erweist“ (159), der seine scharfe Polemik gegen „allegorische Spielerei“ zwar auch gerne sichert durch die *regula apostolica*, d. h. ntl. Verwendung atl. Texte, vor allem aber begründet durch die Behauptung eines prinzipiellen Vorrangs des Literalsinnes, der alleine das geschichtsbezogene und als solches in der Anfechtung aktuelle Gerichtswort Gottes erfasse, dem die geschichtslose Allegorese gerade ausweiche. Dabei ist „*historia*“ weder in Lyras noch im heutigen Sinne verstanden; gemeint ist das Handeln Gottes am atl. Bundesvolk, das typologisch auf das Christusgeschehen bezogen ist und sich im Zeugnis der Gegenwart als Gericht und Verheißung aktualisiert.

Der 4. Abschnitt über „Die *coram*-Relation“ (173–198) interpretiert „Gericht und Rechtfertigung nach der Summa zu Ps. 31“. Holfelder findet die grundlegende Beziehung von Verstehens- und Rechtfertigungsgeschehen aufeinander in einer tiefgreifenden hermeneutischen Akzentuierung des Rechtfertigungsgeschehens bei Bugenhagen. Nach ihr schlägt des Menschen Selbsterkenntnis und Anerkennen seiner selbst als Sünder vor Gott um in seine Rechtfertigung (174), sie werden „Bedingung der Möglichkeit, daß Gott sich in seiner Verheißung und in seinem *pactum* als der wahre erweist“ (188); die von Bugenhagen gelehrtene *non-imputatio peccati* soll zur Tilgung positiver *reputatio fidei* führen; dem entspricht die in andern Zusammenhang beobachtete „Dominanz des exemplarchristologischen Ansatzes“ (194) und daß im Wortverständnis „der christologische Aspekt nicht die tragende Mitte“ bilde (191); weiter werde „Glauben im spezifischen Sinne des intelligere“ verstanden, für ihn sei „die Ungewißheit und Unabgeschlossenheit konstitutiv“ (190), nicht Heilsgegenwart, sondern Hoffnung in Anfechtung; die darin erfahrene „*vicissitudo tentationis et consolationis*“ wird zur „spannungsreichen Einheit von Gericht und Heil“ (192–195) und könnte auch „*vicissitudo legis et evangelii*“ genannt werden (197).

Nun konnte man schon nach H. E. Webers Hinweisen (Reformation, Orthodoxie u. Rationalismus I, 1) auf Besonderheiten des Rechtfertigungsverständnisses bei Bugenhagen gefaßt sein, zumeist jedoch auf andere. Holfelder scheint hier seine sonst



bewährte Sorgsamkeit des Interpretierens verlassen zu haben: das Interpretament des dialektischen „Umschlags“ wird zur Aussage, Bugenhagens Erklärung des Vulgatatextes „intellectus bonus“ durch „fides“ wird umgekehrt (189 f.), aus der auch ganz anders verstehbaren Wendung „nemo satis credere potest“ wird letzte Ungewißheit (183, 190) oder Bugenhagens fiducia-Begriff (207 Zl. 125) wird von der Analyse des Glaubensbegriffs ausgeschlossen. Dazu folgt die notwendige Orientierung der ebenso subtilen wie folgenreichen Beziehungen zwischen Hermeneutik und Rechtfertigung an Luther der von O. Bayer, dem am häufigsten in der Arbeit zitierten Lutherforscher der Gegenwart, behaupteten „Promissionstheologie“; war die textliche Schmalbasigkeit dieses Abschnitts nicht zu vermeiden, so die dieses herangezogenen Forschungsstandes sicher. Doch stellt sich der Verf. in der letzten Zusammenfassung und in einem Rückblick selbst genügend kritische Fragen. Die Bugenhagenforschung ist durch diese Arbeit nicht nur erheblich gefördert und erweitert, sondern auch angeregt, deren zugespitzte theologisch-hermeneutische Quintessenz weiter zu untersuchen.

Bonn

Gerhard Krause

Martin Brecht und Gerhard Schäfer (Hrsg.): Johannes Brenz, Werke: Schriftauslegungen, Teil 1: Homiliae vel Sermones nonnulli in Prophetam Daniele. Hrsg. von Martin Brecht, E. Willy Göltenboth und Gerhard Schäfer. Tübingen (J. C. B. Mohr) 1972. XVI, 133 S., kart. 29,50 DM, geb. 36,- DM.

Mit Brenzens Daniel-Homilien eröffnen die Herausgeber der Brenz-Ausgabe die Abteilung der Schriftauslegungen. Als erster Teil wird eine bisher ungedruckte, erst seit 1949 (vgl. S. VII, Anm. 2) bekanntgewordene Handschrift veröffentlicht, die E. W. Göltenboth im ältesten Kirchenbuch des württembergischen Dorfes Niederstetten entdeckte. Es handelt sich, wie Martin Brecht in der Einleitung nachweist, um eine Abschrift, die der erste Niederstettener evangelische Pfarrer, Georgius Grünewaldt, im März und April 1570 von einer (heute offenbar verlorenen) Vorlage gefertigt hat. Die Abschrift ist aus unbekannten Gründen nicht vollendet worden; sie bricht mit dem 34. Sermon zu Dan. 10, 1–8 ab.

Diesen Vorgang der Überlieferung kann Brecht aus nicht wenigen Parallelen erklären; auf diese Weise ist z. B. auch der Epheserkommentar von Brenz aus dem Jahre 1526, den W. Köhler 1935 herausgegeben hat, überliefert (S. IX f.). Offensichtlich ist das praktische und theologische Interesse württembergischer Pfarrer an den Schriftauslegungen Brenzens über Jahrzehnte groß gewesen; dafür sprechen auch die zahlreichen Verweise auf gedruckte Schriftkommentare von Brenz, die sich deutlich als sekundär von einer Vorlage abheben.

Es ist zu begrüßen, daß die Herausgeber der Brenz-Ausgabe sich mit Vorrang den ungedruckten Schriftauslegungen zuwenden (vgl. Frühschriften, Teil 1, S. XI zu Ziff. 6). Vor welche Schwierigkeiten freilich die Herausgabe solcher Handschriften stellt, die, wie die gesamte Hallische Brenz-Überlieferung bis zum Interim von 1548, nur in Abschriften erhalten sind, wird exemplarisch an Brenzens Daniel-Homilien deutlich. Da der überlieferte Text außer den schon erwähnten zahlreiche weitere offene und verborgene Hinweise auf zeitgenössische Veröffentlichungen und Ereignisse enthält, ging Hanns Rückert (wie E. W. Göltenboth in ThLZ 76/1951, Sp. 756 mitteilt) zunächst von der im wesentlichen festzuhaltenden Authentie und Integrität des vorliegenden Textes aus und datierte die Daniel-Homilien daher in das letzte Lebensjahrzehnt Brenzens, genauer in die Jahre zwischen 1564 und 1568. Martin Brecht erkannte dann, daß zumindest eine so späte Datierung unmöglich ist. Während er jedoch in seiner Untersuchung „Die Chronologie von Brenzens Schriftauslegungen und Predigten“ noch die Jahre 1546 bis 1548 als mögliche Entstehungszeit der Daniel-Homilien annahm (BWKG 64/1964, S. 59 f.), aber schon damals „eine andere Einordnung“ für „möglich“ erachtete (ebd., S. 61), datiert er nunmehr aufgrund strengerer Kriterien für primäre und sekundäre Bestandteile des überlieferten Textes die Entstehung der Daniel-Homilien, d. h. des verlorenen Original-Manu-



skriptes, in Brenzens Frühzeit, „mit einiger Wahrscheinlichkeit auf das Jahr 1527“ (S. X–XIII).

Nun hat inzwischen ein Schüler Brechts und Mitarbeiter an der Brenz-Edition, Stefan Strohm, eine Dissertation vorgelegt, in der er zu erweisen sucht, daß 1. der überlieferte Text der Homilien weit über die klar erkennbaren späteren Zusätze hinaus interpoliert ist; 2. die Daniel-Homilien nach dem Augsburger Reichstag Ende 1530 oder Anfang 1531, aber noch vor dem berühmten Briefwechsel Brenzens mit Melancthon (und Luther) über die Rechtfertigungslehre, entstanden sein müssen. Durch diese weittragende Hypothese ist für das Verständnis, die Datierung und die Edition der Daniel-Homilien, aber auch der Überlieferungsgeschichte anderer Brenz-Texte, eine neue Situation entstanden. Die Untersuchung von Strohm über „Die fraglich gewordene Identität der Homilien zu Daniel von Johannes Brenz“ ist dementsprechend von den Herausgebern am Schluß von Teil 2 der Frühschriften vorgelegt worden (Tübingen 1974, S. 580–752).

Marburg

Theodor Mahlmann

David Gutiérrez, O.S.A.: Los Agustinos desde el protestantismo hasta la restauración católica 1518–1648 (= Historia de la Orden de San Agustín, Vol. II). Rom (Institutum Historicum Ordinis Fratrum S. Augustini) 1971. XII, 322 S., kart.

Die „Geschichte des Ordens der Augustiner“, von der hier ein erster Band im Druck vorliegt, ist eine Gemeinschaftsarbeit von Historikern des genannten Ordens und wurde von dessen Generalkurie inauguriert. Das Werk ist auf drei Bände geplant. Der Druck hat mit dem zweiten Band begonnen, welcher die Jahre 1518–1648 umfaßt und im wesentlichen von David Gutiérrez bearbeitet wurde. Der Autor wirkt seit rund 40 Jahren als Professor für die Theologie und Geschichte des Augustinerordens an der internationalen theologischen Hochschule des Ordens in Rom (heute Teil der Lateran-Universität) und war lange Jahrzehnte Herausgeber der Zeitschrift „Analecta Augustiniana“. – Dieser zweite Band ist bereits in einer italienischen Übersetzung erschienen (Rom 1972), eine deutsche Übersetzung ist im Druck.

Im Vorwort wird das Werk als „Handbuch“ bezeichnet. Schon die vorgesehene Beschränkung auf drei Bände läßt erwarten, daß es sich nicht in erster Linie um neue Forschungsarbeit handelt, die bis ins einzelne mit Quellen- und Literaturbelegen versehen ist. Trotzdem bietet das Werk aber weithin mehr als nur eine Synthese dessen, was über die einzelnen Ordensprovinzen und -konvente durch andere Untersuchungen bereits erarbeitet ist. Vor allem aus den Archivalien des Generalarchivs der Augustiner in Rom ist reiches neues Material verwertet. Außerdem ist jedem Kapitel ein Verzeichnis der benützten gedruckten und ungedruckten Quellen und eine möglichst erschöpfende Bibliographie vorangestellt. Das beigegebene Namensverzeichnis macht den Band für die Historiker zu einem leicht verwendbaren Instrument.

Es ist das Bestreben des Verfassers, mit gleicher Sorgfalt sowohl die äußere Entwicklung und Geschichte des Ordens darzustellen, als auch über das religiös-geistliche Leben seiner Mitglieder und deren Wirksamkeit in Wissenschaft, Seelsorge und Heidenmission zu unterrichten. In neun Kapiteln handelt das Buch: über die Verluste des Ordens am Beginn der Neuzeit, vor allem infolge der Auswirkungen der Reformation; über seine Restauration im 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, wobei die Wirksamkeit der einzelnen Ordensgenerale eingehend zur Sprache kommt; über die Entfaltung der Ordensprovinzen und -kongregationen, auch über die Entstehung der Rekolekten- und Diskalzeatenbewegung; über das spirituelle Leben des Ordens und über hervorragende religiöse Persönlichkeiten unter den Augustinern; über die wissenschaftliche und literarische Tätigkeit der Ordensmitglieder und ihr Wirken auf dem Konzil von Trient; über die pastorale Tätigkeit der Augustiner, vor allem ihrer Bischöfe und Prediger; über die Missionstätigkeit der spanischen und portugiesischen Provinzen in Mittel- und Südamerika und im fernen Osten; schließlich über die



Frauenklöster des Ordens. Nur das erste Kapitel ist nicht von Gutiérrez bearbeitet, sondern bietet in seinen drei ersten Paragraphen (Luthers Werdegang und Tätigkeit im Orden; Luthers Auftreten und sein Bruch mit der Kirche; Der Widerhall im Orden) die Zusammenfassung einer kleinen Studie, die der Rezensent selbst 1962 als Vorarbeit für das schon damals geplante „Handbuch der Ordensgeschichte“ in der Zeitschrift *Analecta Augustiniana* Bd. XXV (S. 254–290) unter dem Titel „Martin Luther und sein Orden“ veröffentlicht hat.

Gutiérrez bemüht sich sorgsam, ein ungeschminktes Bild der Geschichte seines Ordens zu bieten und Licht und Schatten gerecht zu verteilen. Dies gilt auch, wo er – selbst Spanier – mit spürbarer innerer Anteilnahme die Geschichte der spanischen Augustinerprovinzen im sog. „Goldenen Zeitalter“ ihres Volkes darstellt und über ihr missionarisches Wirken in Lateinamerika, auf den Philippinen und in Japan, sowie über die hervorragenden Persönlichkeiten eines Ludwig de León, Alfons von Orozco, Thomas von Villanova und anderer handelt. Auch der apologetische Akzent in manchen dieser Ausführungen, der dem heutigen Leser nicht immer zusagen mag, ist jeweils sachlich gerechtfertigt und sucht einseitige und schiefe Darstellungen zu korrigieren. Wenn der Verfasser überdies nicht nur an einer Stelle, sondern in fast allen Kapiteln auf Hieronymus Seripando und sein verdienstvolles Wirken im Orden und auf dem Konzil von Trient zu sprechen kommt, so ist dies in der Persönlichkeit dieses Mannes selbst und ihrer weiten Ausstrahlung begründet. – Nach diesem ersten Band zu schließen, verspricht das neue Geschichtswerk eine gediegene Grundlage für alle weiteren Forschungen über den Augustinerorden zu werden.

Würzburg

Adolar Zumkeller

## Neuzeit

Mitteilungen der Basler Afrika Bibliographien, Nr. 9, Dezember 1973: Archivbeiträge. Schwäbisch Gmünd (Afrika-Verlag Der Kreis) 1973. 88 S., kart. DM 18,-.

Die „Archivbeiträge“, die Nr. 9 der Mitteilungen der Basler Afrika Bibliographien enthält, bringen nicht nur bibliographische Angaben, sondern sind zugleich ein wichtiger Beitrag zur Missionsgeschichte. Das ist besonders der Fall in den beiden Beiträgen von P. Jenkins über die „Archivsamlungen im Missionshaus in Basel unser besonderer Bezugnahme auf Afrika“ und (unter Mithilfe von F. Dankwar) über die in Vergessenheit geratene Zeitschrift „Christian Messenger“ in Ghana. Nach einer Übersicht über die Arbeitsfelder der Basler Mission stellt J. die Archivschätze dar, und zwar die Archivbücherei (Bücher und Flugschriften in europäischen Sprachen und in Sprachen der Dritten Welt und Periodica der Basler Mission und Tochter- und assoziierten Gesellschaften) und die reiche Handschriftensammlung (Protokolle des Basler Komitees seit 1815, Briefwechsel mit Hilfsvereinen, Personalakten der Absolventen des Missionsseminars, Briefe von Überseemissionaren, Stationsdokumente von Ghana und Südwestindien), ihren Zustand und ihre Zugänglichkeit. Insbesondere erfährt der Archivteil über Ghana eine eingehende Charakteristik in seiner Bedeutung für die säkulare und Kirchengeschichte Ghanas. Eine Bibliographie von Büchern, Artikeln und Dissertationen schließt sich an. In einem zweiten Beitrag untersucht J. den Inhalt des „Christian Messenger“ und seine Bedeutung für die Erforschung der Geschichte Ghanas unter besonderer Berücksichtigung des Begründers der Zeitschrift J. G. Christaller, der in ihr kaum Religion oder Evangelisation zur Sprache brachte, sondern als sein missionarisches Ziel erklärte „die Bildung von ‚christlichen Nationen‘ aus den Stämmen der Goldküste“. „Eine sehr wirksame Hilfe dafür wird sein, daß sie durch eine gemeinsame Buchsprache geeinigt werden.“ Zugleich legte Christaller den Ton auf die Geschichte der Gruppen, deren Sprachen



(Ga und Twi) er gebrauchte. Eine aufschlußreiche Ergänzung bringt H. M. J. Truenaus Beschreibung des „Christian Messenger“ und seiner Nachfolger, des irregulären Erscheinens und der Namensänderungen (1883 bis 1931), nachdem er eine historische Notiz über die Größe der Akan, Ga und Dangme sprechenden Bevölkerungen in Ghana vorausgeschickt hatte. Angefügt sind neun Druckseiten des „Christian Messenger“ und seiner Nachfolger. Den Schluß bilden die von K. P. Johanson verfaßte Zusammenstellung der „afrikakundlichen Lehrveranstaltungen an Universitäten und Hochschulen der Schweiz“ und C. Schlettweins Übersicht über die in der Bibliothek der Basler Afrika Bibliographien vorhandenen Jahrgänge von deutschsprachigen Kolonialzeitschriften aus der Zeit vor dem 1. Weltkrieg.

Mainz

W. Holsten

Aspects de l'Anglicanisme: Colloque de Strasbourg 14.-16. Juni 1972  
(= Bibliothèque des Centres d'Études Supérieures spécialisés). Paris (Presses Universitaires de France) 1974. 243 S., kart.

Die Church of England bzw. die 15 bischöflich verfaßten Territorialkirchen, die sich in der Zeit englischer Expansion entwickelten und miteinander die Anglican Communion bilden, wurden oft pauschal dem Weltprotestantismus zugerechnet. Im oekumenischen Zeitalter verstanden sie sich selbst zunehmend als eigenständige Größe und wurden auch von ihren oekumenischen Partnern so verstanden. Damit war eine Darstellung dieser anglikanischen Sonderform von Christentum herausgefordert. Die Publikationen, die dieser Herausforderung nachkommen wollten, häuften sich und erfüllten jeweils eine Funktion in einer bestimmten kirchenpolitischen Strategie. Bischof Bell von Chichester eröffnete die Reihe mit der Tendenz, der Kirche von England, die die eine Hand der katholischen Kirche, die andere aber dem Protestantismus zustreckte, die oekumenische Vermittlerrolle zuzusprechen. Abt Laurentius Klein, der seinem Kloster St. Matthias in Trier die Spezialaufgabe der Anglikanismusforschung zuwies, verfolgte in der Konfessionskunde von Algermissen 8. Auflage 1969 die Tendenz, die anglikanische Kirche als geeigneten Partner für bilaterale Einigungsverhandlungen mit Rom zu präparieren. Die anglikanische Geschichte setzt seiner Meinung nach denn auch nicht bei den Trennungseignissen des 16. Jh. ein, sondern bei den christlichen Anfängen in England. Die englische Reformation wird als unterschwellige Fortwirkung der vom römischen Brauch verdrängten keltischen Elemente aufgefaßt, die auffällige Staatsverbundenheit der Kirche als Auswirkung der Tatsache, daß die politische Einigung des Landes als Folge der einheitlichen Ordnung des Kirchenlebens zustande kam. Laurentius Klein sucht durchgehaltene Wesenszüge des Anglikanismus in den Vordergrund zu stellen. Daß die aktuelle römische Einigungspolitik durch die Erklärung der Ungültigkeit anglikanischer Bischofsweihen durch Apostolicae curae blockiert ist, wird durch eine positive Beurteilung der Validität anglikanischer Bischofsweihen zu überwinden gesucht. Der Oxfordter Henry Chadwick hat in der von Walter de Gruyter vorbereiteten Edition einer neuen Konfessionskunde wiederum den evangelischen Charakter der Church of England herausgestellt.

Wenn das Straßburger Forschungszentrum für Religionsgeschichte 1974 seinem jährlichen Kolloquium die vielfältigen „Aspekte“ des anglikanischen Phänomens zum Thema gab, verfolgte es ein im Grunde gleiches Ziel, nämlich das Wesen des Anglikanismus – *rameau original du christianisme* – von wechselnden Blickpunkten aus zu verdeutlichen – aber ohne erkennbare kirchenpolitische Tendenz. Es ist darauf verzichtet, eine Summe aus den 12 Beiträgen zu ziehen. Die Details, in die das Ganze aufgesplittet erscheint und die als Einzelstücke minuziös untersucht wurden, blieben unaufgerechnet. Der Herausgeber Marcel Simon steht selber etwas ratlos vor der *diversité extrême* der Einzelthemen, die seine Referenten wählten.

Der erste der Beiträge hat freilich die continuity der englischen Kirchengeschichte zum Thema. Mittelalterliche Quellen, wie sie für das Common prayer längst geklärt sind, werden auch für bisher weniger beachtete Elemente, nämlich die Verwaltungsorganisation und die geistliche Gerichtsbarkeit, wie sie mit dem Episkopalprinzip



übernommen wurden, aufgewiesen. Aber das liegt thematisch weit ab von den theologischen Zentralfragen.

Es kann nicht die Aufgabe dieser Besprechung sein, alle Beiträge mit kritischen Glossen zu versehen. Sucht man nach einem Generalnenner, so könnte man sagen, bis auf wenige Ausnahmen findet man wie auf einer Leine Persönlichkeitsporträts in chronologischem Nacheinander aufgereiht, auch in Kapiteln, deren Überschrift es nicht verraten. Drei Beispiele greife ich heraus: Marcel Simon lauscht das Echo ab, das das England Jakobs I. anfangs des 17. Jh. im Ausland hervorgerufen hat, insbesondere beim französischen Humanisten Isaac Casaubonus und bei dem venezianischen Autor der in England edierten Geschichte des Trienter Konzils Paolo Sarpi. In Paris infolge des Attentats, das Henri IV. 1610 das Leben kostete, in unhaltbarer Position, nahm Casaubonus die Einladung englischer Freunde an und fand in der Church of England für seine vier letzten Lebensjahre eine geistliche Heimat. Schon Jahre zuvor hatte er sich im Doktrinalismus und der liturgischen Armut des französischen Calvinismus nicht recht am Platze gefühlt und war doch auf katholische Konversionsangebote nicht eingegangen. Nach Casaubonus haben Reformation wie Trient sakrilegisch Hand an das *vénérable original* der antiquité gelegt. Simon läßt in der historischen Gestalt des Casaubonus die moderne katholische Auffassung sich spiegeln: Casaubonus fand in der englischen Kirche das Spezifische, nach dem er schon immer gesucht. Damit macht der französische Humanist eine Wende zur Patristik auch im kontinentalen Protestantismus möglich. 1603 hatte noch die hugenottische Synode von Gap Pastoren mit Zensuren belegt, die Kirchenväterzitate auf die Kanzel brachten. Doch 1631 initiiert ein Daillé (*De usu patrum*) eine Nutzung der Patristik im Dienst protestantischer Lehrentfaltung.

Claude Lacassagne macht den Bischof Josef Hall zu seinem Thema, der nach einem halben Jahrhundert Hirtendienst sich 1606 entschloß, über „*Art de la divine meditation*“ ein Buch zu schreiben und der dann mit einer langen Reihe von Publikationen bei diesem Thema blieb. Nach Hall ist das wahre Gebet den Individuen reserviert, die fähig sind, Methode anzuwenden. Der Bischof will bisherige Klosterdevotion an Laien vermitteln. Freilich haben nur die Begüterten die nötige Zeit dafür übrig. Hall greift damit eine auf den holländischen Mönch der Vorreformationszeit Johann Mombaer zurückreichende Tradition auf, die auch die *exercitia* des Ignaz von Loyola beeinflusste, läßt aber auch Regeln der Rhetorik, die er sich als Magister in Cambridge angeeignet hatte, auf die Regeln der Meditation abfärben. Anders als in ostkirchlicher Meditationstechnik fehlen Vorschriften über Zeitpunkt, Dauer, Körperhaltung. Jeder muß selbst wissen, ob er mehr Erfolg beim Sitzen im Winkel oder beim Spazierengehen hat. Doch in dem individualistischen protestantischen Milieu fand Hall kein gleichermaßen günstiges Terrain für seine Anregungen wie Ignatius oder Franz von Sales im katholischen Bereich. Und doch war das Echo erstaunlich: In hoher Zahl folgten der Devotion dienende Publikationen in der anglikanischen Kirche.

Der Rektor der katholisch-theologischen Fakultät Straßburg Nédoncelle meldet keinen hohen Anspruch an, wenn er Rev. William Tuckwell als eine Erscheinung der „kleinen Geschichte“ vorstellt. Fellow des Winchester College zur gleichen Zeit, in der sich Newmans Konversionsgeschichte abspielt (1842–48), liefert der Broadchurchman im hohen Alter von 76 Jahren seine Alterserinnerungen: Feindselige Portraits der führenden tractarians, weniger Analysen ihrer Ideen als vielmehr Beurteilungen ihrer Charaktere.

Schlußurteil: Wer die englische Kirchengeschichte der letzten 400 Jahre in ihrem Gesamtzusammenhang hinreichend überblickt, findet durch diese neue Publikation Materialien zugeliefert, die sein Bild in den verschiedensten Bereichen mit bisher unbeachteten Einzelheiten ausstatten.

Heidelberg

Friedrich Heyer



Dieter Giesen: Grundlagen und Entwicklung des englischen Eherechts in der Neuzeit bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts vor dem Hintergrund der englischen Geschichte, Rechts- und Kirchengeschichte (= Schriften zum Deutschen und Europäischen Zivil-, Handels- und Prozeßrecht 74). Bielefeld (Giesecking) 1973. 836 S., kart. DM 122,50.

Das anzuzeigende umfängliche Werk stellt die stark überarbeitete und um einen Dokumentenanhang erweiterte Fassung der Habilitationsschrift dar, mit welcher der Verfasser – inzwischen juristischer Ordinarius in Berlin – 1970 in Bochum die Venia für Bürgerliches Recht, Rechtsvergleichung, Rechtsgeschichte und Kirchenrecht erworben hat. Aspekte aller dieser Rechtsgebiete kommen zum Tragen, indem der Verfasser die Bedeutung des kanonischen Rechtes für die englischen Verhältnisse von seiner allmählichen Durchsetzung in angelsächsischer Zeit über seine nur in Einzelpunkten modifizierte Weitergeltung in nachreformatorischer Zeit bis zum Beginn der großen Reformgesetzgebung des 19. Jahrhunderts untersucht. Die 1971 erfolgte vollständige Umstellung des englischen Ehegesetzes auf das Zerrüttungsprinzip wird in der Einleitung kurz berührt.<sup>1</sup> Die Darstellungen stützen sich auf umfängliches Material aus englischen Archiven, das durchweg auch in anschaulichen Quellenzitaten ausgebreitet wird. Durch diese Arbeitsweise gewinnt das anzuzeigende Werk trotz seiner vor allem rechtsgeschichtlichen Abzielung auch für die Kirchengeschichte Bedeutung. Innerhalb seiner Darstellung des Überganges von der päpstlichen zur königlichen Ehejurisdiktion in den Jahren 1526 bis 1547 nämlich entfaltet der Verfasser eine ausführliche Geschichte des Eheverfahrens König Heinrich VIII. gegen Königin Katharina von Aragon (S. 101–190).<sup>2</sup> Als der Versuch der Annullierung dieser ohne männliche Nachkommenschaft gebliebenen Ehe durch Geltendmachung der angeblichen Ungültigkeit eines früheren päpstlichen Dispenses vom Ebehindernis der Schwägerschaft bei den päpstlichen Instanzen fehlzuschlagen drohte, kam es zur Aufhebung der königlichen Ehe durch den eben ernannten Erzbischof Cranmer, zum gleichzeitigen Verbot von Appellationen in kirchlichen Prozessen an den Papst und so zur Einleitung des Bruches mit Rom. Aber auch die unter solchen Auspizien zustandegewommene neue Ehe des Königs mit Anna Boleyn führte zu kanonistischen Problemen, als der König sich nach drei Jahren seiner zukünftigen dritten Frau Jane Seymour zuwandte, nicht anders als die späteren Ehen mit Anna von Kleve und Katharina Howard, nur daß diese nunmehr innerhalb Englands erledigt wurden (S. 209–215). Zur Aufhellung von Hintergründen der Entstehung des Anglikanismus ergeben sich aus alledem interessante Aspekte. Deswegen, aber auch wegen der Angaben über die kirchenrechtlichen Vorstellungen Elisabeths I. (S. 285–297) und die puritanische Ehegesetzgebung unter Cromwell (S. 466–479) ist das Werk für die Kirchengeschichte ein Gewinn.<sup>3</sup> Beiläufig erfährt der Leser Interessantes über die schlechte soziale Lage des anglikanischen Pfarrklerus in vergangenen Jahrhunderten

<sup>1</sup> Zur weiteren Information darüber ist auf den Aufsatz von Richard Motch, Das englische Scheidungsgesetz 1969, in der Zeitschrift für das gesamte Familienrecht, 17./1970, S. 352 ff. sowie auf die Quellenauszüge bei Alexander Bergmann-Murad Ferid, Internationales Ehe- und Kindschaftsrecht, Bd. III, 3. Aufl., Frankfurt 1957 ff., Kap. Großbritannien, S. 29 ff., zu verweisen, Das gegenwärtige Ehegesetz der anglikanischen Kirche schildert E. Garth Moore, An Introduction to English Canon Law, Oxford 1967, S. 82 ff.

<sup>2</sup> An bisherigen deutschsprachlichen Werken hierzu sind zu nennen Stephan Ehses (Hg.), Römische Dokumente zur Geschichte der Ehescheidung Heinrichs VIII von England mit Erläuterungen, Paderborn 1893, sowie die 1968 erschienene Übersetzung des Werkes von J. J. Scarisbrick, Henry VIII, London 1968 u. 1971. Zusätzlich zu der vom Verfasser reichhaltig gebotenen Literatur ist zu nennen C. Bémont, Le premier divorce de Henri VIII et le schisme d'Angleterre, Paris 1917.

<sup>3</sup> Zu wünschen gewesen wäre für theologische Leser, daß die Lutherzitate S. 207 f. nicht nur aus englischen Sammlungen belegt und bei der Behandlung von Heinrich VIIIs Kontroverse mit Luther S. 94 ff. auch der letztere zu Worte gekommen wäre.



(S. 558 ff., 566 f., 570 f.), über Kinder- und heimliche Ehen in England (S. 549 ff., 561) und über die Bedeutung der „Eheschmiede“ von Gretna Green auch als Zufluchtsort für Nonkonformisten und Katholiken vor dem gesetzlich vorgeschriebenen anglikanischen Trauritus (S. 578 ff.).

Brühl b. Bonn

Albert Stein

Götz Harbsmeier: *Wer ist der Mensch? Grundtvigs Beitrag zur humanen Existenz. Alternativen zu Kierkegaard* (= Kontroverse um Kierkegaard und Grundtvig 3). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1972. 245 S., kart. DM 19,80.\*

H. verfolgt mit seinem vorliegenden Buch die Absicht einer Darlegung der Denkwelt Grundtvigs für deutsche Leser. Eine solche scheint ihm an der Zeit, weil in Deutschland das Interesse für Grundtvig herkömmlich im Umkreis völkischer Ideologie angesiedelt war aufgrund der irrigen Meinung, er habe Christentum und Volkstum miteinander zu verschmelzen gesucht, ein Mißverständnis, das seit dem zweiten Weltkrieg einem ernsthaften Interesse an Grundtvig in Deutschland entgegengestanden hat. H.s positive Beweggründe für sein Unterfangen liegen darin, daß er Grundtvigs Gedanken unmittelbare Aktualität in der derzeitigen kirchlichen und nationalen Situation beimißt, eine Überzeugung, die dann auch an einer Reihe von Stellen seines Buches nachdrücklich zum Tragen kommt. Befähigt wird er zu seinem Vorhaben außer durch seine Grundtvig-Kenntnis noch durch eine enge Vertrautheit mit dänischer Kultur.

Nach einigen einführenden Abschnitten über Grundtvigs Leben und sein Verhältnis zur Romantik arbeitet H. in acht Kapiteln die verschiedenen Aspekte seines Werkes durch und kommt dann zum Ende mit einem Abschnitt, der Grundtvig und Kierkegaard vergleicht. In die Darstellung eingefügt sind lange, gut ausgewählte Passagen von Grundtvig selbst, aus seiner Prosa wie aus dem dichterischen Schaffen, in deutscher Übersetzung. Dabei verdient eine vorzügliche Nachdichtung von zwei der besten grundtvigschen Lieder besondere Erwähnung.

Wie aus dem Gesagten schon erkennbar, beabsichtigt H. keine kirchengeschichtliche Untersuchung. Er greift auch nicht ausdrücklich in die dänische Grundtvig-Diskussion ein, läßt aber doch mit wünschenswerter Klarheit erkennen, daß sein Verständnis Grundtvigs auf der Dissertation von *Kaj Thaning, Meneske først*. Grundtvigs *opgør med sig selv* (1963), basiert. Das Grundproblem, das Grundtvig sein Leben lang beschäftigt hat, war das Verhältnis von angeborenem und wiedergeborenem Leben, von Menschlichem und Christlichem. Seine Begegnung mit der Romantik hatte ihn auf die Größe des Menschenlebens gewiesen, so daß er niemals an ihr vorbeigehen konnte. Sein lutherisches Erbe aber stand einem Ausmünden in Verehrung des Menschentums entgegen. Nach verschiedenen Versuchen einer Lösung dieses seines Problems stößt Grundtvig dann 1832 zur endlichen Abklärung durch, als er „sich zur Wirklichkeit bekehrt“. Er lernt, ernstlich zwischen Menschlichem und Christlichem zu unterscheiden, so daß das Menschliche in keiner Weise mehr als Vorhof des Christlichen verstanden wird, während vielmehr das Christliche erfaßt wird als um des Menschenlebens willen gegeben. Das Menschenleben wird befreit von jedweder Bevormundung, wird wirklich frei, und das Christentum wird frei, indem es sich aller Machtansprüche entschlägt und ungeschützt seinen Ort in der bürgerlichen Gesellschaft findet. Von da her sagt Grundtvig aller Ideologie christlicher Fremdlingsschaft den Kampf an, die sich im Streben nach dem himmlischen Ziel aus den menschlichen Lebensbezügen zu lösen versucht.

Diese Auffassung, die ganz mit der Thanings übereinstimmt, ist in Dänemark Gegenstand heftiger Diskussion gewesen, wenn sie auch allmählich steigende Zustimmung gefunden hat. Sie verleiht auf jeden Fall H.s Buch jene aus der Einseitig-

\* Übersetzung nachstehender Besprechung aus dem dänischen Originalmanuskript durch K. Schäferdiek.



keit erwachsende Stärke, die ihm seine eigentliche Zielsetzung ermöglicht, nämlich Grundtvigs Aktualität aufzuzeigen.

Daß H. sich Grundtvig von einem deutschen theologischen Kontext aus nähert, kommt im übrigen darin zum Tragen, daß er seine Ausdeutung weiter führt, als das im dänischen Raum geschehen ist; dazu kommt es jedenfalls in zwei Bereichen. Das frühere völkisch-ideologisch geprägte Interesse an Grundtvig in Deutschland führt dazu, daß H. mit schärferem Blick als er anderwärts gegeben sein mag, den Unterschied zwischen Nationalismus und der Verbundenheit mit dem eigenen Volk, seiner Sprache und Heimat klarlegt. Er zeigt, wie Grundtvig trotz seines dänischen Nationalgefühls nie zum Nationalisten wird.

Der andere Bereich ist H.s Darlegung des Verhältnisses Grundtvigs zur Romantik, wobei er in klärender Weise unterscheidet zwischen der romantischen Entdeckung des Rätsels des Menschenlebens und der von Grundtvig niemals übernommenen philosophischen Grundkonzeption der Romantik.

Auch das Abschlußkapitel über das Verhältnis von Grundtvig zu Kierkegaard wirkt ausgewogen. H. hat vermieden, einen von beiden zu verzeichnen, versucht aber ebensowenig, sie zu harmonisieren; er ist vielmehr imstande, in der deutlichen Unterscheidung ihres je eigenen Profils sich von beiden anregen zu lassen.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß H.s Buch eine anregende neue Darlegung der Denkwelt Grundtvigs bietet. Was sie auszurichten vermag, wird die Zukunft zeigen.

*Ryslinge*

*Niels Thomsen*

Jörg F. Sandberger: David Friedrich Strauß als theologischer Hegelianer. Mit unveröffentlichten Briefen (= Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, Bd. 5). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1972. 247 S., geb. DM 46,-.

Sandbergers Arbeit – hervorgegangen aus einer von Gerhard Ebeling angeregten und von Klaus Scholder betreuten Tübinger Dissertation – untersucht die philosophisch-theologische Entwicklung von David Friedrich Strauß in den Jahren zwischen 1830 und 1837. Diese Terminierung deutet bereits die Methode der Arbeit an. Der terminus a quo ergibt sich durch den ersten gedruckten Aufsatz von Strauß über die Geistererscheinungen der Seherin von Prevorst (erschieden in: *Hesperus. Encyclopädische Zeitschrift für gebildete Leser*, hg. v. C. C. André, 1830, Nr. 100–104), der terminus ad quem durch die Veröffentlichung der zunächst in einzelnen Heften erschienenen, Streitschriften zur Verteidigung des Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie. In dem durch diese literarischen Arbeiten umgrenzten Zeitraum vollzieht sich bei Strauß der bewegte Prozeß einer von Anfang an ambivalenten Rezeption der Hegelschen Philosophie, der von dem enthusiastischen Bekenntnis zu Hegel in der Doktorarbeit (1831) bis zu der letztlich resignierenden Aufteilung der Schule in Rechts- und Linkshegelianer im dritten Heft der „Streitschriften“ reicht.

Sandberger geht von dem überzeugend begründeten methodischen Postulat aus, daß eine verlässliche Darstellung dieses für die Theologiegeschichte des ganzen 19. Jahrhunderts so folgenreichen Adaptions- und Lösungsprozesses nicht durch allgemeine geistesgeschichtliche Erwägungen zu gewinnen sei, sondern nur durch eine exakte Analyse der Straußschen Texte vor und nach dem Erscheinen des „Leben Jesu“. Es mag verwundern, daß ein so selbstverständlich und simpel klingender historiographischer Ansatz in der Strauß-Literatur ein Novum darstellt; tatsächlich hat jedoch, wie Sandberger im ersten Abschnitt seiner Arbeit nachweist (15 ff.), noch keine der zahlreichen Strauß-Monographien die verstreuten frühen Aufsätze und Rezensionen vollständig gesammelt und im Detail untersucht. Dies ist auch zu G. Müllers viel zitiertem Strauß-Buch kritisch anzumerken (22 ff.). In einer vom Rezensenten 1965 vorgelegten Arbeit über Bruno Bauer waren die Veröffentlichungen, die Strauß zwischen 1830 und 1834 für das Zentralorgan der Hegelschule, die Berliner „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik“, geschrieben hatte, erstmals auf



ihre Relevanz für die Entwicklung des theologischen Hegelianismus hin untersucht worden (man vgl. hierzu den Lit.-Bericht von J. F. Sandberger in: VF 1971, 1, 89 ff.). Sandberger bestätigt, ergänzt und differenziert gelegentlich die dort gewonnenen Einsichten.

Für Straußens philosophisch-theologisches Denken ergibt sich nach Sandbergers Darstellung folgendes Bild: Von Anfang an rezipierte Strauß die Begrifflichkeit und die Methode der Hegelschen Philosophie mit dem erklärten Ziel, spekulative Philosophie und historische Kritik miteinander zu verbinden. Die Philosophie Hegels sollte für die Theologie fruchtbar gemacht werden, indem sie die durch das Vorgehen der historisch-kritischen Exegese fragwürdig gewordene biblisch-exegetische Theologie auf eine neue Grundlage stellte; der Umschlag der kritischen Analyse in die dogmatische Rekonstruktion erschien anfangs als problemloser dialektischer Fortschritt. Mit diesem methodologischen Ansatz stand Strauß in einer vorgegebenen Schultradition. Vor, neben und gleichzeitig mit ihm arbeiteten Isaak Rust, Gustav Billroth, Leonhard Usteri, Wilhelm Vatke, Bruno Bauer u. a. am gleichen Problem, und eben diese mit großer Anstrengung betriebene Suche nach einer spekulativen exegetischen Methode, durch welche alles historisch-kritische Analysieren und Destruieren im Hegelschen Sinne ‚aufgehoben‘ werden könnte, wurde zum innersten Anstoß für die Auflösung der theologischen Hegelschule.

Sandberger zeichnet in sorgsam abgestuften Interpretationsgängen (I. Teil: Die Rezeption der Philosophie Hegels; II. Teil: Spekulative Philosophie und historische Kritik) den Weg des jungen Strauß nach und bringt eine Fülle aufschlußreicher und theologiegeschichtlich bedeutsamer Details ans Licht. So zeigt er u. a., daß sich Strauß in allen offiziellen Äußerungen über Jahre hinweg geradezu als Apostel und Apologet der Spekulation betätigt habe, daß er aber „heimlich von Anfang an erhebliche Bedenken“ hatte, „die sich vor allem auf die Hegelsche Verhältnisbestimmung von Idee und Geschichte bezogen“ (153). Sandbergers mit Briefstellen belegte Entdeckung zeigt, wie zielsicher Strauß von Anfang an den für die Hegelschule allein wesentlichen Differenzpunkt ansteuerte und wie früh er in den für ihn lebensentscheidenden Konflikt hineingeriet. Im Hinblick auf Hegels Unterscheidung von „Vorstellung“ und „Begriff“ – den für ihn wichtigsten Gedanken der Philosophie Hegels – habe Strauß im Grunde zu jedem Zeitpunkt näher bei Feuerbach als bei den Rechtshegelianern gestanden (158 f.). Solange er jedoch als orthodoxer Hegelschüler an der These von der Identität des Inhalts trotz Differenz der Formen festzuhalten versuchte, sei es nicht zu einer Milderung, sondern zu einer Verschärfung des Gegensatzes gekommen. „Im vermeintlichen Schutz der Identität des Inhalts ließ er die Kritik um so schärfer gegen die mangelhafte Form der Vorstellung los“ (160) – und verband auf diese Weise zwei disparate Methoden, was niemand so scharfsinnig erkannte wie der mit demselben Problem beschäftigte Bruno Bauer. Daß Strauß die diffizilen methodologischen und erkenntnistheoretischen Einwände ‚von rechts‘ faktisch ignoriert hat, erkennt Sandberger an (128 f.). So erscheint Strauß in Sandbergers Textanalysen als ein Linkshegelianer, der darauf insistiert, daß die noch keineswegs endgültig in der Geschichte realisierte Idee ein Objekt der Kritik in allen ihren Erscheinungsformen zu bleiben hat; daß Strauß jedoch in den später entscheidenden sozialphilosophischen Fragen Rechtshegelianer war, wird zu Recht einschränkend angemerkt (161 Anm. 152).

Den Mythos-Begriff des „Leben Jesu“ rückt Sandberger in unmittelbare Nähe zu dem Grundgedanken der Hegelschen Unterscheidung von „Vorstellung“ und „Begriff“ (92 ff.; 101). Während der Mythos, wie ihn die rationalistische Exegese aufgefaßt habe, die Differenz zwischen der rohen Denkform der alten Urkunden und der fortgeschrittenen neueren Bildung zur Aufgabe der Auslegung machte, wird er im Umkreis der religiösen „Vorstellung“ als bestimmte geschichtliche Konkretion der Idee aufgefaßt und eine Interpretation ohne rationalistische Verengung und Abwertung möglich. So gewinnt Strauß auf dem Umweg über den Mythosbegriff der mythischen Schule neues Verständnis für den der Phantasie entspringenden sinnlichen „Vorstellungs“-Inhalt der mythologischen Redeweise. Diese Bemerkung Sand-



bergers ist geeignet, der langen Debatte über das Mythos-Problem bei Strauß und seinen Gegnern einen neuen Impuls zu geben; eine Analyse des Sprachgebrauchs im exegetischen Hauptteil des „Leben Jesu“ steht hier noch aus, denn die von Sandberger skizzierten Beobachtungen sind fragmentarisch geblieben (102, vgl. Anm. 40).

Den Übergang von der historischen Kritik zur spekulativ-dogmatischen Rekonstruktion des traditionellen christologischen Materials hat das „Leben Jesu“ nicht leisten können. Neben den schon öfter genannten biographisch-psychologischen Gründen für dieses Scheitern legt Sandberger zu Recht allen Nachdruck auf die systemimmanenten Aporien, die eine Eingliederung der historischen Kritik in die spekulative Dialektik erschwerten und zuletzt unmöglich machten (143 ff.). Eine ausführliche Erörterung der von Sandberger unter dem zusammenfassenden Titel „Spekulative Philosophie und historische Kritik in der theologischen Hegelschule vor 1835“ vorgetragenen Materialien mag unterbleiben, da Sandberger selbst eine gesonderte Veröffentlichung in größerem Rahmen ankündigt (143 Anm. 13); das Verdienst, einen ersten Überblick über dieses wichtige Arbeitsgebiet gegeben zu haben, sei hierdurch nicht geschmälert.

Dem darstellenden Teil des Buches ist eine sorgfältig kommentierte Brief-Edition angefügt (162–231); es handelt sich in der Hauptsache um Briefe von Strauß an Christian Märklin aus den Jahren 1830 bis 1837. Diese Briefe sind der Forschung zwar schon seit längerem bekannt, aber die nun vorliegende erste vollständige Wiedergabe zeigt, welch wichtige Quelle für die Entwicklung von Strauß hier lange Zeit unausgeschöpft blieb; Eduard Zeller und Theobald Ziegler haben von diesen Texten „nur sehr spärlich Gebrauch“ gemacht (162). Vier weitere unveröffentlichte Briefe an verschiedene Adressaten (u. a. Karl Daub und Moritz Carriere) und ein Abschnitt aus einer dogmengeschichtlich-dogmatischen Arbeit über Schleiermacher und Marheineke, die Strauß für sein erstes Examen anfertigte, runden den Schlußteil des Buches ab; über alle theologiegeschichtlichen Spezialfragen hinweg wird hier auch jeder nur allgemein interessierte Leser vielfältige Anregung und Information finden. Das weit ausgreifende Literaturverzeichnis ist mit dankenswerter Präzision erstellt.

Im Vorwort seiner Arbeit schreibt Sandberger, daß hinter seinen theologiegeschichtlichen Einzeluntersuchungen systematische Interessen stehen, die er zunächst nur angedeutet und nicht expliziert habe. In dem von Strauß unternommenen Versuch einer Verbindung von spekulativer Philosophie und historischer Kritik und in seiner Entwicklung von Hegel zu Feuerbach vollziehe sich geistesgeschichtlich der Übergang von der historischen Kritik zur Religionskritik. Dabei werde deutlich, daß beide viel enger zusammenhängen, als das gewöhnlich gesehen werde: Ohne die historische Kritik gerate die Religionskritik leicht in die Gefahr, im Widerspruch zu ihrer Intention zur abstrakten Ideologie zu werden; und die historische Kritik bleibe auf halbem Wege stehen, wenn sie nicht den Übergang zur Religionskritik vollziehe (5). Der Versuch von Strauß, eine Synthese von spekulativer Philosophie und historischer Kritik herbeizuführen ist gescheitert; damit wurde das Problem radikalisiert, dem bis zum heutigen Tage kein Theologe ausweichen kann, der geschichtliche Überlieferung für seine Gegenwart relevant machen will. Sandbergers eindrucksvolle Bemühung um die Erhellung diffiziler Detailfragen verliert diesen größeren Zusammenhang zu keinem Augenblick aus dem Auge; nicht zuletzt aus diesem Grunde ist Sandbergers Arbeit ein für die neuere Theologiegeschichtsschreibung wichtiges Buch geworden.

*Bonn*

*Joachim Mehlhausen*

Rudolf Lill: Die Wende im Kulturkampf – Leo XIII., Bismarck und die Zentrumsparlei 1878–1880 (= Sonderausgabe aus: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken, Bd. 50, Bd. 52). Tübingen (Niemeyer) 1973. Zus. 129 S., kart.

Die Arbeit gilt der ersten Phase der Beilegung des Kampfes, die der Verf. auf die durch den Pontifikatswechsel von 1878 „eingeleitete Wende in der vatikanischen



Politik“ zurückführt. Die Untersuchung stützt sich auf die vom Autor 1970 edierten vatikanischen Akten, die die einseitige Publikation Soderinis von 1933 ersetzen, und setzt sich auch kritisch mit neueren Veröffentlichungen etatistischer Präferenzen (z. B. Schmidt-Volkmar) auseinander. Die Ausführlichkeit der Zitate bzw. Referate aus den Quellen empfindet der Rezensent durchaus nicht als methodischen Mangel, wie Lill im Vorwort als möglichen Einwand befürchtet, sondern als sehr nützlichen Einblick in das Labyrinth von Argumenten, Interessen und Winkelzügen der sog. hohen Politik.

Das erste Kapitel über die Verhandlungen des Jahres 1878 bringt zunächst knappe, durch Quellen abgesicherte Charakterisierungen u. a. Leos XIII., des Kardinals Hohenlohe und des polnischen Prälaten Czacki sowie eine differenzierte Abwägung der Chancen und Grenzen der vatikanischen Bemühungen. Überzogen erscheint aber die Parallelisierung der päpstlichen Diplomatie mit dem Infallibilitätsdogma („Gefangene des Kirchensystems“ sc. von 1870, S. 232). Bismarcks Motive für den Kurswechsel von 1878 werden dann sicher richtig mit seiner „großen konservativen Wende“ und „antiparlamentarische(n) Stoßrichtung“ in Zusammenhang gebracht (S. 233 u. Anm. 13a), wobei man allerdings auch die Schockwirkung der sozialdemokratischen Stimmengewinne bei den Januarwahlen 1877 und der Attentate auf Kaiser Wilhelm im Sommer 1878 (s. dessen Mahnung nach dem ersten Attentat, dem Volk die Religion zu erhalten) nicht unterschätzen sollte.

Im übrigen wirft die mitunter recht undankbare Behandlung des Zentrums durch die Kurie ein bezeichnendes Schlaglicht auf das Verhältnis der Kirchenleitung zu demokratischen Prinzipien. Andererseits ist aus der verwickelten Vorgeschichte der Küssinger Verhandlungen im Sommer 1878 das Detail interessant, daß der Papst in seiner Friedensbereitschaft schon damals soweit ging, eine Vermittlertätigkeit des nicht eben als Vertrauensperson des deutschen Episkopates geltenden Rottenburger Bischofs Hefele ins Auge zu fassen, der jedoch abwinkte.

Bezüglich des Abbruches der Küssinger Verhandlungen kommt – wie das vorwiegend in den kirchenfreundlichen Abhandlungen über dieses Thema geschieht – wieder Bismarcks Verärgerung über das Zusammenwirken des Zentrums mit Sozialdemokraten in den Reichstagsstichwahlen vom August 1878 zu kurz. Wenn z. B. (S. 252 Anm. 56) von der seitens Bismarcks „aufgebauscht“(en) Tatsache die Rede ist, „daß die Zentrumspartei in einigen für sie aussichtslosen Wahlkreisen ihren Anhängern die Wahl der Kandidaten der Fortschrittspartei empfohlen hatte“, so wird dabei übersehen, daß Zentrum und Sozialdemokraten mindestens in zwei Wahlkreisen gekoppelt mit gegenseitigem Erfolg kooperiert haben müssen: in Mainz zugunsten Moufangs, dafür in Elberfeld-Barmen zugunsten der Sozialdemokraten (vgl. u. a. „Kölnische Zeitung“ 219 II und 220 II vom 8. und 9. 8. 1878).

Das zweite Kapitel über die Zwischenverhandlungen 1878–1879 informiert mit neuem Material über die schwierige Lage der zumeist exilierten deutschen Bischöfe zwischen einer nach ihrer Meinung zu großen Verhandlungsbereitschaft der Kurie und ihrem eigenen, unter persönlichen Opfern bezogenen und von der Mehrheit der deutschen Katholiken getragenen Rechtsstandpunkt. Befremdlich erscheint dabei freilich der Satz: „Zu der für die Inhaber konservativer Positionen stets schwierigen Einsicht, daß auch legitim erworbenen Rechtstiteln durch gesellschaftliche Fortentwicklungen der Boden entzogen werden kann, hatte die Hitze des Kampfes den Zugang vollends verschüttet“ (S. 263), – ein solcher Kotau vor der ‚normativen Kraft des Faktischen‘ sollte tunlichst auf das tagespolitische Repertoire moderner Verfassungsmanipulatoren beschränkt bleiben!

Bei den Beziehungen zwischen Zentrum und Kurie wird vor allem das verständige und illusionslose Wirken des Mainzer Domkapitulars Dr. Moufang gewürdigt, das sowohl dem loyalen Kirchenmann wie dem klugen Politiker ein hohes Zeugnis ausstellt. Auch das gängige Klischee des angeblichen „Alles oder Nichts“-Standpunktes von Windthorst wird in wohlthuender, dabei nicht unkritischer Weise zurechtgerückt.

Das dritte Kapitel über die Gasteiner und Wiener Verhandlungen von Juli bis



Dezember 1879 unterstreicht Bismarcks zweifelhafte Meisterschaft im Gebrauch von Zuckerbrot und Peitsche im Umgang mit seinen Verhandlungspartnern, vornehmlich um Zentrum und Vatikan auseinanderzudividieren. Entsprechend ist hinsichtlich der Intervention von Zentrumspolitikern im Herbst 1879 der Hinweis auf Moufangs briefliche Andeutungen nicht uninteressant, daß offenbar schon damals auch taktische Meinungsverschiedenheiten in der Zentrumsführung bestanden (S. 675 Anm. 50). – Ein besonderes Verdienst des Autors ist das differenzierte Resümee zu den Wiener Verhandlungen und ihrem Abbruch (S. 683 ff.).

Im vierten Kapitel werden die komplizierten Wege und Irrwege – letztere fast ausschließlich auf der unsicher mit nutzlosen Vorleistungen taktierenden päpstlichen Seite –, die der diskretionären Gesetzgebung vorausgingen, ausgewogen dargestellt und kommentiert. Auch die rechtsstaatliche Bedenklichkeit der diskretionären Vollmachten selbst wird in die rechte Perspektive gestellt, wobei die Kurie – fast möchte man sagen: ausnahmsweise – im Prinzip mit den Gesprächspartnern aus dem Zentrum übereinstimmte. Entgegen der bisherigen Auffassung kann Lill dann nachweisen, daß das Zentrum auf Wunsch Roms gegen die erste Änderungsvorlage vom Mai 1880 stimmte, obwohl bei seiner Bereitschaft zur Zustimmung oder wenigstens Stimmenthaltung wahrscheinlich mehr im Sinne der Kirche herauszuholen gewesen wäre (S. 724 f.). Die Studie schließt mit abwägenden Urteilen über die momentane und perspektivische Bedeutung des ersten Milderungsgesetzes aus der Sicht Bismarcks, des Zentrums und des Vatikans.

Stellvertretend für die Kritik, die sich mehr auf untergeordnete Details richtet, mag stehen, daß den Kenner des zeitgenössischen Schlachtgeschreis die unangemessen objektivierende Übernahme der Kampfbegriffe „ultramontan“ und „intransigent“ in bezug auf die Anhänger des kirchenpolitischen status quo in Preußen von 1871 stören kann; wenn andererseits bisweilen ein gewisser apologetischer Zug zugunsten der kirchlichen Partei durchscheint, so bestätigt dies eher noch das Verdienst des Verfassers, unter Erschließung neuer Quellen eine wohltemperierte Arbeit mit kritischer Distanz nach allen Seiten vorgelegt zu haben.

Bonn

Heinz-Jürgen Hombach

Karl-Christoph Epting: Ein Gespräch beginnt – Die Anfänge der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung in den Jahren 1910 bis 1920 (= Basler Studien zur Historischen und Systematischen Theologie, Band 16). Zürich (Theologischer Verlag Zürich) 1972. XI, 388 S., geb.

Das anzuzeigende Werk stellt die Buchhandelsausgabe der ev.-theologischen Dissertation dar, mit welcher der Verfasser 1972 als Schüler von Max Geiger zu Basel promoviert hat. Die Arbeit ist während eines Forschungsstipendiums in den USA entstanden; ihr wissenschaftlicher Wert liegt darin, daß sie zur Erhellung eines bisher nur in groben Umrissen dargestellten Frühabschnittes der ökumenischen Bewegung unter Auswertung von, an den verschiedensten Stellen entdeckten Archivmaterial eine gründliche und anschauliche Beschreibung vorlegt. S. 315 ff. gibt der Verfasser einen ausführlichen, chronologischen Dokumentenanhang, aber auch sein Text ist durch viele Quellenzitate informativ.

Eingangs wird die Protestant Episcopal Church der Vereinigten Staaten, von der die entscheidenden Anstöße für „Faith and Order“ ausgingen, näher vorgestellt und auf die in ihr wirkenden Motive zur christlichen Einheit hin befragt (S. 2–45); dann werden die Geschichte der von ihr berufenen Vorbereitungskommission (S. 48–81), deren Bemühen um Zusammenarbeit mit Kommissionen anderer Kirchen (S. 84–118) und die weiteren Schritte bis zur Vorkonferenz von Genf 1920 einschließlich (S. 120 bis 289) entfaltet. Der Bericht zeigt, wie in diesen Anfangsjahren kaum vorstellbare Schwierigkeiten in Form von gegenseitiger Unkenntnis der Kirchen voneinander, Interesselosigkeit gegenüber dem ökumenischen Gedanken und bürokratischen Hemmnissen im wesentlichen durch die nicht erlahmende Tatkraft weniger Männer überwunden wurden. Eindrucksvoll wird der persönliche Beitrag des Missionsbischofs C. H. Brent, der bei einer Abendmahlfeier als Konsequenz seiner Erleb-



nisse auf der Weltmissionskonferenz von Edinburgh erkennt: der Weg zur Einheit der Christen kann nur ein offenes Gespräch über ihre Lehrgegensätze sein; dazu tritt die Initiative des Rechtsanwalts Robert R. Gardiner, der auf den ersten Gedankenanstoß seines Freundes Brent hin sogleich den konkreten Vorschlag einer Weltkonferenz über Glauben und Kirchenverfassung beisteuert, für dessen Verwirklichung er sich dann als Kommissionssekretär unermüdlich einsetzt; schließlich ist der Eisenbahnkönig J. P. Morgan nicht zu vergessen, der durch großzügige Geldspenden die Anbahnung der zwischenkirchlichen Kontakte erst möglich machte.

Neben der gründlichen Veranschaulichung dieses Abschnitts der ökumenischen Bewegung bringt die Arbeit auch wesentliche Einzelaufschlüsse. Genannt werden mögen davon hier die Klärung, daß die bekannte christologische Basis der ökumenischen Bewegung („our Lord Jesus Christ as God and Saviour“) schon in der Resolution der ersten General Convention der Protestant Episcopal Church enthalten war (S. 37 f.), aber auch außer in der „Pariser Basis“ des YMCA von 1855 (S. 23) bereits in der Präambel der Verfassung des Federal Council of Churches der USA von 1908 (S. 24). Aufregend zu lesen ist, in welche Nähe zeitweise eine Beteiligung auch der römisch-katholischen Kirche gerückt schien (S. 71, 84, 157, 183, 228 f., 262 und Dokumente S. 360 ff.). Die Frühgeschichte der Gebetswoche für die Einheit der Christen wird berichtet (S. 244 ff., 289), wie überhaupt das Gebet um die Einheit für die Männer der ersten ökumenischen Stunde eine besondere Rolle spielte. Zur Rechtsgeschichte der ökumenischen Bewegung schließlich ist aufschlußreich, daß der Gedanke einer joint ordination von Geistlichen durch verschiedene kirchliche Gemeinschaften zugleich<sup>1</sup> bereits während des ersten Weltkrieges im Zusammenhang mit dem Einigungsgespräch auftauchte, konkret auf Feldgeistliche bezogen, und nach längeren Schwierigkeiten auch zu einer entsprechenden Rechtsgrundlage bei der Protestant Episcopal Church führte (S. 249 ff., 379 ff.).

Das angezeigte Werk, dessen Brauchbarkeit durch ein Register noch gewonnen hätte und in dessen Literaturverzeichnis auch noch Oliver Tomkins, *Um die Einheit der Kirche*, München 1951, hätte aufgenommen werden können, ist als wesentliche und grundlegende Forschungsarbeit zur Frühgeschichte der ökumenischen Bewegung anzusehen.

Brühl

Albert Stein

John S. Conway: *Die nationalsozialistische Kirchenpolitik 1933 bis 1945. Ihre Ziele, Widersprüche und Fehlschläge*. München (Kaiser) 1969. 383 S., geb. DM 36,-.

C.'s Buch darf als eine der bislang wichtigsten und gründlichsten Untersuchungen der nationalsozialistischen Kirchenpolitik bezeichnet werden. Der ursprüngliche Titel „*The Nazi Persecution of the Churches 1933-1945*“ erweckt zunächst die Befürchtung, das Problem werde in herkömmlicher Weise nur unter dem Aspekt der Verfolgung gesehen – eine Optik, die schon manche Hagiographien gezeitigt hat. Die kenntnisreiche und differenzierende Sachlichkeit des Buches, das vom Autor mit einer teilweise neuen Einleitung versehen und gegenüber der englischen Ausgabe in einigen Punkten verbessert wurde, entkräftet solche Befürchtungen vollauf. C. stellt die Entwicklung der Beziehung zwischen dem nationalsozialistischen Staat und den Kirchen in ihren unterschiedlichen Phasen dar unter Einbeziehung der in der Staats- und Parteiführung wie in den Kirchen wiederum zu beobachtenden Gegensätze und Entwicklungen – partei-interne Rivalitäten, situationsbedingtes Schwanken zwischen Kompromiß und Kampf –, ihrer Ursachen und Zusammenhänge. Dabei kann er auf eine Reihe von monographischen Untersuchungen zurückgreifen, die einerseits in Staat und Partei Einzelkonturen sichtbar gemacht und die andererseits das nach

<sup>1</sup> Vgl. zu den insoweit bei der Gründung der Kirche von Südinien entstandenen Problemen Hans Werner Gensichen, *Die Kirche von Südinien*, Stuttgart 1957, S. 23 ff., 36 ff., und Arnold H. Legg in Norman Goodall (Hg.), *Der Kongregationalismus*, Stuttgart 1973, S. 85 ff.



1945 entstandene Kirchenkampf-Klischee von innen her aufgebrochen haben. Trotzdem hat ein Buch wie dieses immer noch stark mit „gewissen Einseitigkeiten“ zu kämpfen, die insbesondere aus der stark in die Kirchengeschichte eingebundenen Kirchenkampf-Geschichtsschreibung und ihrer damit gegebenen Interessenrichtung resultieren, und mit denen C. ins Gericht geht.

Die Untersuchung greift die in der weiten Kirchenkampf-Literatur bearbeiteten Probleme „von der anderen Seite des Berges“ her auf und sieht das Verhältnis von nationalsozialistischem Staat und den Kirchen im Bezugsrahmen der allgemeinen deutschen Geschichte während des Dritten Reichs und der herrschenden Politik seiner Ideologen wie seiner Pragmatiker. Die Frage darf gestellt werden, ob das kirchen- und theologiegeschichtliche Bezugsschema nicht, obgleich bei weitem überstrapaziert, doch eine größere Berechtigung in der wissenschaftlichen Erforschung der Vorgänge dieser Zeit hat, als C. ihm zuzubilligen scheint. Entscheidend aber ist, daß ein Historiker, unter Aufnahme auch der kirchengeschichtlichen Erträge, eine Forschungsposition bezogen hat, die die Trennung von Kirchengeschichte und „Profangeschichte“ an einem Thema überwindet, an dem diese Trennung beiden Wissenschaftsbereichen gleichermaßen und in besonderer Weise schädlich war, und daß er als Resultat eine Arbeit vorlegen konnte, die sich durch quellenmäßige Fundierung ebenso auszeichnet wie durch die Ausgewogenheit der Urteile. Es mag hinzugefügt werden, daß das Buch überdies spannend zu lesen ist, wobei neben dem Verfasser auch dem Übersetzer C. Nicolaisen Dank auszusprechen ist. In einem kurzen Schlußkapitel werden die wichtigsten Ergebnisse noch einmal zusammengefaßt, und ein 23 Seiten umfassender Dokumenten-Anhang schließt das Buch ab, das in seiner Heranziehung und Auswertung wichtiger Quellen und in seiner Aufarbeitung wichtiger bisheriger Einzelergebnisse geschichtlicher und kirchengeschichtlicher Forschung einen bedeutenden Schritt in der historischen Arbeit an dem Problem Staat und Kirche in Hitler-Deutschland darstellt.

*Asperg/Württemberg*

*Herwart Vorländer*

Albert Stein: Evangelische Laienpredigt. Ihre Geschichte, ihre Ordnung im Kirchenkampf und ihre gegenwärtige Bedeutung (= Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes 27) Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1972. 156 S., kart. DM 18,50.

In seinem Vorwort schreibt der Verfasser: „Die vorliegende Untersuchung versucht mit der kirchlich geordneten Laienpredigt in Kirchenkampf und Nachkriegszeit ein Geschehen darzustellen und zu würdigen, das bisher noch keine zusammenhängende Behandlung gefunden hat, jedoch für die Gemeindegeschichte jener Jahre wie für die kirchenrechtliche Arbeit bedeutungsvoll war und zur Entstehung neuer Rechtsformen des geistlichen Amtes der Kirchen geführt hat.“ Dieser Versuch ist dem Verfasser gelungen. Führt er doch anschaulich die historische Ordnung und Entwicklung des Amtes eines Laienpredigers von der Reformation bis in unsere Gegenwart vor Augen verbunden mit einer subtilen Kenntnis und Interpretation des jeweiligen Kirchenrechts und seiner theologischen Voraussetzungen. Aber damit nicht genug. Das Gewicht der Arbeit liegt auf der Darstellung der Entstehung und Ordnung des Predigtendienstes des Laien im Kirchenkampf und in der Kriegs- bzw. Nachkriegszeit, einer Aufgabe, die erheblicher Mühen bedurfte, um das geistliche, praktisch-theologische und kirchenordnende Geschehen jener Zeit der Vergessenheit zu entreißen. Denn mit dem Quellenstudium allein war auf diesem Gebiet nicht mehr der ganze Durchblick zu gewinnen. Zu viele Quellen sind durch den Krieg wohl endgültig verschüttet worden. Es bedurfte vieler persönlicher Nachfragen bei den noch Lebenden, um ein einigermaßen klares Bild von den Intentionen, Ordnungsversuchen und Entwicklungen auf dem Feld der Laienpredigt in den verschiedenen Landeskirchen innerhalb des Reichsgebietes der Weimarer Republik zu gewinnen. Für diese mühevolle Arbeit sei dem Verfasser besonders gedankt.

Die Arbeit wird dadurch zu einer Fundgrube für eine Linie in der Entwicklung des Kirchenkampfes, die vielleicht am augenfälligsten, aber auch am nachhaltigsten



neue Rechtsformen im kirchlichen Leben geschaffen hat. Ausführlich wird das Predigthelfergesetz der Rheinischen Kirche dargestellt und kommentiert wie auch die „Empfehlungen der Bischofskonferenz der VELKD für die Regelung des Dienstes des Lektors mit Predigtauftrag (Prädikantendienst)“. Dabei wird auch das Amtsverständnis, das hinter diesen Ordnungen steht, theologisch ausgeleuchtet, wie es sich vor allem in der Frage der Ordination eines Prädikanten niederschlägt. Verfasser kann ferner am dargelegten Material deutlich machen, daß das „kirchliche Notrecht“, wie es die Bekenkende Kirche in Anspruch nahm, mehr als den Rechtstitel für die Übernahme von Leitungsfunktionen in der Kirche bedeutete, daß es vielmehr um die Sicherstellung der Verkündigung durch die Gemeinden in Notzeiten ging, eine Sicherstellung, die Recht und Pflicht der christlichen Gemeinde ist. Daß Leitungsfunktionen in der Kirche dem zu dienen haben, macht die theologische Spitze dieser vielschichtigen Untersuchung aus. Gegenüber dieser Feststellung kann man sich mit dem Verfasser sicher streiten, ob nun ein zum kirchlichen Predigtdienst zugelassener Laie dringender noch als ein Pfarrer eines seine Arbeit mittragenden Kreises bedarf (151) oder ob nur der Gemeindepfarrer die Verbindung zwischen Predigtdienst und seelsorgerlicher Aufgabe festhalten kann (153), ob nicht der in einem außerkirchlichen Hauptberuf stehende Laie eine noch viel genauere seelsorgerliche Erfahrung mitbringen kann und daher oft näher beim Predigthörer ist als der Pfarrer. Über die Beurteilung dieser Phänomene kann man verschiedener Meinung sein wie auch über die Qualifikation theologischer Bildung mit Hilfe alter Sprachen (152) oder das kaum gesehene Problem der Funktionalisierung des Dienstes des Pfarrers (153), das ja in die Nähe des funktional gesehenen Prädikantendienstes führt. Hier stehen noch manche theologischen Fragen an, die freilich die Leistung dieser Arbeit nicht schmälern, die in der einzigartigen Zusammenschau theologischer, rechtlicher und historischer Aspekte evangelischer Laienpredigt besteht und die daher dazu helfen kann, für den Dienst des Predigthelfers bzw. Prädikanten eine angemessene Form der Zurüstung und Berufung wie kirchlichen Ordnung immer neu unter Anpassung an die sich wandelnden Verhältnisse zu gewinnen.

*Bad Kreuznach*

*H. Scheler*

Carsten Nicolaisen (bearb.): Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches, Bd. 1: Das Jahr 1933 (ed. G. Kretschmar). München (Kaiser) 1971. XXIV, 221 S., kart. DM 33,-.

Das Buch bietet den Beginn der Ausführung eines Projekts, das auf Pläne K. D. Schmidts zurückgeht und nicht nur dem Kirchenhistoriker, sondern auch dem Zeitgeschichtler überhaupt wichtige Materialien bereitstellt. Ist eine solche, unter bestimmten Gesichtspunkten erfolgte und auf eine bestimmte Zeit und Thematik konzentrierte Materialauswahl an sich schon zu begrüßen, so bedeutet die Einbeziehung außerkirchlicher Quellen eine besonders wichtige und notwendige Ergänzung der bisher meist kirchlichen Dokumente, die dem mit der Thematik Befäßten zur Verfügung standen. An der Beseitigung des hier immer noch bestehenden Defizits mitgewirkt zu haben, ist eins der Verdienste N.'s. Seine Dokumentation enthält Akten und anderes Quellenmaterial aus staatlichen und parteiamtlichen Archiven und Publikationen neben solchen aus Kirchen und kirchlichen Organisationen und bezieht aus den genannten Bereichen die wichtigsten Quellensammlungen und Darstellungen ein. Die lange geübte methodische Trennung von allgemeiner geschichtlicher Erforschung des Hitler-Staates und von isolierter Kirchenkampf-Geschichtsschreibung kann nur überwunden werden durch kritische Überprüfung der Fragestellungen; und dies kann wiederum nur anhand der Quellen und zugleich der Gewinnung von Kriterien zu ihrer sachgemäßen Auswahl geschehen.

Planung und Durchführung der Dokumentation sind nicht nur auf die im engeren Sinne verstandenen kirchenpolitischen Erlasse und Maßnahmen gerichtet, sondern beziehen bewußt solche Dokumente ein, die die nationalsozialistische Kirchenpolitik als solche intentional gar nicht zum Inhalt haben, sie jedoch unbeabsichtigt oft umso besser kennzeichnen. Dies ist, zum ersten, ein wichtiger Schritt in der Inte-



grierung der beiden methodisch weitgehend noch getrennten Forschungen (es ist nicht der erste, und es wird vieler weiterer bedürfen). Zum zweiten erhärtet die Dokumentation eindrucksvoll die Tatsache, daß eine einheitliche kirchenpolitische Konzeption der nationalsozialistischen Regierung nicht bestand – so stark auch schon damals weltanschauliche Grundsätze, etwa der Unvereinbarkeit von Nationalsozialismus und Christentum, sich gelegentlich berühren konnten mit pragmatischen Zielen, die im absoluten Führungsanspruch der Partei wurzelten. Die pragmatische Betrachtungsweise konnte aber auch zu ganz anderen Konsequenzen führen als der Bekämpfung der Kirchen, zumal die Prämisse der Unvereinbarkeit keineswegs nationalsozialistisches Allgemeingut und ein Ausgleich mit den kirchlichen Kräften – Konkordat, gleichgeschaltete Reichskirche – offensichtlich ein erstrebtes politisches Ziel der politischen Führung war. Die einzelnen Phasen dieser Politik, die Erfolge und Rückschläge und die Bemühungen, in Verfolgung des Grundsatzes des absoluten Führungsanspruchs Wege zur Ausschaltung der Gegner zu finden, sind in dem Buch dokumentiert und lassen die Ursachen des Scheiterns einer einvernehmlichen Lösung der Probleme deutlich werden.

Das Buch ist übersichtlich angelegt und mit einem Personen- und Sachregister versehen sowie mit einem sorgfältig zusammengestellten und für den Benutzer hilfreichen chronologischen Verzeichnis der Dokumente. Es ist ein wertvoller Anfang der von der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Zeitgeschichte geplanten Gesamtdokumentation zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches.

Asperg/Württemberg

Herwart Vorländer

Hans-Otto Langer: Der Kirchenkampf in der Ära der Kirchenausschüsse (1935–1937). Bielefeld (Bechtauf) 1971. III, 126 S., kart.

Das Büchlein enthält eine kurze Darstellung der Kirchenausschuß-Zeit. Es ist unpräzise und läßt ein anerkennenswertes Bemühen um Unvoreingenommenheit sichtbar werden, weist aber eine Anzahl von Fehlern und anfechtbaren Formulierungen auf und läßt die im Zusammenhang mit seinem Gegenstand notwendigen Hinweise auf die spezifische Quellen-Problematik völlig vermissen. Für eine auf diesen Quellen basierende künftige Untersuchung der Ära Kerrl könnte die Arbeit als Vorstudie eine brauchbare Hilfe abgeben. Für sich genommen geht sie über eine knappe Bestandsaufnahme nicht hinaus.

Asperg/Württemberg

Herwart Vorländer

## Notizen

Die Festschrift Hermann Wiesflecker zum sechzigsten Geburtstag, herausgegeben von Alexander Novotny und Othmar Pickl (Graz, Selbstverlag des Historischen Instituts der Universität, 1973, 283 S.) bietet vor allem Arbeiten zur österreichischen Geschichte. Die Epoche Kaiser Maximilians, mit der sich der Jubilar vor allem beschäftigt hat, bildet den Schwerpunkt. Wir müssen uns hier auf eine Auswahl beschränken. *Leo Santifaller* berichtet *Über die Neugestaltung der äußeren Form der Papstprivilegien unter Leo IX.* (S. 29–38); er faßt das Ergebnis der seitherigen Forschung kurz zusammen. *Annelies Redik* schildert Leben und Werk eines bedeutenden Kirchenmannes des 14. Jahrhunderts: *Abt Otto von St. Lambrecht 1311–1329* (S. 65–72). Herausragend sind nicht nur die diplomatischen Missionen des Abtes und sein Exemptionsstreit mit dem Erzbischof von Salzburg; Abt Otto erhielt 1327/28 von Papst Johannes XXII. den Auftrag, die Prozesse gegen Ludwig von Bayern bzw. gegen die Minoriten „in quibusdam locis in Alamannia“ zu publizieren. – Erwähnenswert auch jene Beiträge, die auf die unter Leitung des Jubilars gesammelten Maximilians-Regesten (Regesta Imperii



XIV) zurückgreifen konnten. *Johann Gröblacher* schildert *König Maximilian I. erste Gesandtschaft zu Sultan Bajezid II.* (S. 73–80); *Roland Schäffer* beleuchtet eine andere diplomatische Aktion: *Venezianischer Nepotismus in Admont am Ende des 15. Jahrhunderts* (S. 99–106). 1483 war dem Konvent von Admont durch Kaiser Friedrich III. der gelehrte und humanistisch gebildete Venezianer Antonio Gratia Dei, der 1477/78 Lehrer des jungen Maximilian gewesen war, als Abt aufgedrängt worden. Der neue Abt verschob jedoch einen großen Teil der Pretiosen des Klosters an seine Verwandtschaft in Venedig. 1491 wurde er dafür eingesperrt. Durch energische Intervention beim Dogen versuchte Kaiser Maximilian, dem Kloster die abhanden gekommenen Kostbarkeiten wieder zu verschaffen. – *Inge Friedhuber*, *Kaiser Maximilian I. und die Bemühungen Matthäus Langs um das Erzbistum Salzburg* (S. 123–131) kann ebenfalls auf die neue Regestensammlung zurückgreifen. Lang hatte Schwierigkeiten, in Salzburg Koadjutor zu werden. Erzbischof und Domkapitel waren zunächst einhellig gegen ihn; auch bemühte sich ein Neffe des Kaisers, Herzog Ernst von Bayern, um die Stelle. Doch gelang es dem Kardinal, Maximilian schließlich für sich zu gewinnen; nun konnten alle Widerstände gebrochen werden. *Helmut J. Mezler-Andelberg* berichtet über *Ein Gutachten Dr. Jermias Hombergers aus dem Jahre 1584: „Diß ist der beste weg, den ich auß gottes wort in diser schweren sache zeigen khan“* (S. 167–178). Der Grazer Hauptpastor stand vor der Frage, wie seine Gemeinde dem landesherrlichen Verbot, die evangelische Stiftskirche weiterhin zu besuchen, begegnen soll. Er entschied sich dafür, das Land nicht zu verlassen, weiterhin die angestammte Religion zu üben, „Gut, Ehr und Leib“ zu riskieren und notfalls alles geduldig zu erleiden, was „der liebe gott schicken und verhängen wirdt“. *Adam Wandruszka* faßt die Diskussion um die kirchlichen Reformen im 18. Jahrhundert zusammen und zeigt die europäischen Perspektiven der Bewegung (*Der Reformkatholizismus des 18. Jahrhunderts in Italien und in Österreich. Neue Forschungen und Fragestellungen* (S. 231–240). *Viktor Burr* schildert das Leben eines Zwiefaltener Mönchs, der wie andere schwäbische Benediktiner nach der Säkularisation in den Dienst der österreichischen Kirche trat und dort eine bedeutende Stellung erreichte: *Hermann Reismiller, Professor, Propst und Hauptstadtpfarrer in Graz* (S. 251–258).

Tübingen

Rudolf Reinhardt

Der 1910 erschienene, von G. Buchwald und O. Brenner bearbeitete Band WA 41 enthält die Nachschriften von 111 Predigten der Jahre 1535 und 1536, darunter u. a. die Reihenpredigten über Ps. 110. Der umfassende Revisionsnachtrag zu diesem Band umfaßt mehr als ein Drittel des ursprünglichen Textes: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 41. Bd. Revisionsnachtrag (Weimar [Hermann Böhlau Nachf.] 1974, 263 S. DM 58,50). Er ist zunächst in der Göttinger Arbeitsstelle der WA bearbeitet und dann im Tübinger Institut für Spätmittelalter und Reformation durch Gerhard Hammer und Horst Laubner fertiggestellt worden. Diesen Lutherpredigten waren ursprünglich nur spärliche Anmerkungen und Erklärungen, meist germanistischer Art, beigegeben worden. Der Revisionsnachtrag liefert de facto einen umfassenden, erklärenden Apparat, eine nochmalige Kollationierung der Handschriften hat dagegen nicht stattgefunden. Der Apparat umfaßt Erläuterungen zum deutschen Wortschatz, Zitarnachweise und Sacherklärungen. Er geht ferner Zusammenhängen mit parallelen Lutherpredigten und mit der mittelalterlichen und patristischen Auslegungstradition nach. Schließlich wird auch auf sonstige Äußerungen Luthers und anderer Autoren aus den 30er Jahren Bezug genommen. Ein Register der erklärten Wörter ist beigegeben (239–263). Dieser Revisionsnachtrag kommt bereits sehr nahe an eine Neuedition von WA 41 heran. Das von den Bearbeitern dankenswerterweise bereitgestellte reiche theologie- und zeitgeschichtliche Material auszuwerten, wird Sache der Lutherforschung sein.

Münster/Westf.

Martin Brecht



Ernst Staehelin: Die Christentumsgesellschaft in der Zeit von der Erweckung bis zur Gegenwart. Texte aus Briefen, Protokollen und Publikationen (= Theologische Zeitschrift, Sonderband IV). Basel (Reinhardt) 1974. VIII, 737 S., geb. ca. DM 88,-.

Vier Jahre nach Erscheinen des ersten liegt nun der abschließende zweite Band der wesentlich durch Quellenmitteilung dargestellten Geschichte der Christentumsgesellschaft vor, die über alle konfessionellen Grenzen hinweg Zeichen des kommenden Reiches Gottes aufrichten will. Mit dem Jahr 1808, der Berufung Christian Friedrich Spittlers in die verantwortliche Leitung der Gesellschaft, beginnt in diesem Band die Dokumentation. Das Lebenswerk Spittlers, er verstirbt 1867, tritt in seiner ganzen Weite, z. B. Gründung der Basler Missionsanstalt und der Pilgermissionsanstalt auf St. Chrischona, auf ca. 440 Seiten als in umfassender Vielschichtigkeit erarbeiteter Schwerpunkt hervor. Eine Chronik der Gesellschaft, ein alphabetisch aufgestelltes Verzeichnis der wichtigeren Persönlichkeiten, die mit der Gesellschaft in Berührung standen, samt zugehöriger wichtiger biographischer Daten, Auskünfte über Archivalien und Literatur sowie Dokumente aus der Zeit nach Spittlers Ableben bis ins Jahr 1972 runden den Band ab. Wer sich mit dem kirchlich-theologischen Kampf gegen die Aufklärung oder der Geschichte der Erweckungsbewegung beschäftigt, erhält mit beiden Bänden eine vorzügliche Edition samt mustergültiger Einleitung und Kommentierung an die Hand. Die Weiträumigkeit der Bewegung und ihrer Ziele ist lebendig eingefangen. Die Reihe der großen Werke, die Ernst Staehelin zum Autor haben, ist um ein Glanzstück vermehrt.

*Swisttal*

*H. Faulenbach*

In einer bibliographischen Übersicht von insgesamt 5701 Angaben bietet John C. Fout (*German History and Civilization 1808–1914. A Bibliography of Scholarly Periodical Literature*. [Meruchen, N. J. The Scarecrow Press 1974, XIX + 342 S., geb. \$ 12,00]) aus annähernd 150 Periodika für den Zeitraum von 1840 bis 1973 übersichtlich, zumeist an mehr als 200 Persönlichkeiten orientiert, die Literatur zu so wichtigen Themenbereichen wie Kirchengeschichte, Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte, Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Historiographie und Historismus, Geistesgeschichte oder Geschichte der politischen Ideen und Parteien. Die rasche Ermittlung dieser Literatur bereitet häufig Schwierigkeiten; daher wird man dieses Hilfsmittel dankbar benutzen. Allerdings wird jeder zu prüfen haben, welche Periodika berücksichtigt wurden. Nach welchem Kriterium z. B. eine Reihe von territorialgeschichtlichen Zeitschriften gar nicht oder bei anderen ohne Angabe der Jahrgänge nur Teilfolgen berücksichtigt wurden, bleibt rätselhaft.

*Swisttal*

*H. Faulenbach*

## Zeitschriftenschau

*Collectanea Hibernica* XIV 1971 und XV (1972, erschienen 1974).

XIV 7–12: Robert J. Hunter, *Catholicism in Meath ca. 1622* (aus Aufzeichnungen eines englischen Beamten, jetzt National Library of Ireland Ms. 8013, 4): Liste der Geistlichen in Grafschaft Meath mit ihren z. T. höchst prekären Stellungen und gelegentlich kurzen Bemerkungen wie „ein gefährlicher Bursche“, „macht die Leute so unverschämt, daß sie bei Beerdigungen ein Kreuz vor sich hertragen“, „ein verbannter aber zurückgekehrter Priester“.

XIV 13–35: Hugh Fenning, *The book of receptions and professions of the Irish Dominican house in Rome 1676–1792*: Darin 1726: F. Ch. Serauli, Schweizer (Randbemerkung: fuit habitu spoliatus); 1728/32: Michael Gugemos, 1732: John Mayr u. 1734/35: Mathias Vogler; Deutsche.



XIV 36–81 und XV 7–55: Cathaldus Giblin, Catalogue of material of Irish interest in the collection Nunziatura di Fiandra (vgl. ZKG 83 [1972] 434) vol. 153–207 den Zeitraum von 1730–1790 erfassend: Mitteilungen über die irischen Priesterseminarien auf dem Festland bes. Löwen, aber auch Prag (XIV 65 f.), Tätigkeit irischer Geistlicher auf dem Festland bes. den Niederlanden (u. a. XV 10: Ein irischer Priester übergibt 1794 dem Nuntius in Brüssel Informationen über einen vom Graf Metternich bestätigten Plan, einige geistliche Fürstentümer in Deutschland zu säkularisieren), Versuche, diplomatische Hilfe der katholischen Mächte zur Erleichterung der Lage der irischen Katholiken zu erlangen, die unerlaubte Abwesenheit irischer Bischöfe von ihren Sitzen, Streitigkeiten in Irland um Stellenbesetzungen und zwischen Welt- und Ordensgeistlichkeit. XIV 63: „Die Regierung hat viele protestantische Schulen eingerichtet und reich ausgestattet, um arme irische Kinder im Handwerk aber noch mehr in den Irrlehren zu unterrichten.“ XV 13: Im Zusammenhang mit den Versuchen, die englische Thronfolge für Sophie von Hannover zu sichern, strengere Handhabung des Gesetzes, nach dem Ordens- und Weltgeistliche in Irland den oath of abjuration schwören mußten. XV 20: Schotten in dem irischen Kolleg in Löwen.

XIV 82–142 und XV 56–109: E. Bolster, The Moylan correspondence (entdeckt von B.) in Bishop's House Killarney: Moylan, seit 1787 Bischof von Cork, war ein typischer Repräsentant der in Frankreich ausgebildeten irischen Geistlichen. Er sprach und schrieb Französisch und belieferte seinen Kollegen Bray mit Bossuets Werken. In der Korrespondenz mit seinen Mitbischöfen kommt praktisch jeder der irischen Bischöfe der Zeit (1774–1814, der Rest der Korrespondenz bis 1823 wird später veröffentlicht werden) vor, und dank Bolsters sorgfältigen Anmerkungen besonders zu Personen ist diese Korrespondenz eine wichtige Quelle für die Geschichte der irischen Kirche in jenem entscheidenden Zeitraum. Nr. 28: Zirkular des Erzb. Troy von Dublin an die irische Hierarchie über diplomatisches Verhalten der Katholiken gegenüber Pitt. Die Briefe in XV behandeln vor allem die Frage des Vetos der Krone bei Bischofsnennungen. Interessante Bemerkungen zum Verhältnis zwischen englischer und irischer Sprache im kirchlichen Leben.

Basel

John Hennig

*Studia Theologica. Scandinavian Journal of Theology* 28, Oslo 1974.

S. 97–109: E. Lövestam, Jésus Fils de David chez les Synoptiques. S. 111–152: B. P. McGuire, Love, friendship and sex in the eleventh century: The experience of Anselm (der Verfasser unternimmt den – fragwürdigen – Versuch, auf Grund einer Analyse der Briefe Anselms von Canterbury dessen Freundschaftsbeziehungen und daraus folgend dessen sexueller „Konstitution“ nachzuspüren; Anselm sei durch eine überaus starke Bindung an seine früh verstorbene Mutter und durch Haßgefühle gegen den Vater geprägt worden; der Tod des innig geliebten jungen Mönches Osbern habe Anselm in einen wahrhaft liebenden Vater seiner Mönche gewandelt, denen er fortan allen in gleicher Weise zugetan gewesen sei; doch habe sich seine Liebe nie physisch ausgedrückt; sein Verhältnis zu Frauen sei zwar liebenswürdig, aber sehr distanziert gewesen). S. 153–171: A. M. Aagaard, The Holy Spirit in the World.

Georg Schwaiger

---

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft:

Prof. Dr. Luise Abramowski, 74 Tübingen, Brunsstraße 18; Dr. Wolf-Dieter Hauschild, 3071 Dudensen, Im Dorfe 68; Lic. theol. Konstantin Maier, z. Z. Rom, Collegio Teutonico; Johannes Meier, 87 Würzburg, Erthalstraße 7; Prof. Dr. Josef Rief, 84 Regensburg, Neuprüll 25.







8. 7. 72

30. NOV. 1977

- 1. MRZ. 1978

19. 5. 78

21. NOV. 1978

27. 4. 78

- 2. NOV. 1978

11. DEZ. 1979

18. FEB. 1980

14. AUG. 1980

04. FEB. 1981

4. NOV. 1981

NOV. 1981

27. JAN. 1983



