

N12<522672949 021



ubTÜBINGEN



552 F 715 ✓ UB Bd 871 1976 90-
Dr. Schaffner ✓

Zeitschrift für Kirchengeschichte

TR

87. Band 1976
Heft 1



UB TUB
27.05.1976

A) ZID.
21.10.1976

Verlag W. Kohlhammer

Gh 2554

Zeitschrift für Kirchengeschichte

Herausgegeben von

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

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

Inhalt

87. Band (Vierte Folge XXV) Heft 1

Untersuchungen

Hubert Jedin: Kleine Beiträge zu den Konzilsprotokollen von 1563	1
Günther van Norden: Die Entstehung der reformierten Zionsgemeinde in Ronsdorf und die Stellung der Obrigkeiten dazu	16
Ernst C. Helmreich: Die Veröffentlichung der „Denkschrift der Vorläufigen Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche an den Führer und Reichskanzler, 28. Mai 1936“	39
Manfred Clauss: Der Besuch Ribbentrops im Vatikan	54
Jens Holger Schjørring: Moralische Aufrüstung und westeuropäische Politik bis 1954	66
<i>Literarische Berichte und Anzeigen</i>	101
<i>Tagungsankündigungen</i>	140

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 1976 kostet im Abonnement DM 90,- zuzüglich Versandkosten, das Einzelheft DM 38,- 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. 1976. Printed in Germany.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. Dr. h. c. Wilhelm Schneemelcher, 534 Bad Honnef, Böckingstraße 1.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Professor Dr. Knut Schäferdiek, 5201 Lohmar, Jahnstraße 38 g.

Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft:

Dr. Manfred Clauss, Chausseestraße 3a, 1000 Berlin 39; Prof. Ernst C. Helmreich, Bowdoin College, 6 Boody Street, Brunswick, Maine (USA); Prof. Dr. Dr. Hubert Jedin, Am Paulshof 1, 5300 Bonn 1; Prof. Dr. Günther van Norden, Mühle 122, 5600 Wuppertal-Ronsdorf.

Beilagenhinweis: Diesem Heft liegt ein Prospekt des Verlags N. G. Elwert, Marburg, bei. Wir bitten, diese Beilage zu beachten.

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

87. BAND 1976
VIERTE FOLGE XXV



Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz

ZEITSCHRIFT
FÜR
KIRCHENGESCHICHTE

Band 87, 1976

87. BAND 1976
VIERTE FOLGE XXV



Von W. Kohlmeyer Stuttgart Berlin Köln Mainz

gh 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: Das Bekenntnis des Gregor Thaumaturgus bei Gregor von Nyssa und das Problem seiner Echtheit	145
Luise Abramowski: <i>διαδοχή</i> und <i>ὑποδοχὴ λόγος</i> bei Hegesipp	321
Dietrich Blaufuß: Beziehungen Friedrich Brecklings nach Süddeutsch- land	244
Manfred Clauss: Der Besuch Ribbentrops im Vatikan	54
Ernst C. Helmreich: Die Veröffentlichung der „Denkschrift der Vor- läufigen Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche an den Führer und Reichskanzler, 28. Mai 1936“	39
Detlev Jasper: Die Rolle der Querimonia Egilmari und der Respon- sio Stephani V (JL 3464) im Osnabrücker Zehntstreit unter Heinrich IV.	202
Hubert Jedin: Kleine Beiträge zu den Konzilsprotokollen von 1563	1
Friedrich Wilhelm Kantzenbach: Kirchlich-theologischer Liberalismus und Kirchenkampf	298
Günther van Norden: Die Entstehung der reformierten Zionsgemeinde in Ronsdorf und die Stellung der Obrigkeiten dazu	16
Karl Josef Rivinius: Kettelers Kirchenverständnis auf dem Ersten Vatikanischen Konzil im Kontext der Unfehlbarkeitsdiskussion	280
Rudolf Schieffer: Zur Beurteilung des norditalischen Dreikapitel- Schismas	167
Jens Holger Schjørring: Moralische Aufrüstung und westeuropäische Politik bis 1954	66
Klaus Schubring: Der Jesuitenmissionar Samuel Fritz und eine neue „Ausgabe“ seiner Aufzeichnungen	328
Werner Schütz: Jakob Andreae als Prediger	221

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN WERKE

- Ahlstrom, Sidney E.: A Religious History of the American People (Doerries) S. 410 f.
- Alberti Magni Opera Omnia, Tomus XXV, Pars I; Tomus XVII, Pars I (Hödl) S. 366–370
- Backmund, Norbert: Die Kollegiat- und Kanonissenstifte in Bayern; Die Klöster der kleineren Orden in Bayern (Reinhardt) S. 428 f.
- Bammel, Ernst: Die Reichsgründung und der deutsche Protestantismus (Besier) S. 133–135
- Bartholdy, Olga: Munkeliv i Løgum Kloster (Schäferdiek) S. 138 f.
- Bauch, Hermann: Die Lehre vom Wirken des Heiligen Geistes im Frühpietismus (Beyreuther) S. 129–131
- Bautz, Friedrich Wilhelm: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon (Lfg. 10, Sp. 1441–1600) (Schäferdiek) S. 138
- Beyschlag, Karlmann: Simon Magnus und die christliche Gnosis (Lüdemann) S. 346–351
- Böhlig, Alexander: Das Ägypterevangelium von Nag Hammadi (Ménard) S. 343 f.
- Bori, Pier Cesare: Chiesa primitiva (Hanson) S. 107 f.
- Bos, F. T.: Luther in het Oordeel van de Sorbonne (Boendermaker) S. 396 f.
- Braunisch, Reinhard: Die Theologie der Rechtfertigung im „Enchiridion“ (1538) des Johannes Gropper (Greschat) S. 404–406
- Bryner, Erich: N. M. Karamzin (Stadtmüller) S. 425 f.
- Burckhardt-Seebaß, Christine: Konfirmation in Stadt und Landschaft Basel (Maeder) S. 414 f.
- Burger, Heinz Otto: Renaissance, Humanismus, Reformation (Laubner) S. 386–388
- Busch, G.: St. Anno und seine viel liebe statt (Torsy) S. 364 f.
- Elliger, Walter: Thomas Müntzer (Seebaß) S. 392–396
- Facundi Hermianensis Opera Omnia (Schieffer) S. 356 f.
- Friesen, Abraham: Reformation and Utopia (Barton) S. 382–385
- Fuhrmann, Horst: Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen (Brühl) S. 115–122
- Ginzburg, C. und Prosperi, A.: Le due redazioni del „Beneficio di Christo“ (Vinay) S. 406 f.
- Goltz, Hermann: Hiera Mesiteia (Podskalski) S. 113 f.

- Hagen, Kenneth: A Theology of Testament in the young Luther Lectures on Hebrews (Greschat) S. 123 f.
- Hamman, A. G.: Jacques-Paul Migne (Biedermann) S. 340 f.
- Heimpel, Hermann: Studien zur Kirchen- und Reichsreform des 15. Jahrhunderts (Stupperich) S. 373
- Hengst, Karl: Kirchliche Reformen im Fürstbistum Paderborn unter Dietrich von Fürstenberg (1585–1618) (Cohausz) S. 413 f.
- Herbergen der Christenheit 1973/74 (Brennecke) S. 429–431
- Herzhoff, Bernhard: Zwei gnostische Psalmen (Koschorke) S. 352 f.
- Hockerts, Hans Günther: Die Sittlichkeitsprozesse gegen katholische Ordensangehörige und Priester 1936/1937 (Huber) S. 136–138
- Holtrop, P. N.: Tussen Piëtisme en Réveil (Faulenbach) S. 131
- Iserloh, Erwin: Luther und die Reformation (Asendorf) S. 429
- Itinerarium Italicum: The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of its European Transformations (Guggisberg) S. 370–373
- Jaspert, Bernd: Die Regula Benedicti – Regula Magistri (Haacke) S. 353–355
- Jedin, Hubert: Die Erforschung der kirchlichen Reformationsgeschichte seit 1876; Remigius Bäumer: Die Erforschung der kirchlichen Reformationsgeschichte seit 1876; Remigius Bäumer: Die Erforschung der kirchlichen Reformationsgeschichte seit 1931 (Mokrosch) S. 381 f.
- Jürgens, Heiko: Pompa Diaboli (Binder) S. 109–113
- Junkin, Edward Dixon: Religion versus Revolution (Peiter) S. 420–423
- Kirschbaum, Engelbert: Die Gräber der Apostelfürsten (Dinkler) S. 345 f.
- Krasenbrink, Josef: Die Congregatio Germanica und die katholische Reform in Deutschland nach dem Tridentinum (Schwaiger) S. 125 f.
- van der Lee, Anthony: Marcus von Weida (Frank) S. 374–376
- Lüdemann, Gerd: Untersuchungen zur simonianischen Gnosis (Brox) S. 351 f.
- Manzoni, Claudio: Umanesimo ed eresia: Michele Serveto (Gauss) S. 124 f.
- Martina, Giacomo: Pio IX (1846–1850) (Schwaiger) S. 426–428
- Maurer, Hans-Martin/Ulshöfer, Kuno: Johannes Brenz und die Reformation in Württemberg (Weismann) S. 390 f.
- McNeill, John T.: The Celtic Churches (Schäferdiek) S. 358 f.
- Misch, Manfred: Apis est Animal – Apis est Ecclesia (Schipperges) S. 357 f.
- Neve, John Le: Fasti Ecclesiae Anglicanae, 1541–1857, ed. J. M. Horn vol. II, III, IV (Chadwick) S. 411 f.

- Nipperdey, Thomas: Reformation, Revolution, Utopie (Barton) S. 385
- Odrodzenie i Reformacja w Polsce. Tom XIX (1974) (Stupperich) S. 431
- Peri, Vittorio: Chiesa Romana e „rito“ Greco (Biedermann) S. 415–417
- Pfeiffer, Heinrich: Zur Ikonographie von Raffaels Disputa – Egidio da Viterbo und die christlich-platonische Konzeption der Stanza della Segnatura (Hausscherr) S. 376–381
- Philipp, Guntram: Die Wirksamkeit der Herrnhuter Brüdergemeine unter den Esten und Letten zur Zeit der Bauernbefreiung (Bryner) S. 423–425
- Rogier, L.-J. / Brachin, Pierre: Histoire du catholicisme hollandais depuis le XVI^e siècle (de Jong) S. 408 f.
- Schiller, Gertrud: Ikonographie der christlichen Kunst Bd. 2 und 3 (Hausscherr) S. 101–107
- Schlettstadt, Rudolf von: Historiae memorabilis (Gieraths) S. 365
- Schneemelcher, Wilhelm: Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament und zur Patristik (May) S. 341–343
- Sirch, Bernhard: Der Ursprung der bischöflichen Mitra und päpstlichen Tiara (Benz) S. 361–364
- Sommer, Wolfgang: Schleiermacher und Novalis (Mehlhausen) S. 131 f.
- Stein, Wolfgang: Das kirchliche Amt bei Luther (Fagerberg) S. 397–402
- Stock, Konrad: Annihilatio mundi (Quapp) S. 127–129
- Tans, J. A. G. et Schmitz du Moulin, H.: Pasquier Quesnel devant la congrégation de L'Index (Metz) S. 418–420
- Thouzellier, Christine: Livre des Deux Principes (Selge) S. 428
- Urban, Rudolf: Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche (Stupperich) S. 412 f.
- Vogt, Hermann Josef: Das Kirchenverständnis des Origenes (Früchtel) S. 108 f.
- Wadensjö, Bengt: Toward a World Lutheran Communion (Gassmann) S. 135 f.
- Weigelt, Horst: Sebastian Franck und die lutherische Reformation (Mohr) S. 402–404
- Wermter, Ernst Manfred: Quellen zur Geschichte der ersten Katharinen-schwestern und ihrer Gründerin Regina Protmann gest. 1613 (Wollek) S. 417 f.
- Wisplinghoff, Erich, Hrsg.: Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln. Das Erzbistum Köln 2. Die Benediktinerabtei Siegburg (Haacke) S. 359–361
- Wohlfeil, Rainer; Hrsg.: Der Bauernkrieg 1524–26 (Barton) S. 388–390

VERZEICHNIS DER REZENSENTEN

- | | |
|--|--|
| <p>Asendorf, K.: S. 429
 Barton, P.: S. 382, 385, 388
 Benz, K.-J.: S. 361
 Besier, G.: S. 133
 Beyreuther, E.: S. 129
 Biedermann, H. M.: S. 340, 415
 Binder, G.: S. 109
 Boendermaker, J. P.: S. 396
 Brennecke, H. Ch.: S. 429
 Brox, N.: S. 351
 Brühl, C.: S. 115
 Bryner, E.: S. 423
 Chadwick, O.: S. 411
 Cohausz, A.: S. 413
 Dinkler, E.: S. 345
 Doerries, R. R.: S. 410
 Fagerberg, H.: S. 397
 Faulenbach, H.: S. 131
 Frank, I. W.: S. 374
 Früchtel, E.: S. 108
 Gauss, J.: S. 124
 Gassmann, G.: S. 135
 Gieraths, P. G.: S. 365
 Greschat, M.: S. 404
 Guggisberg, H. R.: S. 370
 Haacke, Rh.: S. 353, 359
 Hanson, R. P. C.: S. 107
 Haussherr, R.: S. 101, 376</p> | <p>Hödl, L.: S. 366
 Huber, K. A.: S. 136
 Jong, O. J. de: S. 408
 Koschorke, K.: S. 352
 Laubner, H.: S. 386
 Lüdemann, G.: S. 346
 Maeder, K.: S. 414
 May, G.: S. 341
 Mehlhausen, J.: S. 131
 Ménard, J. E.: S. 343
 Metz, R.: S. 418
 Mohr, R.: S. 402
 Mokrosch, R.: S. 381
 Peiter, H.: S. 420
 Quapp, E.: S. 127
 Reinhardt, R.: S. 428
 Schäferdiek, K.: S. 138, 358
 Schieffer, R.: S. 356
 Schipperges, H.: S. 357
 Schwaiger, G.: S. 125, 426
 Seebaß, G.: S. 392
 Selge, K. V.: S. 428
 Stadtmüller, G.: S. 425
 Stupperich, R.: S. 373, 412, 431
 Torsy, J.: S. 364
 Vinay, V.: S. 406
 Weismann, Chr.: S. 390
 Wollek, Chr.: S. 417</p> |
|--|--|

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs kostet im Abonnement (Stand 1976) DM 90,- zuzüglich Versandkosten, das Einzelheft DM 38,- 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. 1977. Printed in Germany.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten 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

Kleine Beiträge zu den Konzilsprotokollen von 1563

Von Hubert Jedin

Die „Notulae zu den Konzilsprotokollen von 1562“¹ bedürfen einer Ergänzung und Weiterführung für das Abschlußjahr des Trienter Konzils 1563. Wiederum sind es nur Beobachtungen, die sich bei der Arbeit um Schlußband der Geschichte des Konzils von Trient ergaben, nicht Ergebnis systematischer Forschung. Sie sind dem Priesterkolleg am Deutschen Camposanto in Rom zu seiner Hundertjahr-Feier gewidmet, dem – mit Ausnahme des Laien Gottfried Buschbell – alle früheren und jetzigen Mitarbeiter am Concilium Tridentinum der Görres-Gesellschaft längere oder kürzere Zeit angehört haben.²

1. Obwohl Angelo Massarelli im letzten Tagungsjahr des Konzils von Trient nicht mehr der alleinige Verfasser der Verhandlungsprotokolle war, blieb er offiziell Konzilssekretär und Chef des Konzilssekretariates. Seine Stellung war auch materiell gehoben. Während der ersten Tagungsperiode hatte er sich mit einem Monatsgehalt von nur 10 Scudi begnügen müssen, wobei freilich zu berücksichtigen ist, daß er Hausgenosse des Kardinals Cervini war; jetzt erhielt er mit Rücksicht auf seinen bischöflichen Rang zuerst 50, dann 60 Scudi, sein Schreiber, Francesco Betti, wurde aus der Konzilskasse bezahlt.³ Nächst dem Konzilskommissar Sanfelice, der 100 Scudi mo-

¹ Aus Reformation u. Gegenreformation. Festschrift f. Theobald Freudenberger: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 35/36 (1974) 197–207. Zu ergänzen ist, daß Sebastian Merkle in seiner Einleitung zur Ausgabe der Diarien Massarellis CT I S. LXXIX–LXXXII über die Auseinandersetzungen um und über Massarelli manches gesagt hatte; sein Aufsatz: Lücken in den Protokollen des Tridentinums und ihre Ergänzung: Sav. Zeitsch. f. Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 27 (1938) 154–179, wieder abgedr. in: Sebastian Merkle. Ausgewählte Reden und Aufsätze, hgb. v. Th. Freudenberger (Würzburg 1965) 290–305 ist eine Art Quellenkunde zur Geschichte des Konzils von Trient, zu der aufgrund der inzwischen erschlossenen neuen Quellen allerdings manches hinzuzufügen ist; vgl. auch meinen Akademie-Vortrag: Fata libellorum im Quellenbestand des Konzils von Trient: Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften u. der Literatur zu Mainz (Mainz 1956) 284–296.

² S. Merkle, Zum fünfzigjährigen Jubiläum der Goerres-Gesellschaft in Rom: Jahresbericht d. Goerres-Gesellschaft 1938 (Köln 1939) 59–101, wieder abgedr. in: Ausgewählte Reden und Aufsätze 306–341; H. Jedin, Das Konzil von Trient. Ein Überblick über die Erforschung seiner Geschichte (Rom 1948) 195–213.

³ Alle Angaben über die Gehaltsverhältnisse der Konzilsbeamten und sonstige Ausgaben der Konzilskasse nach Cod. L/40 der Biblioteca Vallicelliana in Rom,

natlich erhielt, war Massarelli der am besten bezahlte Konzilsbeamte. Die Geschäftsbedürfnisse des Sekretariates trug die, vom Schatzmeister Antonio Manelli verwaltete Konzilskasse. Als man im Juni 1562 die Generalkongregationen aus dem Palazzo Thun nach S. Maria Maggiore verlegte, wurde für den Konzilssekretär ein silbernes Schreibzeug angeschafft, das 12 Goldscudi kostete. Das Papier, das er für die Vorlagen und Protokolle brauchte, kam aus München, 5 Ries (risme) kosteten 4 Scudi; viel teurer war das für die Sessionsakten benötigte Pergament (carta pecorara), das man aus Bologna bezog: für die erste Lieferung, deren Umfang nicht angegeben ist, bezahlte man 6 Scudi, für die zweite (20 Quinterni zu je 10 Blättern) im Jahre 1563 vermag ich keinen Preis anzugeben.

Massarelli galt als Protonotar, als Notare des Konzils amtierten Marcus Antonius Peregrinus, Kleriker der Diözese Como, und Massarellis Neffe Cynthius Pamphilus,⁴ Sohn des ursprünglich für dieses Amt ernannten Ganymed Pamphilus, des Gatten einer Schwester des Sekretärs. Daß Cynthius, den Massarelli später in seinem Testament nepos carissimus und familiaris dilectus nennt, während des Konzils bei seinem Oheim wohnte, verstand sich von selbst; doch scheint auch Peregrinus dessen Hausgenosse gewesen zu sein, so daß die beiden mit einem höchst bescheidenen Salär (anfangs 12, später 16 Scudi) ihr Auskommen haben konnten. In Aktion traten sie bei öffentlich-rechtlichen Akten, wie dem Empfang von Konzilsoratoren, bei der Auszählung der Stimmen in den Sessionen und – auf Antrag des Promotors – bei der Beglaubigung der Sessionsakten. Es scheint, daß sie außerdem für private Notariatsgeschäfte der Konzilsteilnehmer zur Verfügung standen, soweit sie nicht mit Bürgern der Stadt Trient und sonstigen Personen außerhalb des Konzils geschlossen wurden.⁵ Verglichen mit der Rolle, die die Notare auf den Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts gespielt hatten,⁶ war die ihre äußerst bescheiden zu nennen: sie waren zu formalen juristischen Randfiguren abgesunken.

Man darf ohne weiteres annehmen, daß Massarelli durch seinen Neffen Pamphilus, seinen Sekretär Servantius und seinen Schreiber Betti bei der Führung der Sekretariatsgeschäfte unterstützt wurde. Wegen seines Steinleidens hatte er schon 1562 in Bartolomeo Sirigo, Bischof von Castellaneta, einen Vertreter erhalten, während des Winters 1562/63 wurde erneut Kri-

dessen Mikrofilm mir Giuseppe Alberigo zur Verfügung gestellt hat, und *E. Alean-dri Barletta*, *Aspetti della Riforma Cattolica e del Concilio di Trento. Mostra documentaria* (Rom 1964) 108–125. [= Ministero dell'Interno. Pubblicazioni degli Archivi di Stato, Vol. LV].

⁴ Ernennung der Konzilsnotare am 4. März 1561 CT VIII 168; vgl. über Pamphilus CT I S. CIII.

⁵ Pamphilus fungiert als Notar beispielsweise im Testament Seripandos, *Jedin*, Seripando II 651.

⁶ Nach *J. Hollnsteiner* (Festgabe Heinrich Finke, Münster 1925, 240) stehen die Notare an der Spitze der zu Beginn des Konstanzer Konzils von Johannes XXIII. ernannten Konzilsbeamten; für das Konzil von Siena von 1423 ist eine der wichtigsten Quellen das „Protokoll“ der spanischen Konzilsnation von dem Notar Wilhelm Agramunt: *W. Brandmüller*, *Das Konzil von Siena II* (Münster 1974) 12 ff.

tik an seiner Amtsführung geübt. Die Oratoren des Kaisers behaupteten,⁷ er habe bei der Abstimmung über die Residenzvorlage der Legaten deren Annahme durch die Mehrheit protokolliert, obwohl in Wirklichkeit die zustimmenden Konzilsväter sich in der Minderheit befanden; überhaupt sei es bedenklich, die Führung des amtlichen Protokolls einem einzigen Sekretär (*unius secretarii arbitrio*) anzuvertrauen, der von den Legaten abhängig und ein Gegner der Kirchenreform sei. In gewöhnlichen Prozessen um Bagatellsachen ziehe man zwei bis drei Notare zu, und hier, wo das Schicksal der ganzen Christenheit auf dem Spiele stehe, begnüge man sich mit einem einzigen Protokollführer. Der Einwand war einleuchtend. Aber die Sache komplizierte sich dadurch, daß der Kardinal von Lothringen, Charles Guise, den Wunsch äußerte, die Massarelli beizugebenden Hilfssekretäre verschiedenen Nationen zu entnehmen.⁸ In Rom, wo man seit der Ankunft der Franzosen in Trient noch mißtrauischer geworden war als vorher, sah man am Grunde dieses Wunsches das „Gift“ der in Konstanz praktizierten Abstimmung nach Nationen und lehnte ihn strikt ab, obwohl auch er durchaus verständlich war. Doch ist kaum zu bezweifeln, daß die Beteiligung etwa eines Franzosen und eines Spaniers an der Protokollführung das Zustandekommen eines einheitlichen Protokolls außerordentlich erschwert hätte.

Als nach dem Tode der Legaten Gonzaga und Seripando Kardinal Morone das Präsidium übernahm und zu Verhandlungen mit dem Kaiser nach Innsbruck fuhr, kam die Sekretärfrage zur Sprache.⁹ Morone machte geltend, daß *ein* Sekretär vollauf genüge und schlug vor, Zweifel an der Zuverlässigkeit seiner Protokolle dadurch auszuräumen, daß die mündlich abgegebenen Voten dem Sekretär schriftlich eingereicht würden. Demgegenüber machte der Kaiser geltend, es widerspreche dem Brauch aller großen Konzilien wie der Vernunft, für das gesamte Geschäft des Protokolls und der Beglaubigung der Voten (*tot rebus registrandis et subscribendis*) einen einzigen Sekretär anzustellen; zur Kontrolle seien zumindest zwei Sekretäre notwendig. Doch wich der Kaiser schließlich wie in fast allen anderen Punkten auch in diesem zurück und begnügte sich mit zwei Eventualkonzessionen Morones: lange und schwierige Voten (*quando i voti sono lunghi o di materie difficili*) könne man sich schriftlich geben lassen (mithin nicht alle, wie er anfangs in Aussicht gestellt hatte); wenn man aber darauf bestehe, daß ein zweiter Sekretär ernannt werde, sei dieser vom Papst oder von den Legaten zu ernennen.¹⁰ Auf diese Weise war vor allem das in den Augen des Papstes gefährliche Postulat des Kardinals von Lothringen, das

⁷ Th. Sickel, Zur Geschichte des Concils von Trient (Wien 1872) 438 (5. 2. 1563). Sirigo kam am 9. 12. 1561 mit Kardinal Simonetta in Trient an CT III/1, 18, und betätigte sich während des Residenzstreites als eifriger Zelante.

⁸ J. Susta, Die Römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV. III (Wien 1911) 224 (im Folgenden zitiert: Susta mit Bandzahl).

⁹ G. Constant, La légation du Card. Morone près l'empereur et le Concile de Trente (Paris 1922) 72, 95.

¹⁰ Nuntiaturberichte aus Deutschland II/3, 310 (Schlußbericht Morones vom 17. Mai 1563).

Sekretariat durch Angehörige anderer Nationen zu erweitern, abgewendet. Es war Morone gelungen, die Sekretärfrage zu einer Nebensache (*punto di poca importanza*) herunterzuspielen.

Nicht lange nach der Rückkehr Morones aus Innsbruck (am 17. Mai 1563) gewann es den Anschein, als ob sich die Sekretärfrage von selbst lösen würde. Das Steinleiden Massarellis verschlimmerte sich so sehr, daß die Legaten mit seinem Ableben rechneten und für ihn in Rom die Ermächtigung, über seinen Nachlaß zu verfügen (die *facultas testandi*) erbaten.¹¹ Durch eine Operation wurde ihm ein Blasenstein von der Größe einer Kastanie entfernt.¹² Daraufhin besserte sich sein Befinden, doch blieb er längere Zeit nicht voll einsatzfähig. Trotzdem brachten es die Legaten nicht über sich, den verdienten Mann in die Wüste zu schicken, und ernannten, ohne den früher herangezogenen Hilfssekretär Sirigo fallenzulassen, noch zwei andere Hilfssekretäre, den Dominikaner Marcus Laureus, der Massarelli schon während der ersten Tagungsperiode behilflich gewesen und jetzt Bischof von Campagna war;¹³ ferner den Veroneser Kanonikus Adam Fumanus, einen Mann ganz anderer Prägung, der zum Kreis um Bischof Giberti von Verona gehört und Kardinal Contarini nach Regensburg begleitet hatte, jetzt Hausgenosse des Kardinals Hosius war.¹⁴ Eine sachbezogene Teilung der Aufgaben dieser Hilfskräfte ist nicht erkennbar, Calini bemerkt einmal, daß die Niederschriften der beiden nicht übereinstimmten.¹⁵ Laureus protokollierte von Anfang Juni bis zum September, dann nahm Massarelli die Arbeit wieder auf, kam aber des öfteren mit der von Morone beschleunigten Debatte nicht mit.¹⁶ In den letzten Generalkongregationen vom 2. und 4. Dezember 1563 führte er Protokoll, die Dekrete über den Reinigungsort, die Heiligen- und Bilderverehrung wurden jedoch, offenbar um Massarelli zu schonen, von Sirigo verlesen, der dann in der Schlußsession am 4. De-

¹¹ Šusta IV 55.

¹² Lodovico Nucci, der Sekretär Paleottis, schreibt am 7. 6. 1563 an Astorgio Paleotti: Mons. Tilesio secretario sta molto male, non potendo urinare l'altra notte; spinto dal dolore che havea, si fece cavare una pitra che havea grossa come una castagna. Sin' hora si è dubitato assai di lui, ma al presente gli medici sperano pur bene, CT III/1, 653 Anm. 2.

¹³ Marcus Laureus hatte in Sessio V die Predigt gehalten, CT V 247–253, am 23. 6. 1546 als Konzilstheologe über die Rechtfertigung gesprochen, CT V 264, und nach Abschluß der Generaldebatte Ende August den Konzilssekretär, der ja kein geschulter Theologe war, bei der Zusammenstellung der Summa sententiarum unterstützt, CT I 569 ff. Im Jahre 1555 war er Bischof von Santoria geworden, 1560 nach Sartriano-Campagna transferiert worden, Eubel-van Gulik III 293, und befand sich seit dem 8. 6. 1561 in Trient, CT III/1, 10. Er starb 1571. Für seine Richtung bezeichnend ist, daß er am 23. 12. 1562 behauptete, die Deklaration des Ius divinum der Residenz sei gleichbedeutend mit einer Gehorsamsverweigerung gegenüber dem Papst, CT III/1, 211 Z. 35.

¹⁴ A. Prosperi, Tra Evangelismo e Controriforma. G. M. Giberti (Rom 1969) 228 f., 235 f. u.ö.; Šusta IV 86.

¹⁵ Muzio Calini. Lettere conciliari, hgb. v. A. Marani (Brescia 1963) 545.

¹⁶ CT IX 1028, 20, 23, 32, 40; 1029, 40, 44, 46 u.ö. Daß die Protokolle über die Ehedebatte im Juli und September 1563 von Laureus verfaßt waren, ergibt das Inventar CT I S. CXI, 27 u. 32.

zember zusammen mit ihm die Auszählung der Voten durch die Notare überwachte.¹⁷

2. Man darf sich das Konzilssekretariat nicht als ein wohlbesetztes Büro vorstellen. Massarelli amtierte samt seinen Hilfskräften in seiner Wohnung, die mindestens *einen* größeren Raum enthalten haben muß. Dort meldeten sich die Neuankömmlinge an, so daß Servantius in der Lage war, ihre Ankunftsstage festzuhalten; wegen der Zuweisung der Wohnungen mußten sie sich mit dem Konzilskommissar in Verbindung setzen. Ferner wurden im Konzilssekretariat die Texte der Konzilsvorlagen an die Konzilsväter und an die Oratoren der Mächte ausgegeben. Die Zahl der Empfänger machte es unmöglich, einem jeden ein Exemplar zu liefern. Wenn der Erzbischof von Zara berichtet, daß der Präsident in der Generalkongregation vom 11. März 1562 die Konzilsväter aufgefordert habe, che . . . dovessero mandare a torre la copia,¹⁸ läßt diese Ausdrucksweise noch offen, ob die Abschriften zur Abholung bereit lagen, oder ob sie durch die Sekretäre der Bischöfe erst angefertigt werden mußten. Wahrscheinlicher ist das Letztere: der Jesuit Fernández fand im Herbst 1562, als er für seinen General Lainez den Entwurf des Ordo-Dekretes abholen sollte, in una sala più di cento scrivendo detta dottrina.¹⁹ Es hatte sich anscheinend schon damals die Gewohnheit herausgebildet, daß *ein* Sekretär die amtlich ausgelegte Vorlage seinen Kollegen diktierte. Der aus Poppi im Casentino stammende Torrelli Phola rühmte sich, daß, während Angehörige anderer „Nationen“ (worunter nicht nur Spanier und Franzosen, sondern auch Italiener anderer Regionen verstanden werden können) propter linguae barbariem et prolationem non satisfacisse cunctis comperti sunt, er wegen seiner guten Aussprache des Lateins allen anderen vorgezogen und, wenn er sich einmal verspätete, mit großem Beifall begrüßt wurde.²⁰ Um die Entgegennahme des Diktates zu erleichtern, wurden, allerdings erst im Herbst 1563, auf Kosten der Konzilskasse zwei lange und genügend breite Tische angeschafft.²¹ Da nun aber keinesfalls für die Sekretäre und Schreiber aller Konzilsväter im Amtsraum Massarellis Platz war, zog sich die Ausgabe der Vorlagen zuweilen länger hin, wodurch sich manche Differenzen in den Daten erklären; es war auch kaum zu vermeiden, daß sich Hörfehler einschlichen und die Abho-

¹⁷ CT IX 1107.

¹⁸ Muzio Calini am 12. 3. 1562, Marani 131.

¹⁹ MHSJ, Mon. Lainii VI 454. Jüngst vorgenommene Restaurierungsarbeiten in der „Torre Massarelli“ haben das Vorhandensein einer Art von „Sala“ bestätigt; zahlreiche Graffiti zeugen von der Benutzung für den von Fernández angegebenen Zweck. Jacopo Guidi, *Diarium* I fol. 28r bestätigt ein Jahr später (3. 9. 1563) zwar nicht das Diktat, aber die Entsendung der Sekretäre: *Significatum episcopis omnibus est, ut ad concilii secretarium suos quisque scribas mitterent, ut capita reformationis exscribant.*

²⁰ Le Plat VII/2, 160; J. Steinrucke, Johann Baptist Fickler. Ein Laie im Dienst der Gegenreformation (Münster 1964) 218.

²¹ Über den Druck des Julientwurfs zum Rechtfertigungsdekret in der protestantischen Flugschrift *Acta concilii tridentini* vgl. meine *Gesch. d. Konzils von Trient* II 267, 496 f.

lung der Texte manchmal vergessen wurde, so daß die Konzilsväter darauf angewiesen waren, daß die Texte am Beginn der Generalkongregation verlesen wurden.

Diese unvollkommene und mühsame Art der Vervielfältigung der Konzilsvorlagen hätte vermieden werden können, wenn man in Trient eine Druckerei zur Verfügung gehabt hätte und dazu übergegangen wäre – wie es auf den beiden Vatikanischen Konzilien geschah – sie zu drucken. Es ist aber unwahrscheinlich, daß man damals bereitgewesen wäre, diesen Weg zu beschreiten, weil man in Rom noch mehr als in Trient eine Wiederholung des Mißbrauchs befürchtete, der während der ersten Tagungsperiode vorgekommen war.²¹

3. Das Konzil von Trient besaß nicht, wie die beiden Vatikanischen Konzilien,²² eine schriftlich festgelegte Geschäftsordnung. Die von Massarelli nachträglich niedergeschriebene sog. Geschäftsordnung, die während des Vatikanum I bekannt und von Theiner in seine ‚Akten‘ aufgenommen wurde, hält lediglich die Grundzüge des Geschäftsganges fest, der gewohnheitsmäßig eingehalten wurde und letzten Endes auf der maßgebenden Stellung der Päpstlichen Legaten beruhte. Dieser Geschäftsgang wurde jedoch im Laufe des Konzils im einzelnen mehrfach verändert, am stärksten während der letzten Phase, die uns hier beschäftigt.²³ Nach der Überwindung der großen Krise des Konzils im Juni/Juli 1563 wurde Morone durch den Papst ständig gedrängt, das Konzil so schnell wie möglich zu beenden; es gelang in der Tat dem Präsidenten, mit Hilfe des bisherigen Oppositionsführers Guise und, gestützt auf die italienische Konzilsmehrheit, dieses Ziel zu erreichen – durch Abkürzung des Geschäftsganges. Die Theologenkongregationen wurden überhaupt nicht mehr einberufen (über das Ehesakrament hatten sich die Konzilstheologen bereits im Frühjahr, vom 9. Februar bis zum 22. März, also über sechs Wochen hindurch, buchstäblich „verbreitet“). Die Debatten über das Weihe- und das Ehe-Sakrament und über die große Reformvorlage wurden durch vorgeschaltete Notabelnkonferenzen von Angehörigen der Hauptgruppen entlastet, bei den in der Schlußsitzung promulgierten Dekreten über den Ablass, das Fegfeuer und die Heiligen-, Reliquien- und Bilderverehrung hat man, den Protesten der Spanier und des spanischen Botschafters Graf Luna zum Trotz, auf die bisher meist übliche Vorbereitung der Entwürfe durch Konzilsdeputationen und auf mehrfache Durchgänge in den Generalkongregationen verzichtet und fertige Dekrete vorgelegt, die von Vertrauensleuten der Legaten verfaßt waren. In den von Morone einberufenen weiteren und engeren Arbeitsgruppen wurde die wichtigste Arbeit geleistet, doch wurde das Recht der letzten Entscheidung durch

²² H. Jedin, Die Geschäftsordnungen der beiden letzten oekumenischen Konzilien in ekklesiologischer Sicht: *Catholica* 14 (1960) 105–118, wieder abgedruckt in *Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte II* (Freiburg 1966) 577–588; ferner meinen Beitrag zu dem als Ergänzung des „Lexikon f. Theologie und Kirche“ erschienenen Sammelwerks: *Das II. Vatikanische Konzil III* (Freiburg 1968) 610–623.

²³ Für das Folgende muß ich auf meine *Geschichte des Konzils von Trient Bd. IV* (1975) verweisen.

das Plenum in den Generalkongregationen und den Sessionen niemals angestastet. Es konnte aber nicht ausbleiben, daß die Aussagekraft der Protokolle geringer wird; über die Tätigkeit der Arbeitsgruppen erfahren wir in der Regel nur Einiges aus den Berichten der Konzilslegaten nach Rom, aus dem *Diarium* ihres Vertrauensmannes Paleotti und spärlichen Mitteilungen in Depeschen der Konzilsbotschafter.

Obwohl die Zahl der jeweils anwesenden stimmberechtigten Konzilsväter in der Endphase des Konzils meist 200 überstieg, hielt man eisern an dem Grundsatz fest, daß sich in der Generalkongregation jeder zu jeder Vorlage mündlich äußern dürfe; erst auf den beiden Vatikanischen Konzilien hat man, durch die Vervielfachung der Teilnehmer gezwungen, das System geändert und die mündliche Intervention von vorausgehender Wortmeldung abhängig gemacht, dafür aber das Einreichen schriftlicher Änderungsvorschläge zu den Vorlagen gestattet. Dieser Übergang vom mündlichen Verfahren zum wenigstens teilweise schriftlichen kündigt sich am Schluß des Trienter Konzils bereits an. Um die Zweifel an der Zuverlässigkeit der Protokollführung Massarellis und seiner Hilfskräfte, die von den Kaiserlichen, den Franzosen und den Spaniern vorgebracht worden waren, zu entkräften, hatten schon Gonzaga und Seripando, dann auch Morone im Laufe der Innsbrucker Verhandlungen angeregt, die mündlich abgegebenen Voten bzw. Änderungsvorschläge sämtlich oder wenigstens teilweise dem Konzilssekretär einzureichen; auf diese Weise sollten vor allem die jeweiligen Mehrheitsverhältnisse in den Generalkongregationen kontrolliert werden. Im Laufe des Jahres 1563 verwies die Konzilsleitung häufiger auf diesen Weg. Als in der Generalkongregation vom 5. Januar 1563 der Bischof von Oppido, nachdem er über eine Stunde geredet hatte, mit verblüffender Naivität erklärte, das sei nur die Einleitung gewesen, wurde er vom Präsidenten aufgefordert, *a non esser più longo et a mandar il voto in scritto alli s.^{ri} segretari*.²⁴ Des öfteren wurden allzu redselige Väter von den jeweils amtierenden Präsidenten aufgefordert, ihre Voten schriftlich einzureichen.²⁵ Je größer die Zeitnot wurde, desto häufiger verfallen die Redner selbst auf diesen Ausweg. Der Kardinal von Lothringen stellt im ersten Teil seines Votums über das Ehesakrament „Annotationen“ zum Entwurf in Aussicht.²⁶ Nach ihm verweisen noch mehrere andere Väter auf ihre schriftlichen Änderungsvorschläge.²⁷ Der Bischof von Salamanca schickt, weil ‚mal dispuesto‘ und dadurch an der Teilnahme an der Generalkongregation verhindert, sein schriftliches Votum.²⁸ Dem Neuankömmling Jacopo Guidi war schon im Januar 1563 aufgefallen, daß die meisten Konzilsväter ihre Voten vom Manuskript ablasen; allerdings lieferten sie ihre Manuscripte nicht

²⁴ CT III/1, 222.

²⁵ CT III/1, 612, 12; CT IX 604, 33; 609, 9; 607, 8; 608, 8; 616, 10; 1069, 16.

²⁶ CT IX 687, 16; 695, 11.

²⁷ CT IX 737, 34; 781, 40; 782, 1. Der Bischof von Astorga hatte schon am 23. 12. 1562 vorgeschlagen, die Voten über das Residenzdekret schriftlich einzureichen und an den Papst weiterzuleiten, CT III/1, 210, 33 f.

²⁸ CT II 695.

immer ab, z. B. der Bischof von Lecce.²⁹ Anfang September 1563 sagt der Patriarch von Aquileja, er habe vorgehabt, seine Änderungsvorschläge schriftlich einzureichen, macht aber dann doch mündlich einige Bemerkungen.³⁰ Man gewinnt den Eindruck, daß sich im Herbst 1563 die Ablieferung schriftlicher Amendements eingebürgert hat. Die Spanier allerdings glaubten zu bemerken, daß manche Konzilsväter unter dem Druck der Zelantenpartei ihre mündlich vorgetragenen Voten in den schriftlich eingereichten abänderten.

Es liegt auf der Hand, daß schriftlich eingereichte Voten bzw. Änderungsvorschläge dem Konzilssekretariat erleichterten, das Material für die Umarbeitung der Vorlagen durch die zuständige Deputation aufzubereiten und sachlich aufgegliederte Summarien vorzulegen.³¹ Wenn keine eindeutigen Stellungnahmen gewisser Konzilsväter vorlagen, kam es vor, daß die Deputierten diese nachträglich befragten.³² Dadurch stieg die Arbeitslast, aber auch die Bedeutung der Deputationen; von einigen Deputationssitzungen über den ersten Teil der großen Reformvorlage besitzen wir sogar Protokolle.³³

Aus dem, was über den Gesundheitszustand Massarellis, über seine Gehilfen und über den Geschäftsgang des Konzils im Jahre 1563 gesagt wurde, ergibt sich, daß der Quellenwert und die Aussagekraft der Protokolle nachlassen, zumal da auch der Schlußband der Ehses'schen Edition (Conc. Trid. IX) aus äußeren Gründen hinter den früheren Bänden zurückbleibt. Ehses hatte nach dem Eintritt Italiens in den I. Weltkrieg Rom verlassen müssen. Das dort zurückgelassene Manuskript des Bandes wurde ihm zwar über die Schweiz nachgeschickt, er mußte jedoch den Druck fern von Rom durchführen, wodurch die Kontrolle der Texte begreiflicherweise erschwert wurde. Ganz abgesehen von diesem Notstand, ist, wie Merkle ausgeführt hat,³⁴ Kritik an seiner Bewertung der Konzilsprotokolle angebracht. Merkle hat aber auch darauf hingewiesen, daß dafür in unserer Berichtsperiode mehr und bessere Quellen zur Verfügung stehen, um die Protokolle zu ergänzen und zu kontrollieren.

An der Spitze stehen natürlich die von ihm entdeckten Ur-„Akten“ Paleottis, die er schon in seinem ersten Bericht gewürdigt und in seiner Edition (CT III/1, 233–762) mit einem umfangreichen Kommentar vorgelegt hat.³⁵

²⁹ CT IX 945, 11.

³⁰ CT III/1, 715, 21; ähnlich Verallo CT IX 801, 8; Castagna ebda 802, 40; der Bischof von Treviso ebda 823, 9.

³¹ CT IX 1031.

³² Guidi, *Diarium* I fol. 35 v.

³³ CT IX 891 ff.

³⁴ *Sebastian Merkle*. Ausgewählte Reden und Aufsätze 302 ff.

³⁵ Merkles Bericht über die Entdeckungen im Archiv Isolani und Paleottis literarischen Nachlaß: RQ 11 (1897) 333–430, auch gesondert erschienen: Rom 1897. Bis dahin lag nur die von Joseph Mendham besorgte Ausgabe der späteren Bearbeitung der „Akten“ vor: *Acta Concilii Tridentini, anno 1562 et 1563 usque in finem concilii*, Pio IV Pont. Max. et alia multa circa dictum Concilium fragmenta a Gabriele Cardinale Paleotto descripta (London 1842).

In weitem Abstand von Paleotti folgen dann die schon früher (CT II, 491–571, 635–890) von Merkle herausgegebenen Diarien des Zeremonienmeisters Lodovico de'Branchi aus Fermo (Firmanus), des Bischofs von Salamanca, Pedro González de Mendoza, und des Bischofs von Verdun, Nicolas Pseume,³⁶ endlich die im ersten Halbband des dritten Diarienbandes (1931) zusammen mit den „Acta“ Paleottis publizierten Diarien des Astolphus Servantius, Filippo Musotti und die – strenggenommen nicht als „Diarium“ zu bezeichnenden – Konzilsberichte des Bischofs von Ischia, Filippo Gherio, an Morone, deren Quellenwert näher zu bestimmen ist, weil Merkle nicht mehr dazu kam, die Einleitung zum dritten Diarienband zu vollenden.

4. Solange Morone in Rom als politischer Ratgeber Pius'IV. tätig war, wurde er außer durch seinen Neffen Girolamo Gallerato, Bischof von Sutri und Nepi, durch zwei Vertrauensleute in Trient über die Konzilsereignisse auf dem Laufenden gehalten: durch seinen Nachfolger im Bistum Modena, den ehemaligen Magister S. Palatii Egidio Foscarari und – allerdings nur vom 4. Dezember 1562 bis zum 3. Februar 1563 – durch den eben genannten Gherio. Foscarari stand bei den Legaten Gonzaga und Seripando als Theologe und als die untadelhafte Persönlichkeit, die er war, in hohem Ansehen und war infolgedessen über manches orientiert, was hinter den Kulissen vor sich ging, der großen Mehrheit der Konzilsteilnehmer jedoch unbekannt blieb;³⁷ mit Recht hat Ehses seine, im Nachlaß Morones erhaltenen Briefe im Kommentar zu den Konzilsprotokollen herangezogen, sie bedürfen jedoch der Publikation im ganzen Wortlaut.

Gherio hatte seinerzeit (1541) Kardinal Contarini auf den Regensburger Reichstag begleitet, seit 1560 war er Bischof der kleinen und armen Diözese Ischia, deren Einkünfte (nur hundert Dukaten) allerdings durch eine Pension auf das Bistum Tropea (500 Dukaten) und eine zweite Pension von 100 Dukaten auf das Bistum Fano, das sein frühverstorbenen Bruder Cosimo besessen hatte, verbessert wurden.³⁸ Gherio war humanistisch gebildet, überzeugter Anhänger der humanistischen Reformpartei und hatte sich bereits auf diplomatischen Missionen bewährt. Obwohl er schon am 16. oder 17. September in Trient eingetroffen war, beginnen die erhaltenen Berichte von ihm an Morone erst am 4. Dezember. Wie Paleotti, so hebt er aus der Masse

³⁶ Daß Pseaumes *Diarium* von „größtem Wert“ für die Kenntnis der Konzilsverhandlungen ist, wie Merkle in seinem schon zitierten Aufsatz über die Lücken in den Protokollen des Tridentinums (ausgewählte Reden und Aufsätze 303) meint, kann ich freilich nicht uneingeschränkt bestätigen.

³⁷ Vgl. meine *Geschichte des Konzils von Trient* Bd. IV 1 (1975) S. 281.

³⁸ Gherios *Relationes* in CT III/1, 191–226. Nach Eubel-van Gulik III 214 war Gherio, als er zum Bischof von Ischia ernannt wurde, clericus Pistoriensis; über seine Mission nach Spanien 1560 vgl. CT VIII 86 Anm. 1. Die Pension auf Tropea ging wohl auf Kardinal Giovanni Poggio, ehemaligen Nuntius in Deutschland zurück (Eubel-van Gulik III 320). Seit 1564 entfaltete Gherio als Bischof von Assisi eine rege Aktivität im Sinne der tridentinischen Reform, er starb Ende 1575, sein Nachfolger war Antonio Lorenzini, einst Familiar Cervinis, ebda 121. Als Tag seiner Ankunft in Trient gibt Eubel-v. Gulik III 214 Anm. 8 den 17. September 1562 an, Servantius (CT III/1, 52) wohl richtig den 16. September.

der Votanten nur die ihm wichtig oder charakteristisch erscheinenden heraus, er besitzt die Fähigkeit – in noch höherem Grade als Muzio Calini, der Erzbischof von Zara, in seinen Konzilsbriefen an Kardinal Cornaro – nicht nur Gedanken und Argumente wiederzugeben, sondern auch den Gesamteindruck, den sie hinterließen, und die Atmosphäre einzufangen, in der sich die Generalkongregationen abspielten. Offensichtlich ärgern ihn am meisten die „Predigten“ und „Deklamationen“ gewisser Konzilsväter, wie des Bischofs von Reggio/Calabria³⁹ am 12. Dezember 1562, der „eine geschlagene Stunde predigte“, des Bischofs von Isola im Königreich Neapel, des Humanisten Onorato Fascitelli, der gegen die Barone des Regno und deren Patronatsrechte loszog (*declamò*),⁴⁰ und des Bischofs von Città di Castello, der eine „lange Geschichte“ erzählte, um zu beweisen, daß die Deklaration des *Ius divinum* der Residenz schon im Dekret der Sessio VI behandelt und entschieden worden sei.⁴¹ Andererseits lobt Gherio alle diejenigen, die ihre Stellung zum Dekretentwurf in wenigen Worten zusammenfassen, wie den Bischof von Feltre, den Neffen des berühmten Kurialkanonisten Tommaso Campeggio.⁴² Als der sachliche Gegensatz zwischen den Anhängern des *Ius divinum* und den Zelanti, die es bekämpften, in persönliche Angriffe ausartete, begrüßte er es, daß der Bischof von Dôle mit französischer Eleganz einiges Öl auf die Wogen goß.⁴³ Schon früher hatte er an dem Bischof von Sagona, einem Grimaldi aus dem genueser Geschlecht, lobend anerkannt, daß er „gentilmente et bene“ sprach.⁴⁴ Dennoch hobelt der Berichterstatter mitnichten die scharfen Ecken und Kanten der Debatte ab. Geraffter und schärfer als seine Vorgänger (*più strettamente et rigorosamente di tutti gli altri*) fragte nach Gherios Bericht am 2. Januar 1563 der Bischof von Almeria, ein Anhänger des *Ius divinum*: Was würde ein weltlicher Herr sagen, wenn ein von ihm bezahlter Hausverwalter (*maestro di casa*) seinen Dienst nicht selbst verrichten würde? So aber handelt ein Bischof, der nicht residiert!⁴⁵

Zieht man die Parallelberichte zu den Protokollen heran, lautet die quellenkritische Frage: Kann man aus ihnen und den schriftlich eingereichten sog. Originalvoten erfahren, was die Konzilsväter in den Generalkongrega-

³⁹ CT III/1, 197; von „prediche“ spricht auch der Bischof von Saintonges CT III/1, 205.

⁴⁰ CT III/1, 206.

⁴¹ CT III/1, 221: *Con una longa historia cercò di provar; eine lange Geschichte erzählte auch das enfant terrible des Konzils, der Bischof von Budua, über seine Erlebnisse in Dalmatien, wo er in fünf Tagen 12 000 Gläubigen das Sakrament der Firmung gespendet haben will, CT III/1, 218. Trotzdem bemerkt Gherio: con la sua hilarità rassereno tutta la synodo.*

⁴² *Con pochissime et accomodate parole, CT III/1, 220 (4. 1. 1563) ähnlich Sebastiano Minturno: in poche parole ebda.*

⁴³ Daß es der Bischof von Dôle, nicht von Nevers war, hat Merkle CT III/1, 219 Anm. 3 nachgewiesen.

⁴⁴ CT III/1, 194.

⁴⁵ CT III/1, 217.

tionen wirklich gesagt haben? Wir versuchen, dieses quellenkritische Grundproblem an einigen Beispielen zu erläutern.

5. Am 3. Januar 1563 gab der Bischof von Nîmes sein Votum über den am 10. Dezember 1562 vorgelegten Dekretentwurf über die Residenzpflicht der Bischöfe und Pfarrer ab.⁴⁶ Bernardo del Bene war kein Franzose, er entstammte einer durch Tuchhandel großgewordenen Florentiner Familie. Unter Paul III. war er Referendar der Signatur gewesen, seit 1551 Vikar des französischen Kardinals Tournon in dessen suburbikarischer Diözese Sabina. Tournon hatte ihn mit französischen Benefizien ausgestattet (dem Archidiaconat von Cavaillon und dem von Auch) und bewirkt, daß er 1559 vom König von Frankreich für das Bistum Lodève nominiert wurde; am 13. 6. 1561 war er nach Nîmes transferiert worden, wo er offenbar keine oder nur kurze Zeit Residenz gehalten hat, wie manche andere Kardinäle und Kurienprälatten, die Bischofssitze in Frankreich und Spanien innehatten. Del Bene reichte nachträglich sein Votum vom 3. Januar 1563 dem Protokollführer Sirigo ein;⁴⁷ es lag Massarelli vor, als er das, fälschlich auf den 4. Januar datierte und in Vat. Arch. Concilio 79 fol. 275r erhaltene Protokoll redigierte. Ehes hat das ursprüngliche Protokoll Sirigos gar nicht abgedruckt. Wenn man erfahren will, was Del Bene mündlich vorgetragen hat, muß man daher auf andere Berichte zurückgreifen.

Gherio nennt in seinem Brief an Morone vom 3. Januar das Votum des Florentiners sichtlich abwertend als *predica longa et vehemente*,⁴⁸ und mit ihm stimmt der Bischof von Verdun, Nicolas Pseume, überein: *visus est concionari*. Es war nicht ungewöhnlich, daß Voten über das heikle Residenzproblem zuweilen in Predigtton verfielen.⁴⁹ Nach Gherio stellte Del Bene zwei an sich sehr berechnete Postulate auf: eine Reform der Bischofsernennung und ein Schuldbekenntnis der Bischöfe wegen der früher begangenen Unterlassungen. Der Redner bekennt sich selbst als schuldig: er habe früher mehrere Seelsorgspfünden besessen und besitze auch jetzt noch neben dem Bistum eine, sei aber bereit, sie aufzugeben. „Dann“, fährt Gherio

⁴⁶ Der Dekretentwurf vom 10. 12. 1562 CT IX 242 f. – Zur Biographie des Bernardo del Bene: *Katterbach*, *Referendarii utr. Signaturae* 95, 105, 116; *Eubel-van Gulik* III 227, 255. Über die Familie Del Bene: *R. Davidsohn*, *Geschichte von Florenz* IV/3 (Berlin 1927) 54, 184.

⁴⁷ Das schriftlich eingereichte Votum beginnt CT IX 310 Z. 10 ff: *Omissis multis auctoritatibus et rationibus a me voce et verbo dictis, adductis et deductis concludebam* ... Die spätere Abfassungszeit ergibt sich auch aus den Ausdrücken *subdebam* (310 Z. 26), *concludebam* (311 Z. 37). Wie Ehes a.a.O. 307 Anm. 4 bemerkt, hat er die Niederschrift Sirigos unterdrückt; es wäre natürlich vorzuziehen gewesen, auch sie wiederzugeben.

⁴⁸ Der Bericht Gherios CT III/1, 219 f; der des Bischofs von Verdun CT II 813. Der Bischof von Salamanca berichtet in seinem *Diarium* überhaupt nichts über Nîmes.

⁴⁹ Sogar beim Votum des Kardinals von Lothringen bemerkt Gherio, er habe al principio quasi in forma di sermone gesprochen, CT III/1, 193 Z. 18; vom Erzbischof von Reggio/Calabria sagt er, *habuit concionem per un' hora intera*, ebda 197 Z. 8, von dem Bischof von Belluno, Giulio Contarini, einem Neffen des berühmten Kardinals Gasparo Contarini: *fece un sermone*, ebda 199 Z. 14.

fort, „kam er auf das *Ius divinum* zu sprechen, das er bejahte (*teneva l'affirmativa*)“; gewisse Bücher, die es leugneten, seien ärgerniserregend und aufrührerisch. Daß er damit auf die Bücher des Dominikaners Ambrosius Catharinus anspielte, wie Merkle vermutet,⁵⁰ ist sehr wahrscheinlich, doch fällt an keiner Stelle der Name. Trotzdem erklärt Del Bene sich dagegen, das *Ius divinum* der Residenzpflicht in einem Canon zu verankern, „denn göttlichen Rechtes ist nur, was im Wort Gottes ausdrücklich enthalten ist, dem nichts hinzugefügt werden darf“. Das Gebot der Residenzpflicht ist nicht in der Schrift enthalten, ihre Vernachlässigung nicht verboten, also darf man darüber noch weniger einen Glaubenskanon formulieren als gegen unnützes Gerede (*verba otiosa*), das in der Schrift verboten ist, z. B. Komödien und ähnliche Unterhaltungen. Der ganze Streit um das *Ius divinum*, meint der Bischof von Nîmes, ist vom Teufel angezettelt, das Konzil verliert durch ihn Zeit und Ansehen, ja erweckt den Anschein, als ob es die Vernachlässigung der Residenz billige.

Paleotti greift in seinen Aufzeichnungen nur das erste Postulat Del Benes auf: daß die Bischöfe oft nicht durch die Tür, sondern *per ambitionem et sordes* ihr Amt erlangen.⁵¹ Über das Schuldbekenntnis schweigt er. Sein Interesse gilt der Stellungnahme des Bischofs zum *Ius divinum*, die er in dem wahrscheinlich authentischen Satz zusammenfaßt: Nach meiner Ansicht stände ein Beschluß des Konzils, die Residenz ist *de iure divino*, im Widerspruch mit dem *Ius divinum*.⁵² Die Begründung stimmt mit der von Gherio berichteten überein: diese Lehre ist nicht in der Offenbarung enthalten (*expressum a Deo*), kann *privatim* und in den Schulen verteidigt werden, man darf aber über sie keinen Canon verfassen. Der Kanonist Paleotti hat scharf erfaßt, worauf es dem Kanonisten Del Bene ankam: Eine auf dem *Ius divinum* beruhende *Norm* darf nicht als *Glaubenskanon* formuliert werden.

Giacomo Guidi ist insofern vollständiger als Paleotti, als er beide Postulate Del Benes erwähnt.⁵³ Ohne ein Schuldbekenntnis „wäscht man den Äthiopier weiß“; seit 500 Jahren wartet man auf eine Reform. Dennoch ist eine Deklaration des Konzils, die Residenzpflicht beruhe auf göttlichem Recht, unnütz (*nil habet in se quod prosit*); sie wäre sogar gegen das *Ius divinum* (*contra ius divinum agitur, dum ita quaeritur, ut declaretur*). Guidi bestätigt mithin den von Paleotti festgehaltenen Kernsatz. Nach ihm fuhr aber dann der Bischof fort: Die Bischöfe sollten sich bewußt sein, daß sie

⁵⁰ CT III/1, 220 Anm. 2; 529 Anm. 10.

⁵¹ CT III/1, 529.

⁵² *Puto esse contra Ius divinum statuere residentiam esse de iure divino*, CT III/1, 529 Z. 16.

⁵³ Giacomo Guidi, *Diarium* II fol. 14r. Die beiden Diarien Guidis, über die ich seinerzeit in der Röm. Quartalschrift 37 (1929) 440–448 berichtet habe, sind jetzt im Staatsarchiv Florenz deponiert und werden von Josef Steinrück in CT III/2 herausgegeben werden. Der Herausgeber hat mir freundlicherweise seine Transkription zur Verfügung gestellt.

durch göttliches Recht zur Residenz verpflichtet sind (*de iure divino residendum sibi esse sciant*) – auch ohne Konzilskanon.

Vergleicht man die drei Berichte miteinander, so wird der Gedankengang des mündlich vorgetragenen Votums deutlich: Für ihn ist das Hauptproblem die bessere Auswahl der Bischöfe; um sich von der unrühmlichen Vergangenheit abzusetzen, ist ein Schuldbekenntnis der Bischöfe notwendig; die Bischöfe sind kraft göttlichen Rechtes zur Residenz verpflichtet, doch darf das Konzil keinen Kanon darüber erlassen.

Mit diesen drei Ohrenzeugen-Berichten vergleichen wir jetzt das schriftliche Votum. Es erweitert nicht, wie sonst häufig schriftlich ausgearbeitete Voten, den Zitatenschatz (*omissis multis auctoritatibus*), setzt aber manche neue Akzente: Die von Del Bene geforderte „Buße“ wird als ein öffentliches Schuldbekenntnis der Bischöfe hinsichtlich der Vergangenheit wie der Gegenwart präzisiert,⁵⁴ hingegen wird das persönliche Schuldbekenntnis des Bischofs allgemein gehalten, ja entwertet, wenn er darauf pocht, er habe in Rom nicht von seinen Einkünften aus Kurialämtern gelebt, sondern von anderen Einkünften (*meis sumptibus*), wobei man an sein Privatvermögen, doch wohl auch an die Erträge französischer Benefizien denken kann.⁵⁵

Das theoretische Bekenntnis zum *Ius divinum* wird nicht widerrufen: es ist eine *opinio vera vel saltem tutior et aequior*, dennoch *aperte colligitur residentiam non esse proprie de iure divino*. Im Vergleich mit dem von Paleotti berichteten Satz wird der Akzent jetzt anders gesetzt; in der theologischen Begründung, warum das *Ius divinum* nicht definibel ist, heißt es, daß definibel nur eine Lehre ist, deren Gegensatz eine Häresie darstellt.⁵⁶ Damit schließt sich Del Bene der Ansicht des Bischofs von Verdun gegen den von Amiens an.⁵⁷ Er bringt dafür jetzt neue Argumente bei, die sich gegen Einwände richten, die man anscheinend gegen seine Ansicht vorgebracht hat. Das *homousios* des Konzils von Nicaea und die vom Trienter Konzil unter Julius III. (*Sessio XIV can. 6 u. 7*) als Glaubensartikel definierte spezielle Beicht sind zwar nicht in der Schrift enthalten, mußten aber definiert werden, weil die Häretiker diese Wahrheiten leugneten; allerdings ist zu be-

⁵⁴ CT IX 310 Z. 37: *in decreto ipsius principio palam et publice fateremur iniquitates nostras et parentum nostrorum*, auch Pseume spricht von einer *poenitentia publica*, CT II 813 Z. 7.

⁵⁵ Nach Gherio begann der Bischof von Nîmes *a confessar gli errori suoi, et tra gli altri che haveva havuto piu beneficii curati et ne haveva anco uno*, CT III/1, 219 Z. 46; im schriftlichen Votum heißt es: *necque meipsum excipio, quando ingenue fateor et scio, me non prorsus immundum [oder immunem?] esse a communi labe et contagionibus communibus*, CT IX 311, 3 f. Die Stelle über die Einkünfte ebda Z. 8 ff.

⁵⁶ CT IX 311 Z. 41: *multae enim sunt piae opiniones, quas licet privatim et publice etiam interdum proponere et defendere, non tamen definire vel statuere tamquam articulum fidei, praesertim quando contraria opinio non est haeretica, et ubi non habemus Dei verbum expressum et Scripturae loca manifesta*. Den Ausdruck *ex expresso Dei verbo* hatte vor ihm schon der Bischof von Verdun gebraucht, ebda 202, 34.

⁵⁷ Über das Votum des Bischofs von Amiens berichtet Gherio CT III/1, 208.

merken, daß der Konzilsbeschluß über die spezielle Beicht noch nicht publiziert und approbiert ist, so daß er durch das Konzil noch geändert werden könnte.

Die Ablehnung einer konziliaren Deklaration über das *Ius divinum* der Residenzpflicht ist im schriftlichen Votum unstreitig kategorischer als im mündlichen. Gewissermaßen zum Ausgleich verschärft Del Bene das im Dekret der Sessio VI enthaltene Residenzgebot, indem er dem Bischof nur eine Abwesenheit von drei Wochen im Jahr gestatten will, und beruft sich auf die inzwischen abgegebenen Voten des Kardinals von Lothringen und des Erzbischofs von Sens sowie auf die Kurialkanonisten Agustin und Boncompagni,⁵⁸ die doch keineswegs miteinander übereinstimmen. Eklatanter ist ein anderer Widerspruch. Nach Guidi hatte Del Bene sich dagegen ausgesprochen, daß die weltlichen Fürsten nachlässige Bischöfe zur Verantwortung ziehen; im schriftlichen Votum macht er den für Frankreich naheliegenden aber bedenkliehen Vorschlag, daß die weltlichen Gewalten (*principes* bzw. die von ihnen gestellten *praesides provinciarum* und *procuratores*) die Einhaltung der Residenz überwachen und gegen Übertreter bei *kirchlichen* Gerichten Anklage erheben.⁵⁹ Auch jetzt scheut Del Bene davor zurück, den französischen Parlamenten die Kompetenz für eine Strafverfolgung zuzubilligen, dennoch überläßt er weltlichen Gewalten ein Aufsichtsrecht und eine strafrechtliche Initiative.

Aufgrund des schriftlichen Votums hat Massarelli das jetzt vorliegende Protokoll revidiert. Es unterstreicht die Ablehnung der Deklaration des *Ius divinum* (*nullatenus*), diese wäre die Definition eines Glaubensartikels. Das Beispiel von der Privatbeicht läßt Massarelli begreiflicherweise beiseite, obwohl auf die Notwendigkeit der päpstlichen Approbation hingewiesen war. Der Konzilssekretär verändert auch die Reihenfolge: die Verbesserung der Bischofsernennung, die im mündlichen Vortrag an der Spitze stand, wird an das Ende gesetzt.

Man darf das nachträglich eingereichte schriftliche Votum des Bischofs von Nîmes nicht als eine Verfälschung der mündlich vorgetragenen Ansichten bezeichnen, doch bleibt bestehen, daß er diese stellenweise retuschiert, wenigstens in einem, politisch relevanten Punkt sie geändert hat. Durch das schriftlich eingereichte Votum gab Del Bene seiner Intervention die Gestalt, die aktenkundig werden sollte. Dieses Motiv ist auch bei manchen anderen, dem Konzilssekretariat eingereichten Voten zu unterstellen; der Vorwurf der Spanier, manche Bischöfe änderten nachträglich in ihren schriftlich eingereichten Voten ihre mündliche Stellungnahme, ist nicht aus der Luft gegriffen.

⁵⁸ CT IX 311 Z. 32 ff.

⁵⁹ Nach Guidi hat Nîmes gesagt: *Principes layci episcopos non bonos tamquam scopus ad sagitam accusationibus non insequantur*; im Votum heißt es: *rogandi sunt principes, ut moneant suos praesides provinciarum et praesertim suos procuratores, invigilare habeant, et quatenus alii non sint accusatores, ipsimet coram ecclesiasticis iudicibus accusent*, CT IX 311 Z. 25 ff. Damit wird auf das Devolutionsrecht angespielt.

Für etwaige Änderungen kommen jedoch auch andere Motive in Betracht. Der Bischof von Fünfkirchen, Draskovich, schickt sein Votum über das Residenzdekret vom 30. Dezember 1562 an den Kaiser, um etwaigen Mißdeutungen zuvorzukommen.⁶⁰ Ein Vergleich mit dem Bericht Gherios bestätigt, daß es dem mündlichen Vortrag im großen und ganzen entsprach, doch ersetzt auch Draskovich den im mündlichen Vortrag sicher wirkungsvollen Hinweis auf das Herrenwort „Pasce“ an Petrus durch ein Zitat aus den Pastoralbriefen und fügt neu ein Hinweisse auf Augustinus und Calvin. Wieder anders war das Motiv Giacomo Guidis, als er die in seinem *Diarium II* enthaltenen Voten für eine, von ihm geplante Publikation der „Akten“ des Konzils bearbeitete. Steinruck kommt bei der Untersuchung zu dem Ergebnis, daß er den ursprünglichen Text durch Zitate aus dem *Corpus Iuris canonici*, den Konziliensammlungen und den Kirchenvätern und durch Beiziehung von Literatur, z. B. Castros Werk *Adversus omnes haereses*, schließlich auch stilistisch verändert hat, daß aber letztenendes der Unterschied „nicht zu groß angeschlagen werden darf.“⁶¹

⁶⁰ Das Votum des Bischofs von Fünfkirchen CT IX 297–302, dazu der Auszug aus dem Begleitbrief 297 Anm. 2. Das Pasce CT III/1, 216 wird ersetzt durch 2 Tim. 1, 6 mit der Exegese des Hieronymus CT IX 301, 25 ff.

⁶¹ J. Steinruck, Der Beitrag des Bischofs Jacopo Guidi aus Volterra zu den Beratungen der Dritten Periode des Konzils von Trient 1562/63: *Reformata reformanda*. Festgabe Hubert Jedin, hgb. v. E. Iserloh und K. Repgen (Münster 1965) I 657–689; die angezogene Stelle 666.

Die Entstehung der reformierten Zionsgemeinde in Ronsdorf und die Stellung der Obrigkeiten dazu

Von Günther van Norden

Im Jahre 1750 – kaum zehn Jahre nach der Gründung der reformierten Gemeinde zu Ronsdorf – berichtete eine offizielle Kommission der Bergischen Synode über die Entstehung und Entwicklung eben dieser Gemeinde: „Wahrhafte species facti, betreffend die Gemeinde zu Ronsdorff, Von ihrer fundation an, bis aufs jetzt laufende 1750ste Jahr“.¹ Der Bericht ist unterzeichnet von Johann Hermann Ovinus/Cronenberg, Johann Caspar Rübel/Wald – zu der Zeit Assessor der Generalsynode –, Johann Olpe/Sonnborn – Inspektor der Classis Elberfeld – und Johann Ghym/Mettmann. Die vier Pastoren waren mit der Ronsdorfer Sache besonders vertraut: Ovinus, da er zur Zeit der Gründung der Gemeinde Inspektor der Elberfelder Classis gewesen war und den ersten Prediger, Daniel Schleyermacher, in sein Ronsdorfer Amt eingeführt hatte, Rübel und Olpe aufgrund ihrer langjährigen kirchenamtlichen Funktionen in der General- und Bergischen Synode und Ghym aus persönlicher Kenntniss.²

Der Bericht ist bisher in der kirchengeschichtlichen Forschung unbeachtet

¹ Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf, Acta Ronsdorfiana 1741–1751 I, A I IV b 29.

² Rübel war 1743 Delegierter der 41. Generalsynode und wurde hier zum 1. Scriba gewählt. Als solcher wurde er beauftragt, zusammen mit den Moderatoren der Bergischen Synode in Solingen und Ronsdorf Untersuchungen darüber durchzuführen, ob in diesen Gemeinden „der Lehrpunct von der ewigen Gnadenwahl und darauf gegründeten Versicherung der Seeligkeit“, wie es gerüchteweise verlautete, mit „unvorsichtigen, harten und limitirten Expressionen auf öffentlicher Canzel vorgetragen“ worden sei (Generalsynodalbuch, Die Akten der Generalsynoden von Jülich, Kleve, Berg und Mark 1610–1793, 1. Teil: Die Akten der Generalsynoden von 1610–1755, Abt. 2: 1701–1755, in Gemeinschaft mit Dr. theol. *Waldemar Humburg* bearbeitet von D. Lic. *Albert Rosenkranz*, Düsseldorf 1970, S. 225). Er wurde gleichfalls beauftragt, sich in den Lehrstreit mit dem Solinger Pfarrer Petrus Wülfing einzuschalten, der in seiner Predigtsammlung „Hirtenstab“ „unschriftmäßige“ Auffassungen vertreten hätte (ebd., S. 231). Auf der 42. Generalsynode 1746 erstattete Rübel Bericht über den inzwischen nach Ronsdorf berufenen Pastor Wülfing (ebd., S. 248 ff.). An der 43. Generalsynode 1749 nahmen Rübel als Präses und Olpe als Assessor der Bergischen Synode teil. Auf dieser Synode wurde die Ronsdorfsche Sache ausführlich behandelt.

Ghym hat sich nach der Vertreibung Schleyermachers aus Ronsdorf 1749 neben Rudenhaus und sieben weiteren Persönlichkeiten um die vakante Pfarrstelle beworben. Von da her kann angenommen werden, daß er die Ronsdorfer Verhältnisse kannte (Protokoll der außerordentlichen Sitzung des Konsistoriums vom 30. Juni 1749, § 4, in: Consistorialprotokollbuch, Archiv der evangelisch-reformierten Gemeinde Wuppertal-Ronsdorf, A 1, 5).

geblieben im Unterschied zu den im gleichen Jahr publizierten sensationellen Darstellungen der Ronsdorfer Vorgänge: gemeint ist hier einmal die „Apologie und kurzbüändige Deduktion von Daniel Schleyermacher, evangelisch-reformirten Prediger, dienend zu einer gründlichen Vertheidigung seiner Person, Ehre, guten Nahmens und Fam, gegen die schöne Lästereien einer boshaften und erketzzerischen Rotte, die ihn um der Wahrheit willen, und weil er sich ihrer Ketzerei widersetzet, aufs greulichste verleumdet und aufs Blut verfolgt. Aufgetragen und übergeben an alle unpartheische, Wahrheit und Justiz liebende Christen zum Triumph der Wahrheit über die Lügen“³ und zum anderen das ebenfalls 1750 erschienene anonyme „Sendschreiben aus C. an einen vornehmen Gottesgelehrten der protestirenden Kirche in B., worinnen die Abscheulichkeiten der Ronsdorfer Ketzerei aus Urkunden historisch vorgetragen und aus der heiligen Schrift und gesunden Vernunft gründlich widerlegt wird“.⁴ Schleyermachers Apologie und die 1751 publizierte Schrift von Johann Werner Knevels „Geheimniß der Bosheit der Ellerianischen Sekte zu Ronsdorf im Herzogthum Berg, worinnen derselben Irrthümer, Ursprung, Wachsthum und Verfall entdeckt werden. Nebst zweien Responsis theologicis von Marburg und Herborn wegen Zauberei, der Apologie des Verfassers und einigen Protokollen“⁵ haben die kirchengeschichtliche Forschung lange Zeit einseitig geprägt. Die Linie zieht sich über J. A. Engels⁶ und F. W. Krug⁷ bis zu Max

³ Arnheim bei Nikolaus Vorster 1750.

⁴ Frankfurt und Leipzig 1750. Goebel vermutet hinter dem Anonymus „Praeses Lepper in Cöln-Mülheim“ (*Max Goebel*, Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche, Bd. 3: Die niederrheinische reformirte Kirche und der Separatismus in Wittgenstein und am Niederrhein im 18. Jahrhundert, Coblenz in Commission bei Karl Bädeker 1860, S. 457). Lepper war 1750 Präses der Bergischen Synode und als solcher beauftragt, die Ronsdorfer Ereignisse von 1749/50 der preußischen Regierung in Cleve und Berlin vorzutragen (Wahrhaftige species facti, aaO. (s. Anm. 1)). Es ist nicht anzunehmen, daß dieser Mann zur gleichen Zeit ein anonymes Hetzschreiben verfaßt haben sollte.

⁵ Marburg bei Philipp Müller 1751.

Goebel vermutet, daß Knevels auch der Verfasser der anonymen Schrift „Das entdeckte, und Von allen seinen geheimnüssen Entblößte Ronsdorffer, oder Zionitisches Heylighthum, worinnen der welt bloß gestellet wird, ihre ankunft, und fortgang biß auf Jetzige Zeit des Jahrs 1746“ gewesen sei (Goebel, aaO., S. 545) mit der Begründung, er sei nach 1744, als seine „Hoffnung, zweiter Pfarrer in Ronsdorf zu werden, gescheitert war“, ein „Gegner Ellers und Wülffings“ geworden. Diese Begründung ist unrichtig. Knevels war am 5. Juni 1749 einer der 25 Ronsdorfer Delegierten, die die Absetzung Schleyermachers im Wülffingschen Sinne betrieben und am 30. Juni 1749 Pastor Rudenhaus zum zweiten Pfarrer der reformierten Gemeinde wählten. Seine Gegnerschaft zu Wülffing und den „Zioniten“ entdeckte er erst zwischen dem 30. Juni und dem 31. August 1749, als er von dem Consistorium ein Kirchenzeugnis verlangte. Diese Tatsachen gehen aus dem von der Forschung bisher unbeachtet gebliebenen Protokollbuch des Konsistoriums der reformierten Gemeinde Ronsdorf hervor (Protokoll der außerordentlichen Sitzung des Konsistoriums vom 30. Juni 1749, § 2, und der ordentlichen Sitzung vom 31. 8. 1749, § 7, in: Consistorialprotokollbuch, Gemeindearchiv A 1, 5).

⁶ J. A. Engels, Versuch einer Geschichte der religiösen Schwärmerei im ehemaligen Herzogthum Berg, Schwelm bei Moritz Scherz 1826.

Goebel,⁸ der zwar selbst erklärt, daß Knevels Schrift „immer mit Vorsicht und Einsicht“ benutzt werden müsse, sie jedoch trotzdem „für im Wesentlichen genau und wahr“ hält⁹ und sich weithin auf sie stützt. Goebel ist seinerseits wieder Vorbild der neueren Kirchengeschichtsschreibung geworden: Hashagen¹⁰ und zuletzt Mülhaupt¹¹ berufen sich auf ihn, wobei Mülhaupt sogar so weit geht, Goebel eine „allzu freundliche Beurteilung der Ellermaner“ vorzuwerfen.¹² Diese Sicht hat auch Eingang in die Wuppertaler Stadtgeschichtsschreibung gefunden.¹³ Dies ist um so erstaunlicher, als gerade die „profane“ Stadtgeschichtsschreibung zuerst den ideologischen Bannfluch zu zerbrechen versuchte, der auf den Ronsdorfer Zioniten lag: Genau hundert Jahre nach Schleyermachers Apologie, die das Bild Ronsdorfs (bis heute) negativ geprägt hat, erschien im Jahre 1850 die „Geschichte der Stadt Ronsdorf, ein Beitrag zur bergischen Landes- und Kirchengeschichte“,¹⁴ verfaßt von dem ehemaligen katholischen Pfarrer von Ronsdorf, Wilhelm Wolff. Wie der frühere lutherische Pastor in Ronsdorf, Friedrich Strauß,¹⁵ so ging auch Wolff nicht von einem negativen Vorurteil aus – er war ebenfalls nicht betroffen von dem jahrhundertalten Streit der Ronsdorfer Reformierten.

⁷ Friedrich Wilhelm Krug, Kritische Geschichte der protestantisch-religiösen Schwärmerei, Sectirerei und der gesammten un- und widerkirchlichen Neuerungen im Großherzogthum Berg, besonders im Wupperthale, Elberfeld bei R. L. Friderichs 1851.

⁸ s. Anm. 4.

⁹ Goebel, aaO., S. 457 f.

¹⁰ Justus Hashagen, Der rheinische Protestantismus und die Entwicklung der rheinischen Kultur, Essen 1924.

„Im neuen Jahrhundert wurde dann noch schärferer separatistisch-schwärmerischer Same von Ernst Christof Hochmann v. Hohenau ausgestreut, der 1705 und 1709/10 am Niederrhein weilte. Bei den Ronsdorfern steigerte sich dann alles im nächsten Menschenalter zum religiösen Wahnsinn“ (S. 159). Hashagen hat aber schon damals diese Aussage abgemildert durch einen Hinweis auf Friedrich Strauß, der günstiger urtheile. Er bezieht sich hier auf die Erinnerungen des ehemaligen lutherischen Pastors zu Ronsdorf: „Abend-Glocken-Töne“ 1868. Strauß war von 1809–1814 Pastor in Ronsdorf, dann in Elberfeld, ab 1822 Domprediger und Professor der Theologie in Berlin.

In der 1958 erschienenen Bergischen Geschichte, in der Hashagen das Kapitel „Politische und Religionsgeschichte des Bergischen Landes“ behandelte, hat sich seine Sicht der Ronsdorfer wesentlich geändert.

¹¹ Erwin Mülhaupt, Rheinische Kirchengeschichte. Von den Anfängen bis 1945, Düsseldorf 1970.

¹² ebd., S. 235.

¹³ Wolfgang Schwarze, Das historische Wuppertal mit einer Städtegeschichte von Gerhart Werner, Wuppertal 2. Aufl. 1970. – Auch die jüngste Ausgabe der Brockhaus Enzyklopädie besitzt in dem Artikel „Ronsdorfer Sekte“ diesen Erkenntnisstand (16. Bd., F. A. Brockhaus V. Wiesbaden 1973, S. 114). Vgl. ebenso: Merian-report, in: Merian: Bergisches Land, 28. Jg., H. 8 (August 1975), S. 68 f.

Auf die Trivalliteratur kann hier nicht eingegangen werden, obwohl ein Buch wie das von Heinz vom Hagen (d. i. Hans Hottenrott), Der Prophet von Ronsdorf. Historischer Roman, Staßfurt, Buchdruckerei Hans Hottenrott, o. J. (1920), die Meinung über die Ellermaner in der Bevölkerung sicher stark beeinflusst hat.

¹⁴ Mülheim/Ruhr, Druck und Verlag F. H. Nieten 1850.

¹⁵ vgl. Anm. 10.

Ihm gelang eine nüchterne Darstellung der Ereignisse, zum ersten Mal auch der politischen Hintergründe. Aber diese Schrift fand keinen Eingang in die wissenschaftliche Diskussion. Goebel erwähnt und lobt sie zwar,¹⁶ aber er ignoriert sie. Noch einmal vergingen hundert Jahre, bis sich schließlich eine neue Sicht der Ronsdorfer Ereignisse – neben der herkömmlichen¹⁷ – durchsetzen konnte: im Kirchenkampf des „dritten“ Reiches war es Hermann Klugkist Hesse, der in einem Festvortrag zur 200-Jahr-Feier 1941 die Gemeindegründung als einen Ausdruck prophetischer Kraft gegenüber einer erstarrten Kirche deutete.¹⁸ Auch die Aufsätze des langjährigen Gemeindepfarrers Johannes Kaiser zeigen eine ähnliche Auffassung.¹⁹ Sie ist dann in die vorsichtig – sachliche Darstellung der rheinischen Kirchengeschichte von Albert Rosenkranz eingegangen.²⁰ In der landesgeschichtlichen Forschung überwiegen heute die Aussagen, die die Ronsdorfer Ereignisse nüchtern vor dem Hintergrund der politischen, ökonomischen und religiösen Strukturen des 18. Jahrhunderts beurteilen.²¹

II.

Der o.g. Bericht der offiziellen Kommission der Bergischen Synode aus dem Jahre 1750 erzählt mit dünnen Worten die Gründung der Gemeinde:

„Vor mehr als 20 Jahren haben sich in der reformirten Gemeinde zu Elberfeld einige Menschen unter Anführung des Elias Eller und Anna Vom Büchel zusammen gethan, und daher auch nachgehends unter dem Volk den Nahmen der Ellermanischen Societät empfangen.

Auf diese Gesellschaft ist ein Verdacht kommen, ob seye dieselbe nicht recht-sinnig in der Lehre: dannenhero auch Synodus generalis in ao 1737 zu Duisburg Inspectoren Classis Elberf. commitiret, welcher diese Sache untersuchen sollte.

Diese Untersuchung ist, besonders respu derer in dieser Gesellschaft zwar üblichen, aber in der reformirten Kirche ungebräuchlichen agaparon, damals zwar angefangen, aber in folgenden Zeiten nicht ausgeföhret worden.

Indessen sind die Anhänger dieser Societät auf den Gedanken kommen, daß Sie Von Elberfeld an einen benachbahrten, und Von dort eine stunde entlege-

¹⁶ Goebel, aaO., S. 459, Anm. 5.

¹⁷ vgl. Anm. 11.

¹⁸ als Aufsatz erschienen 1956: Die Ronsdorfer Gemeindegründung und das Wort Gottes, eine klarstellende Untersuchung, hrsg. von Klaus Goebel, in: Der Weg, Synodalausgabe Elberfeld-Barmen, Jg. 11, Nr. 26, 27, 28, 30.

¹⁹ Johannes Kaiser, Die Anfänge der Gemeinde und die Stadtgründung Ronsdorfs, Wuppertal o. J. – ders., Der Einfluß des Staates bei der Gründung von Gemeinde und Stadt Ronsdorf, in: Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes, 19. Jg. 1970, S. 115–120. – ders., Der Streit zwischen Daniel Schleyermacher und Elias Eller, ebd. 20./21. Jg. 1971/72, S. 262 ff.

²⁰ Albert Rosenkranz, Das evangelische Rheinland, Bd. 1: Die Gemeinden (= Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte, Nr. 3), Düsseldorf 1956. – ders., Abriß einer Geschichte der evangelischen Kirche im Rheinland (= Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte, Nr. 9), Düsseldorf 1960.

²¹ Justus Hasbagen/Karl J. Narr/Wilhelm Rees/Edmund Strutz, Bergische Geschichte, Remscheid-Lennep 1958. – Edmund Strutz, Elias Eller – Stadtgründer von Ronsdorf, in: Wuppertaler Biographien, 2. Folge, Wuppertal 1960.

nen Ort, Ronstorff genannt, Amts Beyenburg, wegziehen, und daselbst Häuser Bauen wollten.

Sobald diese geschehen, Ziehen einige Kauffleüte aus Elberfeld mit Weib und Kindern dorthin; unter anderen Elias Eller, Abraham Eller, Joh. Caspar Boßelmann und mehr andere. Daselbst Wohnende wollen sich auch allda eine Gemeine pflantzen, und ihren eigenen Gottesdienst haben. Zu welchem Ende sie auch auf allergste intercession Ihro Königl. Preußische Majestät sub dato Berlin d 7 d Martii 1741 Von Ihro Churfürstl. Durchlht Zu Pfaltz unterm 23 st 8bris 1741 ein ggstes Conceßions-patent ausgewirket.“²²

Innerhalb der reformierten Gemeinde Elberfeld hat sich eine Gruppe von Menschen zu einem Konventikel um Elias Eller und Anna vom Büchel zusammengeschlossen. Die Namen dieser „Versiegelten“ sind zum Teil aus einem Verzeichnis bekannt, dem Index obsignatorum, das als ein Teil der legendären Hirtentasche angesehen wird,²³ in dem die „Einsprüche“ Gottes in Anna vom Büchel, dh. ihre Aussprüche verzeichnet gewesen sein sollen. Während das Original und die vollständigen Abschriften der Hirtentasche verschwunden sind, existieren Blätter des Index in nicht geordneter Form, die z. T. von Schleyermacher beschrieben sind.²⁴ Aus diesem Verzeichnis ergibt sich, daß auch Schleyermacher, der zweite Prediger der Elberfelder Gemeinde, dem Konventikel angehörte, und zwar zusammen mit seiner Frau seit dem 11. September 1732. Sie erhielten mit ihrer Versiegelung – wie die anderen – als Zeichen der Wiedergeburt neue Namen: Jedidia und Hanna.²⁵

Neben Schleyermacher fanden noch drei weitere bedeutende Prediger ihrer Zeit den Weg zur Ellerianischen Sozietät. Es heißt in dem Index:

„1730 den 15 Aug gott zu Z. M. gesagt habe dir prediger Jansen, weil du Z. M. und ihn gezeugt als ein geistl saame oder Sohn für ewig geschenkt... und soll als ein Erstgebohrener Sohn erzogen werden, Ich will ihm geben den Schlüssel der weißheit und des Verstandes... daß er als zugeordneter und erster diener dießer neuen gründung herrlichen Reichs Jesu in dießem Hauße meinem Volck dießen Tisch mit zu bereiten und aus alten und neuen testament dießes geheymnüz aufschließen soll und soll durch dieße bekandmachung gleich philippus dem Kämmerer aus Candaces gethan mit demselben fröhl nacher hauß reißen

²² s. Anm. 1.

²³ vgl. Goebel, aaO., S. 468, Anm. 2.

²⁴ Dies läßt sich erstens aus einem Schriftvergleich feststellen, z. B. mit den Acta Consistoriales; zweitens aus dem Text des Index selbst; es heißt hier:

„1734 den 7 Decbr: So spricht der Herr, so war der Herr lebet, ich habe kein gefallen am tode des Sünders sondern daß er sich bekehre und lebe, diß saget Jedidia da geth sein alten Vatter ahn.

1737 als mein Vatter (nunnmehro 70 jahr alt) mich eben besuchte, julius 13 Wünschet dem alten Schleyermacher glück in seinen alten tagen... (Index obsignatorum, Pars I und II Namentliches Verzeichniß der einzelnen ältesten Mitglieder der Ellerschen Societät in Elberfeld der der Z(ions) M(utter) und Z(ions) V(ater) Geschenkten. Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf, Acta Ronsdorfiana: Allerlei besonders wichtige Ronsdorfiana, A I IV b 33.

²⁵ Index obsignatorum ab Anno 1732 et Sequentibus, Archiv d. Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf, Acta Ronsdorfiana: Allerlei besonders wichtige Ronsdorfiana, A I IV b 33. Die wie oben bezeichneten Blätter sind in einem anderen Heft gebunden als die in Anm. 24 genannten Blätter des Index.

welches auch geschehen dan er Von hertzen fröhl gott dankende Anna gleich fur seine Z. M. auf und angenommen . . . Diß ist der dritte Bluthzeüge Von Vasti“²⁶

Sieben Jahre später wurde Prediger Wülffing gewonnen:

„1737 den 20 Febr: Was prediger Wülffing angeht Ich will ihm die Schlüssel des Himmel Reichs geben wan derselbe liecht, Verstand und begriff bekomt so wird er ein streiter für die warheit seyn.

21 d^o: Was Wülffing angeht ist freüdig seine straffe gereißet wan er liecht und begriff bekomt dan wird er wahrlich ein streiter seyn für die warheit.

den 22 Maji: Was den Wülffing angeth den will ich aus Zion seegen.

Was Wülffing angeth soll mir ein auserwehlter zeüge seyn und sein nahme soll Ruffum seyn.“²⁷

23 d^o: Was den Wülffing angeth gewonnen gewonnen dessen seele soll mit eingebunden werden ins Bündlein der lebendigen und gehören unter die Versiegelte Schaar“²⁸

1738/39 folgte Prediger Rudenhaus:

„1738 den 5 novbr Was Rudenhaus angeth ich werde ihn samt seinem weiblein einbinden in das band der ewigkeit ja mit gehören zu der rechten schaar die im Himmel angeschrieben sind da Von wird er Kraft und leben Verspüren, nun saget ihnen dienet dem Herrn mit demüthigem hertzen und gottseeligem leben und wandell preysset gott mit eürem leib und geist zeigt der welt wem ihr angehörig seyd.

1739 den 4 ten Aug Was Rodenhaus anbelangt wird sagen können heute ist meinem Hauße heyl wiederfahren Von dem Kleinsten biß auf das größeste.

den 5 d^o: Ich werde den täuffling ansehen mit der besonderen gnade die besser ist als dießes leben, er heißet schon würcklich Elias ein nahme Von mir gegeben, was das größeste betrifft wird mit gleich lautender gnade gekrönet werden.“²⁹

Wichtig war auch für die spätere Entwicklung der Gemeinde, daß die drei Stiefsöhne Ellers, Johannes, Jacob und Arnold Bolckhaus, dem Konventikel beitraten. Sie sollten ein paar Jahre später aufgrund ihres ökonomischen und politischen Einflusses eine wesentliche Rolle bei der Gründung und Entwicklung der Ronsdorfer Gemeinde spielen. Die Gewinnung Jacobs wird im Index folgendermaßen beschrieben:

„1730 den 9 febr auf befehl gottes nacher Cöllen um schleüig hirhin zu kommen schreiben müssen

den 11 dießes morgens um 10 uhr hatt unß gott besonders Anna nach Vielem ringen, bähnen u Kämpfen Jacobus . . . als ein geistl Sohn gebährend für ewig

²⁶ Index obsignatorum, Pars I und II (vgl. Anm. 24).

Mit Vasti ist die am 11. 8. 1733 verstorbene erste Ehefrau Ellers, Catharina, geborene Jansen, verwitwete Bolckhaus, gemeint als Hinweis auf die Gemahlin des Ahasveros (Xerxes), der sie verstieß und durch Esther ersetzte, Esth. 1, 9 ff. Elias Eller hatte sich von Catharina wegen ihrer Geisteskrankheit scheiden lassen und danach, am 26. 1. 1733, Anna vom Büchel geheiratet. Prediger Jansen ist nach den beiden Brüdern Bolckhaus als Neffe Catharinas der dritte Blutsverwandte Vastis, der der neuen Gemeinde Zions in Elberfeld „geschenkt“ wird.

²⁷ Goebel, aaO., S. 483, teilt den neuen Namen Zadok für Wülffing ohne Beleg mit.

²⁸ Index obsignatorum, Pars I und II.

²⁹ ebd.

geschenkt . . . , gleichwie gott auf unser gebäth prediger Schleyermacher für dieße gemeine unß geschenkt . . .

gott sagte wohl noch 10 mahl Jacobus, Jacobus wirst du in meinen wegen wandeln u meiner guth warten ingleichen deiner geschenkten Eltern guthem rath folgen, sollen dich die Flüche deiner geweßenen fleischlichen Mutter nicht Zeit und ewig treffen.

den 15 ten sobald Jacobus von Cöllen ankommen, ehe wir was gekostet u beVor wir ihm den gantzen stand Volkommen erzehlet hatt er gleichwie gott Von ihm Verheissen hatte Anna Von Hertzen wie gott zeüget willig und mit Vollem munde als seine geist gebährende Mutter angenommen sie auch gleich in anwesenheit oder beyseyn 7 wissenden Vom Stande Mutter genandt Anna ihn auch als ein geistl erbäthenen Sohn auf u angenommen. Über dieße reine abschneidung . . . dießer zwey Jacobus Von bößer wurzel seiner geweßenen ingleichen Johan als zwillig fleischlichen Mutter . . . haben wir auf Zulaßung doch nicht befehl gottes drey tage purim oder Freudenfeste in Essen und trincken u gott fröhl drüber gedandkt mit wissenden in 3 häußern, in Clemens und unßerm und Eltern Hauße, Jedem Einen tag gehalten³⁰.

Auf diese Weise – durch die Einsprüche Annas, Bekehrung, Namensgebung, Feiern – gewann die Sozietät ihre Mitglieder; alle gehörten „mit unter die Zahl der 144 000 Versiegelten“.³¹

Der Vorgang war an sich nicht ungewöhnlich. Daß Anna vom Büchel Inspirationen hatte, war denen, die es erlebten, ein Wunder Gottes; aber Gott tat solche Wunder der direkten Offenbarung seines Willens und seines künftigen Tuns an manchen Stellen. Die Geschichte des Pietismus im 18. Jahrhundert weiß davon zu berichten. Daß es Bekehrungen gab, mit Zeit und Stunde datiert, war ebenfalls nicht ungewöhnlich. Eine ganze Literaturgattung entstand damals mit der genauen tagebuchartigen Beschreibung geistlicher Erfahrungen. Die distanziert beobachtenden Zeitgenossen haben dies auch nüchtern geschildert. Davon zeugt der Bericht des Klevischen Kriegs- und Domänenrates Müntz an König Friedrich Wilhelm I. von Preußen aus dem Jahre 1740 über Elberfeld:

„In dieser Gemeinde hat sich ohnlangst eine Separation hervor gethan, welche sich Sionskinder nennen. Sie halten sich bei der reformirten Kirche, lassen ihre Kinder daselbst taufen und communiciren mit ihnen. Sie haben à la tete eine Kaufmannsfrau, welche sie Sionsmutter nennen. Dieselbe fangen an, sich aus der Stadt zu retiriren und auf dem platten Lande Häuser zu bauen; ihr Hauptfundament ist, sich hier die ewige Seeligkeit gewiss zu machen. Die evangelische Prediger Schleyermacher zu Elverfeld, Wülffing zu Düsseldorf, Rodenhaus zu

³⁰ ebd. – Johannes Boldkhaus war bereits am 22. Januar 1730 der Zionsmutter geschenkt worden. – Clemens Haus ist das Engelbert Werths, der einer der ersten Bekehrten war (seit 27. 9. 1729). „Unser“ Haus ist vermutlich das der Zionseltern, die offenbar damals schon, bevor sie heirateten, zusammenlebten. Der „Eltern“ Haus ist vermutlich das der Eltern Anna vom Büchels, obwohl diese erst im Dezember 1731 „geschenkt“ wurden. Die abstoßend negative Sicht der „fleischlichen Mutter“ des Johannes und Jacob sowie des am 23. 12. 1730 bekehrten in Berlin lebenden Arnold Boldkhaus muß aus der damals üblichen religiösen Beurteilung des Wahnsinns, an dem Catharina litt, verstanden werden. Sie war damit vom Bösen befallen.

³¹ ebd.; vgl. Offenbarung 7, 4.

Düssel und Jansen zu Homberg gehören mit dazu. Die Sionsmutter giebt und schickt denen Predigern ordinär den Text zu; wan sie in der Woche zusammenkommen, so wird gebetet, gesungen und ein Stück aus Gottes Wort ausgelegt, hernacher aber wird gegessen und getrunken und darf keiner von ihrer Wirthschaft etwas offenbaren. Und obschon man von dieser Gesellschaft bis hiezu nichts als lauter Lob und Ehre sprechen kann, so ist dennoch so wenig die General-synode als die weltliche Obrigkeit damit zufrieden...“³²

Auffallend war eigentlich nur, daß diese Glaubensgemeinschaft, die das Wort Gottes nicht allein in der Orthodoxie der Kirche fand, eine beachtliche Reihe bekannter Prediger und prominenter Bürger aus der Oberschicht anzog. Es handelte sich also hier bei der Ellerianischen Sozietät nicht um ein Konventikel kleiner Handwerker mit antikirchlichem Ressentiment, sondern um einen Zusammenschluß von „in der Welt“ tätigen und erfolgreichen Leuten, denen die Botschaft der Kirche zu dünn geworden war, weil ihnen hier das Element des Chiliastischen fehlte. Und das andere den Zeitgenossen Auffallende war, daß diese Frommen sich nicht so benahmen, wie man es von den „Finen“ im Lande kannte, die still und asketisch und zurückgezogen von der Welt lebten. Diese hier, die Ellerianer, feierten die Bekehrungen mit fröhlichen Festen. Die Einsprache der Zionsmutter sagt aus, daß sie zwar nicht auf Befehl, aber auf Zulassung Gottes ein dreitägiges Dank- und Freudenfest mit Essen und Trinken feierten, der offizielle Bericht der Bergischen Pastoren spricht von den in der reformierten Kirche ungebräuchlichen agapae, und auch der Kriegs- und Domänenrat Müntz berichtet von diesen Liebesmahlen.

Andere Besonderheiten gehen aus den Einsprachen der Zionsmutter nicht hervor. Das mag daran liegen, daß die Mitglieder der Sozietät „versiegelt“, zur Verschwiegenheit verpflichtet wurden und dieses auch eidlich bekräftigten.³³ Dennoch berichtet die Kirchengeschichte, so besonders Goebel, von viel weiter gehenden Inspirationen Anna vom Büchels, so vor allem, daß aus ihrem Schoß der Messias hervorgehen sollte und daß von den Zionseltern ein neues Reich Jesu Christi errichtet würde. Alle diese weitergehenden Inspirationen sind Berichten entnommen, die nach 1749 entstanden, also nach dem entscheidenden Jahr, in dem die Zionsgemeinde Schleyermacher verließ: sie sind entnommen den von Schleyermacher 1750 geschriebenen *Origines Ronsdorfianae*³⁴ sowie auch der Knevelsschen Schrift „Geheimniß der Bosheit“, die dieser nach seiner Trennung von der Zionsgemeinde 1750 geschrieben hat, während nachgewiesen werden kann, daß die oben zitierten

³² Victor Loewe, Eine politisch-ökonomische Beschreibung des Herzogtums Berg aus dem Jahre 1740, in: Beiträge zur Geschichte des Niederrheins, Jahrbuch des Düsseldorf-Geschichts-Vereins, 15. Bd., Düsseldorf 1900, S. 171.

³³ Diese Behauptung läßt sich aus dem Index obsignatorum (Anm. 25) unter dem 7. November 1736 belegen. Ob die Eidesformel, die auf einem losen Blatt aufgeschrieben und den Blättern des Index beigeheftet wurde, so gelautet hat, wie sie dort steht, ist nicht belegbar, da sie erst nach 1749 von Gegnern der Ellerianer den Kirchenbehörden mitgeteilt wurde.

³⁴ beigeheftet dem Index obsignatorum (Anm. 24).

enger gezielten Einsprachen 1737 bzw. 1739 von Schleyermacher aufgeschrieben worden sind.³⁵ Goebel vermischt die späteren Quellen mit denen aus der Entstehungszeit, ohne deutlich zu machen, daß Schleyermacher vor 1749 aus einem ganz anderen Interesse als danach geschrieben hat. Hier liegt der entscheidende Interpretationsfehler. Man kann diese Differenz nicht durch eine Banalität wegweisen.³⁶ Die präzise Untersuchung der Datierung der Texte ist notwendig für ihre quellenkritische Einordnung. Was die Schrift von Knevels angeht, so hat Goebel sie richtig als eine gegnerische und auch polemische Schrift erkannt,³⁷ trotzdem zieht er sie als beweiskräftig heran. Darüber hinaus benutzt Goebel einige der in der „Musikschule“ 1763 herausgegebenen, von Wülfig in schwärmerischer Inbrunst gedichteten geistlichen Lieder als Interpretationshilfe, wobei ganz klar wird, daß er die vieldeutige Bildhaftigkeit der Sprache von seinem Erkenntnisinteresse her ganz eindeutig versteht. Goebel hätte gut daran getan, diese Lieder einmal mit anderen zeitgenössischen, von religiösem Enthusiasmus getragenen Liedern und Gedichten zu vergleichen, statt sie als „wichtigste Quelle über die Ronsdorfer Geschichte von Ronsdorfischer (im Original gesperrt) Seite“ zu bezeichnen, „so daß sie überall als ein unzweideutiger (!) Zeuge aus der Gegenpartei (!) selbst heraus aufgerufen und benutzt werden kann“.³⁸ Eine solche Quelle sind hingegen die vom Vf. zum ersten Mal herangezogenen Consistorialprotokolle der jungen reformierten Gemeinde zu Ronsdorf.

Es waren, wie alle Quellen erweisen, auch nicht irgendwelche angeblich blasphemische Inspirationen der Zionsmutter, sondern die Liebesmahle Anlaß zur Untersuchung der Ellerianischen Sozietät durch die Kirchenbehörde. Zwar waren solche agapen, wie man wohl wußte, in pietistischen Kreisen üblich, z. B. in der Herrnhuter Brüdergemeinde, aber eben in der reformierten Kirche ungebräuchlich. Darum beschloß, wie der Bericht der Bergischen Pastoren zeigt, die Generalsynode der reformierten Kirchen in Kleve, Mark, Jülich und Berg 1737 in Duisburg, diese „exercitia pietatis mit annexen Liebesmahlzeiten in der volkreichen Gemeine zu Elberfeld“ zu untersuchen.³⁹ Die Synode befürchtete, daß solche „zu Abends- und nächtlichen Zeiten gehaltenen Agapen oder Liebesmahlen“, bei denen „promiscui sexus

³⁵ vgl. Anm. 24; Schleyermacher schreibt außerdem zur Bekehrung Pastor Jansens, er sei „jetzt“ Prediger zu Homberg. Jansen war nur bis 1739 Pastor in Homberg und ging von dort nach Wülfrath.

³⁶ Goebel schreibt über Schleyermachers *Origines Ronsdorfianae*: „In diesem durchaus wahren Zeugnisse ist eine treue Skizze aller anfänglichen und späteren Schwärmereien und Gräuel bis 1750 geliefert, wenn auch Schleyermacher klüglicher aber auch ungerechter Weise verschweigt, daß er selber bis 1743 oder 1745 nicht nur dies alles geglaubt, sondern auch auf das Eifrigste befördert hat“ (ebd., S. 470).

³⁷ ebd., S. 457.

³⁸ ebd., S. 461.

³⁹ 39. Generalsynode, Duisburg, 25. Juli – 1. August 1737, § 69, in: Urkundenbuch zur Rheinischen Kirchengeschichte, II. Bd.: Generalsynodalbuch, die Akten der Generalsynoden von Jülich, Kleve, Berg und Mark 1610–1793, 1. Teil: Die Akten der Generalsynoden von 1610–1755, Abt. 2: 1701–1755 in Gemeinschaft mit Dr. theol. Waldemar Humburg bearbeitet von D. Lic. Albert Rosenkranz, Düsseldorf 1970, S. 199.

man und weiblichen Geschlechts Persohnen dergleichen Gastmahlen anrichten bei ihren exercitiis pietatis“, den „Verdacht erwecken, als ob dieselbe in nocturnas commisiones degenerirten und entarteten“. ⁴⁰ Aber die wachsende fröhliche Zionsgemeinschaft in Elberfeld war nicht nur solchen Verdächtigungen ausgesetzt, sondern sah sich auch in ihrem Versuch, die reformierte Gemeinde zu Elberfeld, in der sie wie eine *ecclesiola in ecclesia* wirken wollte, in ihrem Sinne zu prägen, großen Widerständen ausgesetzt. Es gelang ihr zwar, in den frühen 30er Jahren die Mehrheit im Presbyterium zu gewinnen, es gelang ihr auch, sich in einem Kirchenzuchtverfahren gegen drei Gemeindeglieder, die Ärgernis erregt hatten, durchzusetzen. Aber dieser Streit dauerte drei Jahre von 1734 bis 1737 und bewegte die Zionsgemeinde sehr. Dies wird daran deutlich, daß er auch in den Einsprachen der Zionsmutter Erwähnung fand. Schon am 6. November 1734 findet sich im Index der Hirtentasche folgende Aussage:

„Ich habe Scheidemacher mit der großen Sünderin angesehen, dan darin bestehet meine meiste ehr sünder gerecht zu machen und nicht in sich selbst gerechten gerecht zu machen. Das habe Dir zum zeichen: So gewiß sie Jedidia in dießer sache (mit Schlieper Joh: auf der Heyd und Cappell) nicht absetzen sollen, so feste ist dießes auch war.

Seinen todt hatt gott Z. M. 10 tage Vorher gesagt“. ⁴¹

Der Sieg der Ellerianischen Partei in dieser Sache ist zu einem wesentlichen Teil darauf zurückzuführen, daß damals schon jener Bundesgenosse auftrat, der auch später seine schützende Hand über sie hielt: der preußische König. Er fühlte sich aufgrund bestehender Religionsvergleiche als Schirmherr und Protektor der Evangelischen in den pfälzischen Territorien Jülich und Berg, während die katholischen Pfälzer die Katholiken in den preußischen Gebieten Cleve und Mark beschützten. Dieses Recht, als *protectores*, *defensores* et *conservatores* der Evangelischen aufzutreten, haben die preußischen Herrscher, seitdem sie eine aktive Außenpolitik vertraten, konsequent wahrgenommen, nicht vorwiegend aus religiöser Überzeugung, sondern aus politischem Kalkül: indem sie sich *für* die Belange der Protestanten in Jülich und Berg, sogar *gegen* deren Obrigkeit, einsetzten und durchsetzten – wie in diesem Elberfelder Streitfall –, schufen sie sich in diesen Territorien einen nicht unbeträchtlichen Anhang. Die preußische Macht war ständig präsent, indem sie dauernd in die protestantischen Angelegenheiten eingriff. Dies hatte im vergangenen Jahrhundert zu permanenten Auseinandersetzungen mit den Pfälzern geführt, die durch immer wieder neue Religionsvergleiche behoben werden sollten. Erst der Vergleich zu Cöln an der Spree 1672 hatte hier zu einem Modus geführt, der den Zwang zur politischen Einigung festlegte, nämlich das sog. Retorsionsrecht. Es besagte, daß die Unterdrückung eines andersgläubigen Untertanen durch einen Vertragspartner mit einer gleichartigen Unterdrückung durch den anderen Partner vergolten werden

⁴⁰ ebd.

⁴¹ Index obsignatorum, aaO.

könnte. Indem Friedrich Wilhelm I. von Preußen das Jesuitenkollegium zu Emmerich dadurch unter Druck setzte, daß er ihm seine Einkünfte spernte, zwang er die Pfälzische Regierung, die Schleyermachers Gehalt gesperrt hatte, zum Nachgeben. Es kam bei diesem Verfahren darauf an, welche Obrigkeit stärkere Erpressungsmaßnahmen auf Kosten ihrer Untertanen durchzusetzen bereit war. Da aber keine Regierung diese Maßnahmen auf die Spitze treiben konnte, ohne zumindest Unruhen zu riskieren, war der Zwang zur Einigung immer gegeben. Die Eingriffe in die religiösen Streitigkeiten waren jedenfalls für beide, Pfälzer und Preußen, probate Mittel politischer Machtdemonstration.

Der Elberfelder Streit zeigt noch ein zweites wichtiges Moment, nämlich das der Aktivität der Ellerianischen Sozietät. Sie begnügte sich nicht damit, in der Gewißheit ihrer Heiligung zurückgezogen von weltlichen und kirchlichen Aktivitäten zu leben, sondern sie drängte zur Veränderung und Umgestaltung ihrer Umwelt in ihrem Sinne; konkret: sie wollte die reformierte Gemeinde zu Elberfeld zu einer Zionsgemeinde der Wiedererweckten machen. Sie hatte hierbei sichtbare Erfolge, aber diese waren sehr mühsam erkämpft und wurden immer wieder bestritten; einmal von der reformierten Orthodoxie, zum anderen von den stillen und asketischen, zurückgezogen lebenden Pietisten, zum dritten von der katholischen Obrigkeit. Dies und die Verdächtigung ihrer Liebesmahle veranlaßten 1737 die ersten Zioniten, Elberfeld zu verlassen und sich in der südlich gelegenen Honschaft Erbschloe anzusiedeln, wo neben drei anderen Höfen auch der elterliche Hof Ellers lag, der Ronsdorfhof.⁴² In den folgenden Jahren kam der große Auszug aus „Babel“. Die Siedlung wuchs rasch zu einem blühenden Gemeinwesen. Dies lag vorwiegend an der ökonomischen Aktivität der Ellerianer. Der Zionsvater selbst war in Elberfeld wohlhabender Florettbandfabrikant geworden, viele seiner Anhänger hatten dort gut florierende Betriebe, die sie nun nach Ronsdorf verlagerten. So entstand hier eine rasch expandierende Bandindustrie. Der rege kapitalistische Sinn, wie ihn Max Weber im Gesamtbereich des Calvinismus erkannt hat,⁴³ brachte die aufwachsende, junge Gemeinde Ronsdorf bald zu Wohlstand und Ansehen. Elias Eller hat hieran wesentlichen Anteil. Strutz nennt ihn den „bedeutendste(n) Wirtschaftspolitiker des Bergischen Landes im 18. Jahrhundert“.⁴⁴ Aber über diesen ökonomischen Erfolgen vergaßen die Ronsdorfer nicht, warum sie eigentlich ausgezogen waren: nicht um eine Separation vorzunehmen, nicht um sich von der reformierten Kirche abzusondern, vielmehr um innerhalb des Verbandes reformierter Gemeinden eine Zionsgemeinde zu sein, eine Gemeinde derer, die

⁴² Die Gründe, die Goebel (S. 508) für den Auszug nennt, die Stellung der Zionsgemeinde in Elberfeld habe angefangen, unhaltbar zu werden, und Eller habe nach Kündigung seiner Mietwohnung keine neue passende Wohnung gefunden, sind ebenso unbelegbar wie banal.

⁴³ Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, Tübingen 1920.

⁴⁴ Edmund Strutz, Elias Eller – Stadtgründer von Ronsdorf, in: Wuppertaler Biographien, 2. Folge, Wuppertal 1960, S. 38 f.

die Ankunft Jesu konkret erwarteten und sich darauf vorbereiteten; eine Gemeinde derer, die sich durch Wiedergeburt und Namensgebung erweckt wußten und enthusiastisch ihrer Dankbarkeit und Freude ungestört und ungehindert leben wollten. Ihre Gemeinde sollte Philadelphia sein.⁴⁵

Die Ronsdorfer Gründer verbanden mit solchem religiösen Überschwang erfolgreichen Geschäftssinn und nüchterne politische Aktivität. Vermutlich durch den Einfluß Arnold Bolckhaus', der als Regimentsarzt in Berlin lebte, erreichten sie es, daß der preußische König Friedrich II. am 7. März 1741 den Kurfürsten Carl Philipp von der Pfalz ersuchte, ihnen die Erlaubnis öffentlicher Religionsausübung zu erteilen. In diesem Zusammenhang wird in der Literatur die Behauptung aufgestellt, die Ronsdorfer hätten mit dem Geld der Familie Bolckhaus das Ministerium für auswärtige Angelegenheiten in Berlin bestochen, so daß von da her der Brief des Königs zu erklären sei.⁴⁶ Diese Behauptung geht auf die bereits genannten Quellen zurück; sie ist weder dort belegt, noch in der ihnen folgenden Literatur jemals überprüft worden.

Schleyermacher charakterisierte die Gründung Ronsdorfs in den Origines Ronsdorfianae, die er 1750 der Synode einreichte, nur mit einem Satz: „daß sie nach Ronsdorff gezogen, andere nach sich gelocket, das exercitium Religionis u: endl die Jurisdiction gesucht und erhalten“.⁴⁷ Auch der offizielle Bericht der Bergischen Pastoren von 1750 beschreibt die Gründung mit nüchternen Worten:

„Daselbst Wohnende wollen sich auch allda eine Gemeine pflantzen, und ihren eigenen Gottesdienst haben. Zu welchem Ende sie auch auf allerggste intercession Ihro Königl. Preußische Majestät sub dato Berlin d 7 Martii 1741 Von Ihro Churfürstl. Durchlht Zu Pfaltz unterm 23st 8bris 1741 ein ggstes Conceßions-patent ausgewirket“.⁴⁸

Als Schleyermacher noch zu den geistlichen Vätern der Zionsgemeinde gehörte, sah er die Gründung in einem ganz anderen Licht als zehn Jahre später. In der Einführung zu dem Consistorialprotokollbuch, das dem Vf. im Original vorlag, schrieb er 1741:

„Durch die hertzliche Barmhertzigkeit Gottes durch welche uns besucht hatt der auffgang aus der Höhe unter der theuren Verheissung daß Er ein wasser in der wüsten und ströme in der Einöde geben wolle zu tranken sein volk seiner auserwehnten damit der wald zum acker werde gefiel es dem König der Ehren und dem großen Hirten der schaffe dem Könige in Preußen sein Hertz dahin zu lenken daß Selbiger durch ein nachdrückliches Vorschreiben den Churfürsten Von der Pfaltz Carl Philipp gründlich ersuchten um denen Reformirten Eingesessenen zu Ronsdorff das Freye Exercitium Religionis zu ertheilen ...“⁴⁹

⁴⁵ Offenbarung 3, 7 ff.

⁴⁶ Goebel, aaO., S. 515.

⁴⁷ Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland, aaO., A I IV b 33.

⁴⁸ Wahrhaftte species facti, aaO.

⁴⁹ Consistorialprotokollbuch, aaO.

So wie spätere Bestechungsbeschuldigungen aus verständlichem Interesse vorgebracht wurden, so ist die unmittelbare zeitgenössische Aussage von 1741 auch geprägt von dem unmittelbaren Eindruck des erstaunlichen Vorganges: da lassen sich etwa 50 gläubige Familien in einer abgelegenen Einöde nieder, schaffen binnen weniger Jahre ein reiches, wirtschaftlich blühendes Gemeinwesen und erfahren, daß der mächtige preußische König im fernen Berlin sich für sie einsetzt – mit Erfolg. Dies kann für die einen wie für die anderen nur mit ungewöhnlichen Mitteln vor sich gegangen sein. Jedoch ergibt die Kenntnis der preußischen Politik, daß die Fürsprache des Königs für die Ronsdorfer lediglich ein wohlüberlegter Schachzug im Rahmen der überkommenen bergischen Ambitionen war.

Der Erwerb des Herzogtums Berg war seit 1609, dem Tode des letzten Clevischen Herzogs, zum ersten Mal wieder in greifbare Nähe gerückt, seit deutlich wurde, daß der letzte Neuburger, Kurfürst Karl Philipp (geboren 1661), mit dessen Linie die Brandenburger das Clevische Erbe 1614/66 hatten teilen müssen, ohne männlichen Erben sterben würde. Diese Perspektive hatte bereits die letzten Regierungsjahre des Soldatenkönigs, Friedrich Wilhelms I., intensiv bestimmt. Er hatte sich zunächst mit dem Kaiser verbündet: 1728 bestätigte er die Pragmatische Sanktion, die die Erbfolge Maria Theresias in der österreichischen Monarchie sichern sollte, gegen das Versprechen Österreichs, für die preußische Besitznahme von Berg und Ravenstein zu bürgen. Österreich aber hatte diese Territorien bereits den katholischen Pfalz-Sulzbachern zugesagt und zwang 1732 den preußischen König, offiziell auf einen Teil des Erbteils (Düsseldorf und einen Gebietsstreifen längs des Rheins) zu verzichten. Trotzdem entsandte er 1734 als Bundesgenosse des Kaisers im Polnischen Erbfolgekrieg 1000 Mann nach Cleve, um die westlichen Reichsgebiete vor dem Zugriff Frankreichs zu schützen – aber auch um im Falle des Todes Karl Philipps vollendete Tatsachen zu schaffen.⁵⁰ Da der alte Kurfürst nicht starb, verhandelte Friedrich Wilhelm in den folgenden Jahren ebenso unbeirrt und zäh wie ergebnislos mit den europäischen Mächten um die Besitzgarantie, bis diese ihn 1737 mit einem Angebot überraschten: Österreich, Frankreich, England und Hol-

⁵⁰ Er hatte dem Kaiser sogar 50 000 Mann angeboten, was dieser aber nicht akzeptierte. Seinen Ministern erklärte er: „Wenn der Kurfürst in Mannheim stirbt, bin ich in der Lage zu tun, was Recht ist“ (zit. in: *Johann Gustav Droysen, Geschichte der preußischen Politik*, Teil IV, Abt. 3, Bd. 2. Leipzig 1869, S. 210). Bereits am 14. 2. 1733 hatte er an den alten Dessauer geschrieben: „Wen(n) nun der alte kurfürst wolte sterben, wehre die beste tempo vor mir. In Pohlen haben sie unter andern genug zu tuhn, ergo den Rücken frey, alsden ich stoltz Marchiren kan . . . nach Düsseldorf. Gott gehbe den kasus; es were recht de tempo; den(n) mit alle Negociacion nits daraus wierdt“ (zit. in: *Acta Borussica: Denkmäler der Preußischen Staatsverwaltung im 18. Jahrhundert*. Hrsg. von der Königlichen Akademie der Wissenschaften. Ergänzungsband: *Die Briefe König Friedrich Wilhelms I. an den Fürsten Leopold zu Anhalt-Dessau 1704–1740*, bearbeitet von O. Krauske, Berlin 1905, S. 509). – Vgl. hierzu auch: *Gustav Berthold Volz, Die Politik Friedrichs des Großen vor und nach seiner Thronbesteigung*, in: *HZ*, Bd. 151 (1935), S. 486 ff.

land erklärten, sie wären bereit, die Erbansprüche Preußens und der Pfalz durch einen Schiedsspruch zu regeln, und forderten den König im Februar 1738 in gleichlautenden Noten auf, einer provisorischen Inbesitznahme der Herzogtümer durch Pfalz-Sulzbach zuzustimmen und ihre Vermittlung hinsichtlich einer endgültigen Lösung anzunehmen. Der König reagierte diplomatisch hinhaltend, verlegte aber zugleich ein Dragonerregiment nach Cleve und plante weitere militärische Maßnahmen dahingehend, seine gesamte Armee am Niederrhein zu konzentrieren, um bei Eintritt des Erbfalles sofort Jülich und Berg zu besetzen.⁵¹ Da die Großmächte jedoch nicht weiter aktiv wurden, nahm Friedrich Wilhelm seinerseits Abstand von der Realisierung dieses Plans. Er konnte hoffen, daß die Koalition von 1737/38 keinen längeren Bestand haben würde – dazu waren die gegenseitigen Interessen zu verschieden.⁵² Und in der Tat, das Jahr 1738 war kaum vorüber, da ergriff Frankreich die Initiative, um Preußen an seine Seite zu ziehen. Die Verhandlungen zeigten Friedrich Wilhelm, daß Frankreich bereit war, ihm das Herzogtum Berg (außer Düsseldorf und den Rheinstreifen) zu garantieren. Und so entschloß er sich, der bisher ein zuverlässiger Bündnispartner des Kaisers gewesen war, die Front zu wechseln, weil er nunmehr von Frankreich das garantiert erhielt, was er vom Kaiser nicht erhalten hatte. Der Geheimvertrag wurde am 5. April 1739 unterzeichnet. Der König begründete seine Zustimmung so: „Ich muß erstlich Fuß bekommen in Berge, und mein Sohn das Land über die Agger . . ., und meines Sohnes Sohn Düsseldorf und wo Gott das Haus continuiert zu Söhnen, so wird es geschehen. Hat Frankreich nicht mit Elsaß, Lothringen so gemacht? Also hat Louis XV. bekommen, da Louis XIV. so lange gearbeitet und nicht reussiert.“⁵³ Und noch kurz vor seinem Tode, am 28. Mai 1740, erklärte er seinem Sohn und Nachfolger in dem letzten „Diskurs“, daß er den Vertrag abgeschlossen habe, „umb nur vors erste vor Dero Hauß einen festen Fuß im Bergischen zu haben, da dann gewiß die Coniuncturen mit der Zeit schon Gelegenheit an die Handt geben würden, das übrige, was sie nach solchem Traktat von dem Bergischen hätten müssen fahren lassen, als Düsseldorf undt dem übrigen vom Bergischen, auch schon vor Dero Königl. Churhauß zu acquiriren“.⁵⁴ Volz schreibt sicher zu Recht: „Es genügte ihm, in Berg ‚Fuß gefaßt‘ und alles für die künftige Einverleibung der Erbschaft getan zu haben“.⁵⁵

Friedrich hat als Kronprinz diese Politik seines Vaters im allgemeinen positiv verfolgt. Schon im Natzmer-Brief (1731) hatte er die Besitzan-

⁵¹ vgl. Volz, aaO., S. 491.

⁵² zu diesem Komplex vgl. *Max Duncker*, Aus der Zeit Friedrichs des Großen und Friedrich Wilhelms III. Abhandlungen zur preußischen Geschichte, Leipzig 1876, S. 3 ff.

⁵³ zit. Droysen, aaO., S. 360, Anm. 2.

⁵⁴ zit. in: *Reinhold Koser*, Aus den letzten Tagen König Friedrich-Wilhelms I., in: Hohenzollern-Jahrbuch. Forschungen und Abbildungen zur Geschichte der Hohenzollern in Brandenburg-Preußen, hrsg. von Paul Seidel, 8. Jg. 1904, Berlin/Leipzig, S. 29.

⁵⁵ Volz, aaO., S. 494.

sprüche Preußens auf Berg deutlich herausgestellt.⁵⁶ Ein paar Jahre später entwickelte er einen politisch-militärischen Plan, mit dessen Hilfe er hoffte, sofort Berg besetzen zu können, sobald der Erbfall eintreten würde.⁵⁷ Er stand zwar dem Vertrag vom 5. April skeptisch gegenüber, aber nicht etwa, weil ihm die Erbschaft gleichgültig geworden wäre, sondern weil er ihm zu wenig bot. Sein gleichbleibendes Interesse an dieser Angelegenheit wird am Tage vor Friedrich Wilhelms Tod, am 30. Mai 1740, deutlich, als er dem Kabinettsminister Podewils zu verstehen gab, daß „l'affaire de Juliers et de Bergue et sa situation d'à présent lui paroissoit la plus intéressante“.⁵⁸ Unmittelbar nach der Thronbesteigung bestätigte er die Anweisungen seines Vaters bezüglich einer Inbesitznahme Bergs sofort nach dem Tod des Kurfürsten und schickte den Obersten v. Camas nach Paris mit der Instruktion, dort den Verzicht Preußens auf Jülich zu betonen und das Versprechen abzugeben, daß Preußen nach der Besetzung Bergs Düsseldorf niemals befestigen und auch keine Rheinzölle erheben werde.⁵⁹ Daraus geht hervor, daß Friedrich das Herzogtum Berg – entgegen dem Vertrag vom 5. April 1739 – ungeschmälert zu erwerben trachtete. Er zeigte sich bereit, Frankreich ein engeres Bündnis anzubieten, falls dieses endlich den Verzicht des Pfälzer Kurfürsten auf Berg zustandebrächte und ihm das gesamte Herzogtum garantierte. Dies aber war nicht in französischem Interesse, das über den Pfalz-Sulzbacher mit Düsseldorf eine Machtposition am Niederrhein erhalten wollte.⁶⁰ Erst im Herbst 1740 kam es zu einer Einigung: Friedrich erklärte sich an den Vertrag von 1739 gebunden, während Frankreich eine „Deklaration“ abgab, nach der es eine Einigung zwischen Sulzbach und Preußen begrüßen würde, die Berg Preußen zuspricht.⁶¹ Wie wichtig Berg für Preußen war, geht aus der Tatsache hervor, daß es auch mit Rußland in Verhandlungen trat, um von dort eine Garantieerklärung für die preußische Nachfolge in Berg zu erhalten. In dem Allianzvertrag, der am 27. Dezember 1740 unterzeichnet wurde, gab Rußland zwar keine förmliche Garantiezusage ab, erklärte aber, in Sachen des Erbfalles sich nicht gegen Preußen zu engagieren, und verpflichtete sich, Preußen im Falle eines wegen des Erbfalles entstehenden Krieges den Rücken zu decken.⁶²

⁵⁶ vgl. (I.-D.-E. Preuss, Hrsg.), *Correspondance de Frédéric II. Roi de Prusse*, Bd. 1, Imprimerie Royale (R. Decker), Berlin 1850 (= *Oeuvres de Frédéric le Grand*, Bd. 16), S. 3 ff.

⁵⁷ vgl. Reinhold Koser (Hrsg.), *Briefwechsel Friedrichs des Großen mit Grumbkow und Maupertuis (1731–1759)* (= *Publicationen aus den K. Preussischen Staatsarchiven*, Bd. 72) Neudruck der Ausgabe 1898, Osnabrück 1966, S. 149.

⁵⁸ zit. in: Reinhold Koser, *Aus den letzten Tagen König Friedrich-Wilhelms I.*, aaO., S. 31.

⁵⁹ vgl. (Johann Gustav Droysen, Max Duncker, Heinrich v. Sybel, Hrsg.), *Politische Correspondenz Friedrich des Großen*, Bd. 1, Berlin 1879, S. 4.

⁶⁰ vgl. *Politische Correspondenz*, aaO., S. 28, und *Johann Gustav Droysen*, *Abhandlungen zur neueren Geschichte*, Leipzig 1876, S. 279.

⁶¹ vgl. *Politische Correspondenz*, aaO., S. 68 ff., und *Johann Gustav Droysen*, *Geschichte der preussischen Politik*, aaO., Teil V, Bd. 1, S. 110.

⁶² vgl. *Politische Correspondenz*, aaO., S. 65, Anm. 2.

Eine wesentliche Frage war die, wie sich Österreich in der Erbangelegenheit verhalten würde. Friedrich ließ in Wien sondieren, ob Österreich sich an den Vertrag von 1728 gebunden fühle oder nicht, und machte dabei deutlich, „la succession de Juliers et de Bergue sera la pierre de touche où je pourrai connaître la sincérité de leurs sentiments envers moi“.⁶³

Ständig rechnete er in diesen Monaten des Jahres 1740, da der Kurfürst Karl Philipp 79 Jahre alt war, mit dessen Ableben und befahl aus diesem Grunde seinem Gesandten in Mannheim, den Todesfall sofort per Kurier ihm, dem Befehlshaber der Truppen in den westlichen Territorien, Generalmajor v. Dossow, sowie den Regimentschefs zu melden. Außerdem traf er militärische Vorbereitungen. Da starb, völlig unerwartet, am 20. 10. 1740, Kaiser Karl VI. im Alter von 56 Jahren. Damit änderten sich Friedrichs politische Ambitionen grundlegend. Schlesien trat nun an die Stelle Bergs. Aber dies bedeutete noch nicht, daß der König sein „Erbe“, das Herzogtum Berg, abschrieb: noch am 7. November erklärte er, daß seine Regimenter in Berg einmarschieren würden, sobald die Nachricht vom Tode des Pfälzers da sei.⁶⁴ Die Nachricht allerdings kam nicht: der alte Kurfürst lebte noch bis zum 31. 12. 1741, und bis dahin hatte sich die politische Situation völlig verändert.

Noch im Dezember fielen preußische Truppen in Schlesien ein, und Friedrich begann mit seiner Erpressungspolitik gegenüber Österreich. Die Mächte verblieben zunächst in abwartender Neutralität. Österreich setzte sich zur Wehr. In dieser Situation bot ein völlig abgelegener und nebensächlicher Fall wie die Bitte der Ronsdorfer Protestanten Friedrich die Gelegenheit, sich vorsichtig und unverfänglich seinem Gegner zu nähern. Am 7. März 1741 – er befand sich zu der Zeit selbst in Schlesien – ließ er einen Brief an Kurfürst Karl Philipp schreiben:

„uns haben die Evangelisch Reformirte Einwohner Zu Ronsdorff im Hertzogthum berg unterthänigst Ersuchet, wir wolten Ihnen mit unserem vorwort bey Euer Churfl Dhl dahin Zu statten kommen, daß ihnen Erlaubt werden mögte in gedachtem Ronsdorff Eine Reformirte Kirche auff ihre Eigenen unkösten Zu bauen, anerwogen sie an allen seiten bey Zwey stunden weit von Kirchen und schuhlen Entfernet wären, und daher die alte und krancke leuthe, wie auch die Zarte jugendt dem öffentlichen gottesdienst gar nicht, die übrigen aber nicht anders, als mit größter beschwehrlichkeit beywohnen Könnten.

wir haben umb so weniger anstandt genommen, gedachten Ronsdorffischen Einwohner Verlangens Zu wilfahren, als wir Zu Euer Churfl Durchl uns gnugsam bekannter gemuthsbilligkeit des Zuversichtlichen Zutrawens leben, das dieselbe Ihnen (der Ronsdorfer, d. Vf.) gantz ohnbedenklichen, und Zu Keines Menschen Kränckung und praejudix abziehenden gesuch platz Zu geben von selbstn geneigt sein werden, Es wirdt uns nichts desto weniger die von Eure Churfl Durchl dieserhalb auff unser vorwort nehmende Reflexion Zu Einer besonders angenehmen gefälligkeit gereichen, und uns in die verbündung setzen nicht Nur in dergleichen fällen dieser Religions Verwandten denen Wir außer dehm in unseren landen bekantermaßen alle nur Erfindliche freyheiten in ihren

⁶³ ebd., S. 18.

⁶⁴ vgl. ebd., S. 92.

gottesdinsten gestatten, Ebenmäßige willfährigkeit Zu Erzeigen, sondern auch bey allen Vorfällenheiten, worinnen wir Zu Euer Churfl durchl vergnügen und Vortheilen Etwas beyzutragen Vermögen deroselben Zu erkennen Zu geben . . .“⁶⁵

Dieses Schreiben des preußischen Königs geht in einem Punkte über die diplomatisch übliche formelhafte Höflichkeit hinaus. Friedrich hatte bisher keinen Zweifel daran gelassen, daß er das Erbe des Kurfürsten nicht unangetastet lassen werde, und andererseits hatte Karl Philipp mit Unterstützung Österreichs und zeitweise auch Frankreichs deutlich zu erkennen gegeben, daß er seinen Besitz ungeteilt den Sulzbachern vererben wolle – die aus dieser Situation entstandene Spannung zwischen Preußen und der Pfalz war seit langem bekannt⁶⁶ und ein Faktum im politischen Kalkül der Mächte. Nun wich Preußen zum ersten Mal von dieser Position ab. Eingepackt in die Befürwortung der Ronsdorfer Bitte, findet sich das Angebot, daß die Pfälzische Antwort Preußen „in die verbündung setzen“ werde, in allen, dh. also auch politischen (erbrechtlichen) Vorfällen, zum Vorteil des Kurfürsten beizutragen. Hier beginnt also Friedrich die politische Linie seiner Vorfahren zu verlassen.⁶⁷ Jakob Boldkhaus wurde beauftragt, das Schreiben des Königs in Mannheim zu überreichen.⁶⁸ Der Kurfürst antwortete erst am 23. Oktober 1741.

Inzwischen war die französische Politik, die ebenso wie die preußische in dem plötzlichen Tod des söhnelosen Kaisers Karl VI. eine Chance erkannte, Habsburg entscheidend zu schwächen, nicht untätig gewesen: sie hatte die Pfalz dazu gebracht, den Kaiserwahltermin im Februar 1741 zu obstruieren – die Pfalz sollte wenige Monate später die Belohnung dafür erfahren. Nach dem preußischen Sieg bei Mollwitz über die Österreicher brach die Front der Pragmatischen Sanktion vollends zusammen. Krönender Abschluß der antihabsburgischen Politik war am 4. Juni 1741 das preußisch-französische Bündnis: Frankreich garantierte darin den Preußen den Besitz Schlesiens, dafür war Friedrich bereit, seine Kurstimme dem bayerischen Kurfürsten bei der Kaiserwahl zu geben und zugunsten Pfalz-Sulzbachs auf Jülich und auch auf Berg zu verzichten.

Die Pfälzische Regierung zögerte nunmehr die Genehmigung des „öffentlichen Religions-Exercitiums“ hinaus und fand sich erst Ende Oktober bereit, sie zu erteilen.⁶⁹ Die Begründung, die sie für die „Concession“ gibt,

⁶⁵ Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf, Acta Ronsdorfiana 1741–1751 I, A I IV b 29, S. 57.

⁶⁶ zumindest seit 1736/37, als Verhandlungen zwischen Preußen und der Pfalz über eine Erbteilung gescheitert waren. Vgl. *Max Duncker*, Aus der Zeit Friedrichs des Großen und Friedrich Wilhelms III., aaO., S. 20.

⁶⁷ Andeutungen eines solchen Wechsels hatte Friedrich bereits im Dezember 1740 Frankreich gegenüber gemacht. Vgl. *Johann Gustav Droysen*, Geschichte der preußischen Politik, aaO., S. 200.

⁶⁸ Consistorialprotokollbuch, aaO.

⁶⁹ Dieser Text ist im Unterschied zu dem o. a. Schreiben des Königs an den Kurfürsten vom 7. März 1741 und zu dem u. a. Schreiben des Kurfürsten an den König vom 23. Oktober 1741 bereits veröffentlicht, und zwar erstmals in: Wilhelm Wolff, aaO., S. 29 f. (s. Anm. 14).

zeigt den politischen und ökonomischen Stellenwert Ronsdorfs: „vornehmlich . . . in Ansehung . . . Von des Königs in (sic!) Preussen Majestät“ und „daß dadurch dem Orth Ronsdorf und gesammten Einwohnern in der Folge ein merklicher Nutz und Nahrung wegen der darin niederlassenden mehreren Commerzianten und Fabrikanten . . . geschaffet werden“. ⁷⁰ In dem Schreiben Karl Philipps an Friedrich II. vom gleichen Tage berief sich der Kurfürst auf den bestehenden Religionsvergleich und sprach die Erwartung aus, daß der König im „reciprocen“ Falle ebenso „hochgeneigt“ sein werde. ⁷¹ Daraufhin bevollmächtigten am 11. November dreißig reformierte Einwohner Ronsdorfs Abraham Eller und Johann Caspar Boselman, „bey d Herrn Inspector Classis Elberfeldensis oder woher es sonst nothig alles . . . Zu Veranstellen, daß . . . die Wahl eines Reformirten Predigers Zu Ronsdorff amts Beyenburg beschleunigt werde“. ⁷² Hier ist also bereits deutlich, daß die junge Gründung Ronsdorf nicht eine kirchliche Separation, sondern eine reformierte Gemeinde in der Classis Elberfeld sein wollte. Der Inspector Ovinus handelte prompt und ohne zu zögern im Sinne der Bitte, setzte den Predigerwahltermin auf den 21. November an und erschien zu dem Wahlakt persönlich zusammen mit den Kommodatoren des Classis, dem Assessor Johann Jacob von Bergh und dem Scriba Johann Olpe, in Ronsdorf. Es kann also mit dem Verbrechen und der Bosheit der Sekte nicht so weit her gewesen sein. Merkwürdigerweise aber las der Inspector den anwesenden Ronsdorfer Wahlmitgliedern, wie Schleyermacher schreibt, „gewisse praeliminaria“ vor und bat, diese zu unterschreiben. Ovinus berichtet davon neun Jahre später:

„Dahr aber gldten Moderatoribus der Verdacht, so wegen Rechtsinnigkeit in der Lehre auf Vorgldter Ronstorffische Eingesessene Ge fallen, aus obgedachter general-Synodaldeputation nicht unbekannt war, haben dieselben Vorab einige praeliminair = articulos Zu Beybehaltung der orthodoxie und Kirchenordnung aufgestellt, welche nicht allein Von obgedachten beyden Deputatis unterschrieben sondern auch Von sämtlich = wehlenden Gemeindegliedern Vor genehm gehalten worden . . .“. ⁷³

Daraus geht hervor, daß zwar der Verdacht bestand, die Ronsdorfer seien wegen der ihnen vorgeworfenen Liebesmahle möglicherweise nicht orthodox reformiert, daß aber die Unterzeichnung der Artikel für ausreichend gehalten wurde, der neuen Gemeinde den kirchlichen Segen zu erteilen. Im ersten Artikel mußten sich die Ronsdorfer verpflichten, daß lediglich „evangelisch-reformirte, in Gottes Wort gegründete Lehren, wie sie im Churfältzischen Heidelb Catechismo begriffen“, gepredigt werden dürfen, „Keine neue Lehre einzuführen, auch sich aller gefährlichen unschriftmässigen Redens-Arten Zu enthalten“. ⁷⁴ Dieser Hinweis mag eine Mahnung

⁷⁰ ebd.

⁷¹ Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf, Acta Ronsdorfiana, aaO.

⁷² ebd. Von dieser Bevollmächtigung berichten auch Schleyermacher 1741 (Consistorialprotokollbuch, aaO.) und die Wahrhaftte species facti, aaO.

⁷³ Wahrhaftte species facti, aaO.

⁷⁴ Consistorialprotokollbuch, aaO.

wegen der Einsprachen der Zionsmutter sein. Außerdem sollten sie „ein ehrbares, gottseliges, eingezogenes Leben“ führen. Im zweiten Artikel wurden die Ronsdorfer darauf hingewiesen, daß „Keine independente Gemeine in hiesigen Landen Verstattet wird“ und daß darum die Gemeinde schuldig sei, „sich in Classe Elberf incorporiren und immatriculiren Zu Lassen, und sich Verbinden, denen Classical- und Synodal-Schlüssen sich gebühlich zu unterwerffen“. Mit diesem Passus wollte man offenkundig separatistischen Neigungen der Ronsdorfer, die man bei ihnen vermutete, entgegenwirken. Die folgenden drei Artikel betrafen Organisationsfragen. Nachdem die Ronsdorfer diese Auflagen akzeptiert hatten, fand unmittelbar danach die Wahlhandlung statt. Nach der Wahlpredigt des Inspectors Ovinus und der Vorstellung der sechs Bewerber wählten unter der kirchenbehördlichen Aufsicht des Moderamens der Elberfelder Classe die 24 Hausväter der neuen Gemeinde in geheimem, schriftlichem Verfahren ihren ersten Prediger.⁷⁵ Im ersten Wahlgang entfielen auf Schleyermacher 17, Wülffing 4, Janssen 2 und Rudenhaus 1 Stimme⁷⁶ – alle vier waren bereits seit langem versiegelte Mitglieder der Sozietät. Die Prediger Goebel (Solling) und Lepper (Mülheim) erhielten keine Stimme. Im zweiten Wahlgang fielen alle Stimmen auf Schleyermacher. An den drei folgenden Sonntagen wurde die Wahl gemäß Kirchenordnung bekanntgegeben, dann erhielt der neue Pfarrer zum frühestmöglichen Termin, am 11. 12. 1741, den von Inspector Ovinus ausgestellten Berufungsschein. Gleichzeitig empfing er das Placet des Kurfürsten.

Am Sonntag darauf hielt er seine Abschiedspredigt in Elberfeld über den Text aus der Apostelgeschichte 20, 26 und 27. Am folgenden Tag, „den 18ten dito aber hielt er mit seiner Frau und Kindern seinen Einzug zu Ronsdorff und wurde von seiner neuen gemeinde liebeich aufgenommen“.⁷⁷ Auf seinen Wunsch hin wurde ihm am 23. Dezember vom Inspector der Classis, Pastor Ovinus, nach Zustimmung der Elberfelder Synodalen von Bergh, Nickhorn, Janssen, Kirchhof, Bendel, Rocholl, Berk und Meyer folgendes Testimonium Dimissoriale ausgestellt:

„...da es dem Allesregirenden G gefallen, den HochEhrw Hochgelehrten H Daniel Schleyermacher der Volckreichen Eglisch-Ref Gem Zu Elberfeld Zum Hirten ZuZusenden, nunmehr aber nach Vollendeter eilfjähriger Bedienung derselben durch eine d 21. 9br a. c. gehaltene Kirchenordnungsmassige wahl Zum ersten Lehrer der unter G heiligem fursehens Neugepflantzten Ref Gem Zu Ronsdorf Zuberuffen, auch derselbe der HochEhrw Elb Classe seinen Entschluß, solchem Beruff Einfolge zuleisten eröffnet anbey auch von d Gem Zu Elb so auch von den samtl Classicalbrüdern Dimission hat; so bezeugen wir Classis Elb daß wohlglter H Dan Schleyerm in d Zeit s bisherigen Becken Zu Elb das W des H orthodox und erbaul geprediget, in leben u wandel sich unstrafli betragen,

⁷⁵ Acta der Wahlhandlung gehalten Zu Ronsdorff im amt Beyenb in dem ersten Predigthaus daselbstn d 21. November 1741 (Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland. Düsseldorf, Acta Ronsdorffiana 1741–1751, I, A I IV b 29).

⁷⁶ Goebels Angabe (aaO., S. 516), Rudenhaus habe an der 3. Stelle gestanden, ist falsch.

⁷⁷ Consistorialprotokollbuch, aaO.

die Catechisationes emsig wargenommen, ... die Kranken fleißig besucht, die Kirchenzucht ordnungsmäßig ausgeübt, u sich emsig bemühet habe, daß unter G Segen die unwissenden Zur Erk d warh gebracht, trage aufgeweckt, widersprechern das maul gestopfet, Gottlose bestraftet, Heuchler überzeugt werden möchten; wie solches das ambt eines Eglischen Pred erfordert.

Dannhero wir Vorbenanten und Mitbruder der Neugepflantzten Ref Gem Zu Ronsdorff bestens recommendiren, denselben als einen wächter auf den Mauern Zions auf- und anzunehmen; wunschen von hertzen, daß Er ausgerüstet in d Krafft des H mit Vielem Segen des Egliums das Werk des H bey ihnen treiben u Vieler Seelen gewinnen möge, welche dermaleins s freude u Krone seyen am Tage d Erscheinung des Ertz Hirten“.⁷⁸

Dieses Zeugnis des Inspectors Ovinus, getragen von Pastoren der Elberfelder Classis, beweist, daß die Gründung der Ronsdorfer Gemeinde – zumindest nach Annahme der Präliminarartikel – nicht als Separation empfunden wurde und daß Lehre wie Leben des Predigers dieser Gemeinde unverdächtig erschien. Ausdrücklich wurde ihm bescheinigt, daß er „orthodox und erbaulich“ gepredigt habe. Den Ronsdorfern wurde empfohlen, ihn „als einen wächter auf den Mauern Zions“ aufzunehmen, dh. die Pastoren gebrauchten unbefangen, wie es dem Sprachstil der Zeit entsprach, die Wortwendung, in die später so viel hineingeheimnißt wurde. Wenn die Ellerianische Sozietät und mit ihr Schleyermacher in Elberfeld so übel verrufen gewesen wäre, wie es später erschien, dann hätte sich mit Sicherheit in dem Zeugnis zumindest einige Distanz gefunden.⁷⁹ Das Gegenteil ist der Fall. Der Beschluß der Elberfelder Reformierten vom 21. Dezember, man solle in Elberfeld solche Presbyter wählen, „welche nicht nur communicirende Gemeindeglieder wären, sondern auch eines gottseligen Wandels und friedliebend, damit die Lücken unseres Zions verzäunet und geheilet werden möchten“, ⁸⁰ die durch den Weggang der Ellerianer entstanden waren, zeigt dies auch.

Am 24. Dezember hielt Schleyermacher seine erste Predigt in Ronsdorf über Psalm 132, 13 und 14: „Denn der Herr hat Zion erwählt und hat Lust, daselbst zu wohnen. Dies ist meine Ruhe ewiglich, hier will ich wohnen; denn es gefällt mir wohl“, und Inspector Ovinus setzte ihn ein. Noch am gleichen Nachmittag wurde das erste Consistorium gewählt, „den 25ten wurden die nahmen der erwählten der gemeinde bekandt gemacht und den 26ten dito wurden selbige nach Kirchenordnung bestetigt: die nahmen und ämter derer neu erwählten sind folgende: Elias Eller Kirchmeister, Peter Scheidemacher Scholarch, Abraham Eller Provisor, Andreas Steinbach Eltester und Substitutus Provisorii, Jacob Boldkhaus Eltester, Caspar Boselman Eltester“ ⁸¹ – alle waren Glieder der Sozietät. Endlich konnte die Zionsgemeinde ihr Leben so gestalten, wie sie es wollte. Das Consistorium be-

⁷⁸ Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf Acta Ronsdorfiana, aaO.

⁷⁹ An dem negativen Urteil der Kirchengeschichte über die Ellerianer hat Schleyermacher später allerdings selbst mitgewirkt.

⁸⁰ Goebel, aaO., S. 517.

⁸¹ Consistorialprotokollbuch, aaO.

schloß auf seiner ersten ordentlichen Sitzung am 27. 12. 1741 dem Brauche folgend, Consistorialgesetze aufzustellen, die für es verbindlich sein sollten. Pastor Schleyermacher legte diese Gesetze dem Consistorium am 8. Januar 1742 vor:

- „1) Soll das ordentliche Consistorium monatlich einmahl nemlich den ersten Sonntag im monath gehalten werden.
- 2) Das Consistorium soll jedesmahl mit gebäth eröffnet und was Verhandelt wird ordentlich protocolliret und hernach mit gebäth geschlossen werden.
- 3) Alle Consistoriales sollen sich ernstlich befeißten nicht nur Ihr anVertrautes amt nach Gottes wort und Kirchenordnung treulich wahr zu nehmen sondern auch in Ihrem gantzen wandel der gemeinde gottes ein beyspiel guther wercke zu geben.
- 4) Was im Consistorio beschlossen wird soll geheym gehalten werden.
- 5) Wan ein Consistorial glied zu einem absonderlichen geschäfte deputiret wird soll keinem freystehen ohne erhebliche uhrsach sich zu entzihn worüber Consistorium zu erkennen.
- 6) Die abtretenden Consistoriales sollen 2 ad 3 an ihrer stelle in Vorschlag bringen die im Glauben gesund und eines erbaulichen und unsträflichen wandels sind.⁸²
- 7) Die Consistoriales sollen und wollen sich eben so wohl denen Consistorial Verordnungen welche nach gottes wort und Kirchenordnung abgefasst wurden unterwerfen als die übrige glieder der Gemeinde darzu Verbunden sind.“⁸³

Die Consistorialgesetze wurden angenommen und von allen Mitgliedern des Consistoriums – außer merkwürdigerweise von Elias Eller – unterschrieben.⁸⁴

Des weiteren ordnete sich das Consistorium bewußt in die Regelungen und Gliederung der Reformierten Kirche ein, indem es z. B. die Aufnahme in die neue Gemeinde nur denjenigen gestattete, die ein Kirchenzeugnis ihres

⁸² Die Mitteilung Goebels (aaO., S. 517), später sei Eller und hernach Wülfing das Recht eingeräumt worden, „zu der von dem abgehenden Ältesten vorgeschlagenen Dreizahl noch einen Vierten hinzuzufügen, der dann jedesmal die Stimmen erhielt“, ist in dieser Formulierung falsch. Eller hat nie, Wülfing lediglich zweimal in der o. a. Weise Einfluß genommen, und zwar 1760 die Wiederwahl des Kirchmeisters Geheimrat von Boldkhaus, des Provisors Philipp Weyerman und des Kirchspielältesten Johannes Hütteman sowie die Wahl des Ältesten Johannes Bleckman durchgesetzt. Bei diesem Wahlvorgang ignorierte jedoch das Presbyterium die Vorschläge Pastor Wülfings für drei weitere Positionen, indem es mit Mehrheit andere Kandidaten wählte; 1761 schlug Wülfing in der o. a. Form für die Wahl des verstorbenen Provisors Weyerman dessen bisherigen Stellvertreter Wilhelm Engelsberg vor, der auch gewählt wurde.

⁸³ Consistorialprotokollbuch, aaO.

⁸⁴ Man könnte dieses Faktum so interpretieren, als habe sich Eller als „Herr“ der Zionsgemeinde nicht den Consistorialgesetzen unterwerfen wollen. Eine solche Interpretation ist jedoch bedenklich. Die Consistorialprotokolle weisen an keiner Stelle auf, daß Eller in der Gemeinde eine solch beherrschende Rolle gespielt hätte, wie sie ihm in der Nachfolge Knevels zugeschrieben wurde. – Die Consistorialgesetze wurden bis 1761 von allen neugewählten Presbytern und Pfarrern unterschrieben.

bisherigen Predigers beibrachten, und indem es die Gemeinde durch Deputierte auf den Synoden vertreten ließ. Die Bergische Synode zu Düsseldorf bewilligte im April 1742 aufgrund eines Antrags Schleyermachers eine Kollekte zugunsten des Aufbaus der Ronsdorfer Gemeinde,⁸⁵ die auch vom Kurfürsten genehmigt wurde.⁸⁶ Auch in der Ausübung der Kirchenzucht konnte die Zionsgemeinde nunmehr ungestört vorgehen: bereits auf der zweiten ordentlichen Sitzung des Consistoriums wurde beschlossen, daß von Sonntag, dem 4. Februar, ab während der Gottesdienstzeit ein Consistorialer und der Totengräber die Wirtshäuser der Gemeinde inspizieren sollten.⁸⁷ Auch in Zukunft achtete man streng auf die Einhaltung der *disciplina ecclesiastica*.

Der offizielle Bericht der Bergischen Pastoren beschreibt diese Gründungsphase mit folgenden Sätzen:

„Darauf ist Zu Ronstorff alles, so Viel man weiß, in Ruh und guter Ordnung. Man vernimmt und höret nicht anders, als daß Zu Ronstorff die Gemeine in Lehr und cäremoenien denen anderen reformirten gemeinden Bergischen Landes conform ist.“⁸⁸

III.

Zum Abschluß dieser Untersuchung der Gründungsphase der Zionsgemeinde stellt sich wieder die Frage nach der Wertung. Wenn man das Verdikt aufrechterhalten will, das in der kirchengeschichtlichen Forschung bis heute über sie ausgesprochen wird, dann muß man die These konstruieren, daß sie die Meisterschaft der Heuchelei vollendet beherrschte; denn es gelang ihr, den schweren Verdacht der kirchlichen Obrigkeit bezüglich ihrer Liebesmahle soweit auszuräumen, daß sie sogar eine Kollekte zu ihrer Unterstützung erhielt; es gelang ihr, ihre Verruchtheit so geheim zu halten, daß die Elberfelder Gemeinde ihren Auszug bedauerte; es gelang ihr die Ronsdorfer Gründung mit Hilfe der Kirche, obwohl sie die Kirche haßte; sie verbarg so geschickt ihren verderblichen Einfluß, daß bei den jährlichen Visitationen durch die Inspektoren der Classis nichts bemerkt, vielmehr die Rechtgläubigkeit der Gemeinde gelobt wurde; sogar die Protokolle der Consistoriumssitzungen konnte sie so manipulieren, daß nichts Verdächtiges in ihnen zu finden ist.

Es ist zweifelhaft, ob eine solche Version aufrecht erhalten werden kann. Vielmehr erscheint die Ellerianische Sozietät und dann die Ronsdorfer Zionsgemeinde als ein Spiegelbild ihrer Zeit, geprägt von den durch den Pietismus wiedergewonnenen Einsichten in die Lebendigkeit des Wortes Gottes – auch durch Inspirationen – jenseits aller Orthodoxie und in die Nähe der Wiederkunft Christi und des Aufbruchs seiner Gemeinde gegen die Erstarrtheit der Kirche, voller Enthusiasmus innerhalb einer geregelten und nützlich-

⁸⁵ Consistorialprotokollbuch, aaO.

⁸⁶ Wahrhaftte species facti, aaO.

⁸⁷ Consistorialprotokollbuch, aaO.

⁸⁸ Wahrhaftte species facti, aaO.

ternen Kirchlichkeit – auch bei ihren Liebesmahlen –; eine Gemeinde, die in ihren Anfängen durch die Ausstrahlung großer Persönlichkeiten, wie Daniel Schleyermacher, Elias Eller, Anna vom Büchel und später auch Petrus Wülfing, geformt wurde und dann wohl später an den sachlichen und persönlichen Konflikten dieser ihrer „Führer“ in eine tiefe Krise bis in die Selbsterzehrung hinein geriet.

Die Analyse der folgenden Ereignisse und der ihnen zugrunde liegenden Strukturen muß noch geleistet werden. Sie wird zu einer Klärung darüber beitragen können,

- welche Bedeutung in der Tat jene großen Persönlichkeiten hatten, die die Ronsdorfer Gesellschaft prägten,
- wie die Verflechtung religiöser, politischer und ökonomischer Bedingungen im einzelnen aussah, die die Geschichte der Gemeinde und dann auch der Stadt Ronsdorf bestimmte,
- welche spezifischen theologischen Inhalte diese Ausformung eines reformierten Pietismus aufwies.

Eine solche Klärung wird vermutlich zu einer nüchterneren Beurteilung der Ronsdorfer Zionsgemeinde führen als sie bisher gegeben wurde. Die vorliegende Untersuchung der Gründungsgeschichte wollte dazu beitragen.

Die Veröffentlichung der „Denkschrift der Vorläufigen Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche an den Führer und Reichskanzler, 28. Mai 1936“

Von Ernst C. Helmreich

Schon 1954 ist W. Niemöller der Entstehung und Abfassung der berühmten Denkschrift der 2. Vorläufigen Leitung der Bekennenden Kirche (VKL) an Hitler im Frühsommer 1936 nachgegangen.¹ Danach existierten von der letzten Fassung der Denkschrift nur drei Exemplare. Eines wurde von Dr. W. Jannasch am 4. Juni 1936 in der Reichskanzlei übergeben, das zweite erhielt der schwedische Gesandtschaftspfarrer in Berlin, Birger Forell,² zur sicheren Verwahrung auf extraterritorialem Boden, und das dritte verblieb bei dem Kanzleichef der VKL, Dr. Friedrich Weißler.

Die VKL wollte die Denkschrift streng geheim halten und hatte darum auch nicht die ihr angeschlossenen Kirchenleitungen und Bruderräte informiert.³ Über das Weißler anvertraute Exemplar schreibt Niemöller:

¹ Die Bekennende Kirche sagt Hitler die Wahrheit. Die Geschichte der Denkschrift der VKL vom Mai 1936. Bielefeld 1954 (im folgenden zitiert: *Niemöller*). Niemöller druckt die Denkschrift nach den *Basler Nachrichten* vom 23. 3. 36 ab. Zu den verschiedenen Fassungen vgl. auch W. Niemöller, Die Bekennende Kirche sagt Hitler die Wahrheit. In: *EvTh* 18, 1958, 191–192.

² Ob dies vor oder nach der Übergabe in der Reichskanzlei geschah, ist nicht auszumachen. Am 30. 11. 1956 schrieb Jannasch an Prof. K. D. Schmidt, daß er zusammen mit Dr. Heinrich Schmidt ein Exemplar der Denkschrift bei Forell abgegeben habe. „Nach einiger Zeit . . . wollte ich dieses bei Forell (extraterritorial) deponierte Exemplar . . . zurückholen, konnte es aber weder damals noch bei späteren Versuchen erhalten, da Forell es, wie er mir bei meinem ersten Versuch der Abholung noch nicht gestand, ins Ausland gegeben hatte.“

Herrn Dr. Carsten Nicolaisen danke ich für die Übersetzung und die Bearbeitung dieses in der englischen Fassung umfangreicheren Aufsatzes und auch dafür, daß er mir den oben zitierten Brief aus den Beständen der Ev. Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte in München (EKkZ) sowie die Denkschrift betreffende Kopien aus den Akten des Archivs für die Geschichte des Kirchenkampfes an der Kirchlichen Hochschule Berlin (KKA) zugänglich gemacht hat. Diese Kopien wurden mit Genehmigung des KKA benutzt.

Für briefliche Auskünfte auf meine Fragen habe ich Pastor Dr. W. Koch und seiner Gattin, Pastor i. R. D. W. Niemöller und E. Tillich zu danken.

Der bei K. D. Schmidt (Hrsg.), *Dokumente des Kirchenkampfes II*, Göttingen 1965, 695 ff. (zitiert: *Schmidt*) publizierte Text geht auf die Forell-Fassung zurück, die sich im Landeskirchlichen Archiv Bielefeld befindet. Vgl. auch W. Niemöller, *EvTh* 1958, 190.

³ Schreiben vom 20. 7. 36 (*Schmidt*, 917).

„Werner Koch und Ernst Tillich hatten Verbindung zur ausländischen Presse,⁴ der sie ausschließlich Nachrichten aus dem Leben der Kirche vermittelten. Ernst Tillich bekam die Denkschrift von Dr. Weißler für eine Nacht zur Einsichtnahme und schrieb sie in vollem Wortlaut ab. Während Koch und Weißler nur die Absicht hatten, das Vorhandensein und den wesentlichen Inhalt der Denkschrift bekanntzugeben, fühlte sich Tillich nach dem hartnäckigen Schweigen der Reichsregierung veranlaßt, durch die Veröffentlichung des vollen Wortlauts ‚der Denkschrift ihr ganzes Gewicht zu verleihen.‘ Man kann nicht bezweifeln, daß die Beteiligten, wenn auch nicht im Sinne der Bekennenden Kirche, so doch zum Wohle der Kirche handeln wollten.“⁵

Tillich und Weißler wurden am 6. Oktober 1936 verhaftet, Koch am 13. November. Alle kamen in ein Konzentrationslager. Koch wurde im Dezember 1936 entlassen, Tillich ein Jahr später, während Weißler am 19. Februar 1937 im Konzentrationslager verstarb.

Von Anfang an wurde die Denkschrift nicht so vertraulich behandelt, wie die VKL es gedacht oder gewünscht hätte. Am selben 4. Juni 1936, an dem die Denkschrift in der Reichskanzlei abgegeben wurde, berichtete der amerikanische Geschäftsträger in Berlin, Ferdinand Lathrop Mayer, dem State Department in ziemlich ausführlicher Weise von der Existenz und dem Inhalt dieses Dokuments.⁶ Es geht allerdings aus diesem Bericht nicht hervor, ob die amerikanische Botschaft den vollständigen Text samt den Anlagen in Händen gehabt hat oder nicht. Natürlich wird auch nichts Genaueres über die Herkunft dieser Information ausgesagt; Mayer erwähnt lediglich ein Gespräch mit einem Vertreter der Bekennenden Kirche, zu der die Botschaft damals recht gute Kontakte hatte.⁷

⁴ Koch und Tillich waren befreundet und studierten damals u. a. bei Dietrich Bonhoeffer Theologie. Koch versorgte ausländische Korrespondenten mit Informationen über die kirchliche Lage. Diese publizistische Tätigkeit wurde ihm erschwert, als er in ein Vikariat nach Barmen versetzt wurde, und von da an führte er seine Korrespondententätigkeit mit Hilfe seines in Berlin ansässigen Freundes Tillich weiter; vgl. *E. Bethge*, Dietrich Bonhoeffer, München 1967, 606; auch *E. Tillich* Veröffentlichung der Denkschrift der VKL an den Führer im Jahre 1936 (vervielfältigtes Manuskript vom 15. 2. 1970, EAKZ), 6 (zitiert: *Tillich*).

⁵ *Niemöller*, 28 f., wohl nach der bei *Bethge*, 606 zitierten Aufzeichnung W. Kochs vom 12. 7. 1948. Die VKL war über die Veröffentlichung der Denkschrift besorgt, und im Protokoll der Sitzung vom 3. 8. 36 heißt es: „Die Frage, was wegen der unbefugten Veröffentlichung des Wortes an den Führer unternommen werden kann, wird erörtert. Eine Strafanzeige erscheint unmöglich, weil die Veröffentlichung keine strafbare Handlung darstellt“ (KKA 35/280).

Bei einem Besuch im Justizministerium erfuhr die damalige Braut Kochs, daß auch nach Ansicht des Ministers kein Grund für eine strafrechtliche Verfolgung vorläge, „denn Ihr Verlobter hat keine strafrechtliche Handlung begangen“ (Brief von Frau Koch vom 4. 4. 74).

⁶ Bericht Nr. 2863 vom 4. 6. 36 (National Archives, Washington, D.C.). Dieses Dokument wurde mir durch Dr. F. Aandahl und Dr. A. G. Kogan vom Historical Office zugänglich gemacht. Es wird erwähnt, aber nicht abgedruckt in: *Foreign Relations of the United States, Diplomatic Papers*, 1936, Washington 1954, Bd. II, 168. Der Schlußabschnitt des Berichtes befaßt sich mit den Sittlichkeitsprozessen gegen katholische Priester.

⁷ So erhielt die Botschaft bereits einige Tage im voraus die Kanzelabkündigung

Der Informant der Botschaft muß auch davon gesprochen haben, daß die Denkschrift veröffentlicht werden sollte, falls Hitler nicht antworten würde; Mayer würde in einem offiziellen Bericht kaum derartige Pläne erwähnt haben, wenn er nicht einigen Grund für diese Annahme gehabt hätte.⁸ Die Verfasser der Denkschrift rechneten selbst auch mit der Möglichkeit, daß Hitler niemals etwas von ihrem Schreiben erfahren würde, und am 24. Juni beratschlagten sie, was zu tun sei, wenn der Staat nicht reagiere.⁹ Man kam aber zu keinem Schluß, und schon bald wurden durch die unerwartete Veröffentlichung der Denkschrift in der ausländischen Presse völlig neue Tatbestände geschaffen.

Ehe darauf eingegangen wird, sei noch erwähnt, daß Henry Louis Henriod bereits an dem Tage, an dem die Denkschrift in der Reichskanzlei übergeben wurde (4. Juni), eine Abschrift erhielt, die er am 8. Juni an Bischof Bell von Chichester sandte.¹⁰ Es ist nicht mit Sicherheit zu sagen, von wem Henriod die Abschrift bekam.¹¹ Als Weißler den Text für eine Nacht an Tillich aushändigte, behauptete er, daß nur drei Exemplare des Dokuments existierten. Ob Weißler weitere Abschriften herstellte, ist unbekannt. Tillich berichtete 1970, daß ihm Weißler im September 1936 von der Existenz weiterer Abschriften erzählt habe, „die an ökumenische Freunde gegeben worden“ seien.¹² Und Pastor Dr. Jannasch, der unmittelbar an der endgült-

der VKL, die am 23. 8. 36 verlesen werden sollte (Bericht Dodds vom 27. 8. 36; *Foreign Relations* . . . II, 171). Vgl. auch die Tagebucheintragung Dodds vom 17. 6. 37, wo der Botschafter die Verhaftung von fünf protestantischen Geistlichen, unter ihnen Jacobi, erwähnt, „mit dem ich mich früher einmal über das Problem der Religionsfreiheit unterhalten habe“ (*W. E. Dodd jr. und M. Dodd*, Diplomat auf heißem Boden. Tagebuch des USA-Botschafters William E. Dodd in Berlin 1933–38. Berlin 1962, 466). An der Lage der Kirchen war auch Präsident Roosevelt interessiert; im Juli 1935 forderte er einen telegraphischen Bericht über die Maßnahmen gegen die Kirchen an (*Foreign Relations* . . . II, 357).

⁸ Auch Tillich rechnete mit einer Veröffentlichung der Denkschrift (Tillich, 2; vgl. auch Kochs Aufzeichnung bei Bethge, 606). Der Artikel der *New York Herald Tribune* vom 16. 7. 36 weist darauf hin, daß die Denkschrift heimlich in kirchlichen Kreisen verbreitet werden sollte, wenn nicht in angemessener Frist eine Antwort eintreffe. Daß selbst die Verfasser mit einer Veröffentlichung rechneten, wird deutlich aus dem Vermerk „Confidential“, der sich sowohl auf dem Exemplar Forells (Schmidt, 696; Niemöller, EvTh 1958, 190) befindet wie auch auf dem Henriods (im Archiv des Weltkirchenrates in Genf; vgl. A. Boyens, Kirchenkampf und Ökumene 1933–1939. München 1969, 173).

⁹ Vgl. Niemöller, 28 f.

¹⁰ R. C. D. Jasper, George Bell, Bishop of Chichester. London 1967, 212; Boyens, 173.

¹¹ Henriod konnte sich nicht mehr erinnern, wer ihm die Denkschrift an den Flughafen gebracht hatte. Er hatte in Berlin mit zahlreichen Kirchenführern und auch mit Pastor Forell gesprochen. In seinem Bericht über seinen Besuch in Deutschland (Boyens, 363 ff.) erwähnt er nicht, daß er auch mit Martin Niemöller gesprochen hat. – Da Henriods und Forells Exemplare denselben Vermerk tragen, müssen sie auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen.

¹² Tillich, 3. Auch aus einem Schreiben Arnim-Kröchlendorffs an die VKL vom 13. 8. 36 wird deutlich, daß die Denkschrift „auch in Berliner Kreisen von Hand zu Hand ging“ (KKA 186).

tigen Fassung beteiligt war und die Denkschrift überreicht hatte, hielt es 1956 nicht für „ausgeschlossen, daß Teilnehmer an den entscheidenden Sitzungen sich trotz des ausdrücklichen Verbots nicht doch für ihr privates Archiv ein dem überreichten Original entsprechendes Exemplar zusammengeschrieben haben . . . Ich für meine Person besaß eine Abschrift des Originals in meiner Geheimstenographie, das ich aber so gut vor der Gestapo versteckt hatte, daß ich es bisher nicht finden konnte“.¹³

Abgesehen von den drei „offiziellen“ Exemplaren der Denkschrift werden also schon zu einem sehr frühen Zeitpunkt weitere Abschriften existiert haben.¹⁴ Dabei ist noch nicht einmal sicher, ob die drei ursprünglichen Exemplare im Wortlaut übereinstimmten, denn zumindest eines der Exemplare war kein Durchschlag des Originals, sondern eine erste Abschrift mit leichten Veränderungen des Textes.¹⁵

Am 8. Juni 1936, also kurz nachdem die Denkschrift in der Reichskanzlei überreicht worden war, wurde sie von dort dem Reichskirchenministerium weitergereicht, das sie wiederum dem Reichskirchenausschuß zur Kenntnis übersandte.¹⁶ Damit war der Text in Berlin bereits auf normalem bürokratischen Wege verbreitet und einem größeren Personenkreis bekannt geworden, wodurch die Zahl der undichten Stellen sich vergrößerte. Anfang Juli kam der Text – wie das unten veröffentlichte Dokument zeigt – in die Hände eines Reporters, des Pfarrers a. D. Hermann Kötzschke.¹⁷ Kötzschke behauptete, gute Beziehungen zum Reichskirchenministerium und zu den „Deutschen Christen“ zu haben, obwohl er sich als Glied der Bekennenden Kirche bezeichnete. Als Reporter hatte er sich auf sozialpolitische und Wohnungs- und Kirchenfragen spezialisiert.¹⁸ Wie er in den Besitz der Denk-

¹³ Vgl. oben Anm. 2.

¹⁴ Selbst in der Bekennenden Kirche wußte man damals nicht, wie viele Exemplare eigentlich existierten. Niemöller schrieb am 20. 8. 36, daß es nur drei Exemplare gebe und er selbst keines besitze (Niemöller, 51), aber wir wissen, daß Henriod bei seinem Besuch in Deutschland vom 2. bis 5. 6. 36 bereits ein Exemplar erhielt und am 8. 6. Abschriften an Bell und Oldham sandte.

¹⁵ Vgl. Schmidt, 695; Niemöller, EvTh 1958, 190.

¹⁶ Schmidt, 695; 1044. Ebd., 996 ff. auch die Stellungnahme des Reichskirchenausschusses in einem Schreiben an den Reichskirchenminister vom 27. 8. 36. In einem Bericht „Die gegenwärtige Lage in unserer Kirche“ vom Herbst 1936 heißt es, daß die Denkschrift nicht an Hitler gelangt, sondern „über das Propagandaministerium dem Minister für die kirchlichen Angelegenheiten zugeleitet“ worden sei (KKA HNA 1). Dieser umständliche Weg ist etwas unwahrscheinlich, aber es ist durchaus möglich, daß auch das Propagandaministerium eine Abschrift erhielt.

¹⁷ Bundesarchiv Koblenz, NS 10/228. Mit Rotstift ist „Müller“ über das Dokument geschrieben und „z(u) d(en) A(kten). 28. 7. 36“; eine Abschrift der Denkschrift liegt bei.

¹⁸ Zu Kötzschke vgl. Degeners Wer ist's? 10. Ausg. 1935, 859. Ein Lebenslauf K's liegt im Document Center Berlin. K. wurde am 5. 8. 1862 in Düben an der Mulde geboren, besuchte u.a. die Fürstenschule Pforte bei Naumburg, studierte Theologie in Marburg und Halle und wurde 1889 Pfarrer in der Provinz Sachsen. 1897 legte er sein Pfarramt nach einem Konflikt mit dem Reichstagsabgeordneten und Freund des Kaisers, Freiherrn von Stumm, der den Ev. Oberkirchenrat gegen K. beeinflusste, nieder und betätigte sich politisch und schriftstellerisch. K. war auch

schrift kam, ist nicht bekannt, aber vielleicht darf man an dieser Stelle ein wenig spekulieren. Als Spezialist für soziale und Raumfragen mag er Hanns Kerrl gekannt haben, der ja schon vor seiner Ernennung zum Reichskirchenminister mit den Fragen der Raumordnung betraut worden war. Diese Bekanntheit mag die Basis für die erwähnten guten Beziehungen zum Reichskirchenministerium und den „Deutschen Christen“ gebildet haben, und so liegt es durchaus im Bereich des Möglichen, daß irgendjemand aus dem Reichskirchenministerium die Denkschrift an Kötzschke weitergegeben hat. So wenig sicher dieses auch ist, so eindeutig geht es aus dem Dokument unten hervor, daß die Denkschrift durch Kötzschke an die ausländische Presse kam.

Wie bereits erwähnt, gab aber auch Ernst Tillich die Denkschrift an die ausländische Presse weiter. Wann Tillich die Denkschrift von Weißler ausgeliehen hatte, ist nicht mit Sicherheit zu sagen; es scheint aber einige Wochen vor der Übergabe des Textes an jene ausländischen Korrespondenten gewesen zu sein, mit denen Tillich regelmäßige Besprechungen hatte.¹⁹ Auch das Datum der Übermittlung ist nicht genau festzustellen, und so ist es gar nicht sicher, ob der Korrespondent der *New York Herald Tribune* die Denkschrift von Tillich oder von jemand anderem erhalten hat. Tillich erinnerte sich in seiner Antwort auf diesbezügliche Fragen des Verfassers: „Ich habe den Text einen Tag vor der Veröffentlichung in der *New York Herald Tribune* an die mir bekannten Korrespondenten gegeben.“²⁰ Das müßte also am 15. Juli 1936 gewesen sein. Man kann sich allerdings kaum vorstellen, daß ein Korrespondent die Denkschrift am Morgen des 15. Juli erhielt, dann einen Auszug machte, einige Textabschnitte übersetzte und die Nachricht nach New York schickte, so daß sie am Morgen des 16. Juli in der *Herald Tribune* erscheinen konnte, – am selben Tage, als die Veröffentlichung in Berlin bekannt wurde. Viel wahrscheinlicher hatte der Korrespondent die Denkschrift eher erhalten, und so wird die Polizei mit ihrer Bemerkung recht haben, daß Kötzschke den Text für RM 100.– verschiedenen Korrespondenten verkauft habe, darunter um den 8. Juli herum auch dem Kor-

Korrespondent für verschiedene in- und ausländische Zeitungen und von 1919 bis zum Eintritt in den Ruhestand 1932 dann wieder Pfarrer in Präsen bei Elsterwerde; 1930 kam es zu einem Konflikt mit dem Magdeburger Konsistorium, weil K. „seine seelsorgerlichen Aufgaben vernachlässigt und seine Kraft anderen als pfarramtlichen Pflichten gewidmet habe“ (R. Breipohl, *Religiöser Sozialismus und bürgerliches Geschichtsbewußtsein zur Zeit der Weimarer Republik*. Zürich 1971, 34). K. starb am 1. 1. 1943 in Berlin. Vgl. auch *Walter Bredendiek*, Pfarrer Hermann Kötzschke – Verbündeter der Arbeiterklasse und der werktätigen Bauern, in: *Standpunkt. Evangelische Monatsschrift*, Heft 8 (August 1975) S. 216–221.

¹⁹ „... weil ich den Text ja schon mehrere Wochen vor der Übergabe erhalten habe“ (Tillich am 7. 4. 74 an den Verf.). Nach *Niemöller*, *EvTh* 1958, 190 soll Tillich den Text am 15. 7. 36 von Weißler ausgeborgt haben. Dieses Datum ist aber mit größerer Wahrscheinlichkeit das der Übergabe an die Presse.

²⁰ Schreiben vom 9. 5. und 7. 4. 74. Tillich hatte Kontakte zur *New York Herald Tribune*, *United Press*, *Agence France Press* und zu einer dänischen und einer Schweizer Zeitung (wohl einem Zürcher Blatt).

respondenten der *New York Herald Tribune*.²¹ Auch Tillich konnte sich 1970 erinnern, daß er schon von einer ausführlichen Meldung über die Denkschrift in der ausländischen Presse gehört hätte, bevor er selbst den ausländischen Korrespondenten den Text übermittelte.²²

Daß Kötzschke an der Weitergabe der Denkschrift an die ausländische Presse beteiligt war, wird ebenfalls durch Dokumente aus dem Bereich der Bekennenden Kirche belegt. Am 4. August 1936 erklärte Dr. Horst Michael dem Berliner Bruderrat, daß mit 99%iger Sicherheit Kötzschke der „Täter“ sei. Am nächsten Tage nannte Pastor Gerhard Jacobi den Namen Kötzschkes vor der Geheimen Staatspolizei.²³ Am 7. September teilte Michael dem Bruderrat „seine neue Entdeckung“ mit, womit offensichtlich gemeint ist, daß andere Personen (Weißler und Tillich) an der Weitergabe beteiligt waren.²⁴ Dieser Wechsel in den Aussagen führte später zu einer Kontroverse zwischen Jacobi und Michael und zu der unten erwähnten Untersuchung durch den Ausschuß der Bekennenden Kirche.

Am 7. September informierte Jacobi Pastor Müller-Dahlem von den Behauptungen Michaels vor dem Berliner Bruderrat, und am 10. September machte Michael „in der Sitzung der VKL Andeutungen über angebliche Verbindungen der BK mit der ausländischen Presse“ und forderte die „Einsetzung eines Untersuchungsausschusses, dem er Näheres unterbreiten wollte“. Am 14. September machte Jacobi Pfarrer Dr. Böhm „nähere Mitteilungen über die Äußerungen Dr. Michaels im Berliner Bruderrat und knüpfte daran den Verdacht von Beziehungen zwischen Weißler und Tillich.“ Böhm kam am nächsten Morgen mit Weißler zusammen, der die Beziehungen zu Tillich zugab und nähere Auskünfte über Art und Umfang seiner Informationstätigkeit erteilte. Daraufhin forderte Böhm Weißler auf, sofort jede Beziehung zu Tillich abubrechen. Am nächsten Tage besprach er die Vorgänge mit den Pfarrern Müller, Forck und Lücking, und es wurde beschlossen, daß Weißler bis zur nächsten Sitzung der VKL am 22. September der Arbeit fernbleiben solle.²⁵ An diesem Tage stellte die VKL dann fest:

„Die Darlegungen W(eißler)s zeigen, daß er keine unehrenhafte Handlung begangen hat. Seine Beziehungen zu Tillich können zwar nicht gebilligt werden, sie geben aber auch der VKL keine Veranlassung, gegen W. Schritte zu ergrei-

²¹ Vgl. das Dokument unten.

²² *Tillich*, 3.

²³ Nicht unterzeichneter Brief, wahrscheinlich von Pastor G. Jacobi an Regierungsrat Moeller vom 26. 1. 37, Dr. Böhm zur Kenntnisnahme übersandt (KKA 260/32).

Am 27. 6. 74 schrieb Dr. W. Koch dem Verf., daß Dr. Horst Michael Lektor für Anglistik an der Berliner Universität, Mitglied des brandenburgischen Bruderrates und „jahrelang der tolerierte Berichterstatter der Londoner *Times*“ gewesen sei. Michael hatte auch an der Barmer Bekenntnissynode 1934 teilgenommen.

²⁴ Randvermerk auf dem Schreiben an Moeller (vgl. Anm. 23); vgl. auch die Zusammenstellung von Dr. Böhm „Ereignisse bis zur Sitzung der VKL am 22. 9. 36“ (KKA 260/26).

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd.

fen, nachdem es ihr vor allem auch festzustehen scheint, daß W. nicht in Zusammenhang mit der Veröffentlichung der Denkschrift an den Führer steht.“²⁷

Ferner wurde auf dieser Sitzung allen Mitarbeitern die Beziehung zu ausländischen Stellen ohne Kenntnis der zuständigen Referenten untersagt und beschlossen, eine genaue Untersuchung der von Dr. Michael am 10. September angedeuteten Zusammenhänge einzuleiten.²⁸

Damit wird deutlich, daß die VKL auch im September 1936 noch unsicher war, auf welchem Wege die Denkschrift an die ausländische Presse gekommen war, aber man ahnte, daß Kötzschke, Weißler und Tillich in die Sache verwickelt waren. Die Verhaftung der beiden letzteren im Oktober ließ die Aufmerksamkeit mehr und mehr auf sie fallen. Aber der Name Kötzschkes taucht dann wieder auf in einem Bericht über die Unterredung eines Vertreters der VKL mit der Geheimen Staatspolizei. Dabei erklärte der mit der Untersuchung des Falles beauftragte Assessor Chantré, „Pfarrer Jacobi habe ihm gegenüber den DC-Pastor Kötzschke als denjenigen verdächtigt, der die Denkschrift ins Ausland befördert habe, zu einem Zeitpunkt, als Pfarrer Jacobi bereits sicher gewußt habe, daß nicht Kötzschke, sondern Tillich der Übermittler gewesen sei.“²⁹ Am 26. Januar 1937 nahm Chantré den Fall wieder auf und legte Jacobi bei der Vernehmung zwei Abschnitte aus dem Protokoll über die Vernehmung Michaels vor.³⁰ Danach wollte Michael von Jacobi erfahren haben, Tillich erhalte monatlich RM 150.– von ausländischen Korrespondenten. Jacobi berichtete, daß Tillich ihm gesagt habe, er erhalte das Geld für einen Auftrag, „den er mir nicht sagen wolle, um mich nicht zu belasten“. Da der augenblicklich vorgeladene Tillich diese Aussage bestätigen konnte, entging Jacobi einer Klage durch die Gestapo. Über die weiteren Beschuldigungen berichtete Jacobi:

„Dr. Michael hat bei der staatspolizeilichen Vernehmung behauptet, ich hätte ihm telephonisch (!) gesagt, obwohl ich um den Zusammenhang Denkschrift – Weißler – Tillich gewußt hätte, habe ich Kötzschke genannt, denn der ‚könne eine Wäsche vertragen‘. Abgesehen davon, daß ich bis zum heutigen Tage den Ausdruck ‚eine Wäsche vertragen‘ niemals gehört, geschweige denn jemals gebraucht habe, wäre eine solche Aussage völlig sinnlos.“³¹

Wie schon angedeutet, erklärte Jacobi dann weiter, daß Michael schon am 4. August 1936 den Namen Kötzschkes erwähnt, daß er, Jacobi, diesen Namen am 5. August der Gestapo genannt und erst am 7. September von

²⁷ Ebd.

²⁸ Nach dieser Vertrauenserklärung brach die VKL dann am 29. 10., 23 Tage nach Weißlers und Tillichs Verhaftung, doch die Beziehung zu Weißler ab, „da die Möglichkeit nicht ausgeschlossen zu sein scheint, daß Dr. Weißler seine Befugnisse ohne Wissen der Vorläufigen Leitung der DEK überschritten hat“ (Niemöller, 48). Kritisch zum Verhalten der VKL Weißler gegenüber Boyens, 174 ff.

²⁹ Nicht gezeichneter Bericht über eine Unterredung mit Chantré vom 8. 1. 37 (KKA 260/27 ff.). Nach Auskunft Dr. W. Kochs vom 27. 6. 74 hatte Pastor Müller diese Unterredung mit Chantré.

³⁰ Vgl. das Schreiben an Moeller (oben Anm. 23).

³¹ Ebd.

Michael erfahren habe, daß auch andere verwickelt seien. Da er davon am 4. August, als er der Gestapo den Namen Kötzschkes nannte, noch nichts wußte, hatte er also auch nicht falsch ausgesagt. Er mußte annehmen, Michael habe die falschen Aussagen gegen ihn gemacht, um sich selbst zu decken. Darum übergab Jacobi die Angelegenheit dem Rechtsausschuß der Bekennenden Kirche von Berlin zur Einleitung eines Verfahrens gegen Michael und bat, Pfarrer Müller-Dahlem als Zeugen zu der Verhandlung hinzuzuziehen.³²

Aufgrund dieser Differenzen zwischen zwei führenden Persönlichkeiten der Bekennenden Kirche und angesichts der um sich greifenden Gerüchte über die Veröffentlichung der Denkschrift richtete die VKL ein Gesuch an Himmler als den Chef der Deutschen Polizei und bat, ihrem rechtskundigen Mitglied Einsicht in die Polizeiakten zu gewähren.³³ Dieses Gesuch wurde abgelehnt, da es sich um Geheimakten handelte. So gab es für den Rechts- und Schlichtungsausschuß auch kaum neue Gesichtspunkte, als er sich am 8. Februar 1937 erneut mit dem Fall beschäftigte. Er gab zu erkennen, daß er die Vorwürfe Jacobis gegen Michael verstünde, führte Michaels Aussagen aber auf den „seelischen Druck seiner mehrstündigen Vernehmung“ zurück und bat „die beiden Brüder . . . vorhandenes Mißtrauen zu überwinden und sich als Brüder zu begegnen und zu tragen“.³⁴

Aber die Differenzen waren noch nicht bereinigt. Am selben Tage beschäftigte sich auch die VKL noch einmal mit dem Fall. Anwesend waren von der VKL Müller, Günther, Böhm und zeitweise Albertz; außerdem Jacobi, Michael und zeitweise Präses Scharf. In drei Punkten wurden Widersprüche festgestellt: 1. Jacobi behauptete, Michael habe bei einer Sitzung des Berliner Bruderrates am 7. September 1936 Weißler als die Person bezeichnet, die die Denkschrift an die ausländische Presse gebracht habe, während Michael überhaupt keinen Namen genannt, sondern nur Andeutungen gemacht haben wollte, mit denen er Tillich gemeint habe. 2. Widersprüchlich blieb die Frage – wie oben schon erwähnt –, woher Tillich RM 150.– monatlich bezogen habe. 3. Unklar blieb auch, ob Jacobi zu dem Zeitpunkt, als er vor der Gestapo Kötzschke als „Verbreiter der Denkschrift“ bezeichnet hatte, von dem „Zusammenhang Denkschrift – Weißler – Tillich“ gewußt habe.³⁵ Müller, Günther und Böhm würdigten den Sachverhalt wie folgt:

„Zu 1. Wir halten es für unwahrscheinlich, daß Michael am 7. September Weißler namentlich als Schuldigen bezeichnet hat, weil Jacobi zweifellos dann diese Angabe positiv den weiter hinzugezogenen Personen mitgeteilt hätte, was er tatsächlich nicht getan hat.

Zu 2. Es erscheint wahrscheinlich, daß Jacobi am 29. September 1936 die Äuße-

³² Ebd.

³³ Vgl. das Rundschreiben der VKL vom 4. 2. 37 (*Schmidt*, 1326 f.) und die Tagebucheintragung des Reichsjustizministers Fr. Gürtner vom 18. 8. 36: „Präses Koch (15. 8.) bittet um Einleitung von Untersuchungen wegen der Veröffentlichung der Denkschrift der Bekenntnisbewegung an den Führer und Reichskanzler“ (*Gürtner Diary*, Microcopy T 988, Roll 41, Frame B 042 393).

³⁴ Vermerk des Rechts- und Schlichtungsausschusses vom 6. 2. 37 (KKA 260/31).

³⁵ Aufzeichnung der VKL vom 8. 2. 37 (KKA 260/33).

rung zu Michael über den Unterhaltserwerb Tillichs so getan hat, wie Jacobi dies behauptet, und daß Michael auf Grund dieser Äußerung in Verbindung mit dem, was er über Tillich sonst wußte, angenommen hat, Tillich erhalte monatlich RM 150.– von ausländischen Korrespondenten.

Zu 3. Der Widerspruch zwischen den Aussagen von Jacobi und Michael ist nicht aufzuklären. Wir halten es nach unseren subjektiven Überzeugungen nicht für wahrscheinlich, daß Jacobi die von Michael behauptete Äußerung am Telefon gemacht hat. Für eine Beschuldigung, die Jacobi wider besseres Wissen gemacht haben soll, hat sich kein Anhalt ergeben.“

Und in einer „Anlage“ hieß es:

„Michael gibt zu, vor der Staatspolizei über das Telefongespräch in der Richtung ausgesagt zu haben: Jacobi hätte der Staatspolizei den Namen Kötzschke genannt, obwohl er (Michael) seine Aussage über Kötzschke zurückgezogen habe.“³⁶

Aus diesen Dokumenten aus dem Umkreis der Bekennenden Kirche³⁷ geht hervor, daß Michael Anfang August 1936 Kötzschke als den Verbreiter der Denkschrift genannt hat, während er später Weißler und Tillich dafür für verantwortlich hielt. Warum Michael seine Aussagen änderte, ist nicht aufzuhellen. Aber es ist deutlich, daß die VKL und auch andere Persönlichkeiten der Bekennenden Kirche Anfang September mehr mit der Wahrscheinlichkeit rechneten, daß Weißler und Tillich beteiligt waren, obwohl sie sich dessen nicht sicher waren.³⁸ Tillich selbst sagt, er habe in der Zeit bis zu seiner und Weißlers Verhaftung am 6. Oktober 1936 überhaupt keinen Kontakt zur Bekennenden Kirche gehabt.³⁹

Die Veröffentlichung der Denkschrift

Der erste detaillierte Bericht über die Denkschrift mit der Datumszeile „Berlin, 15. Juli“ erschien in der Morgenausgabe der *New York Herald Tribune* vom 16. Juli 1936. Am 28. Juli brachte dieselbe Zeitung – mit der

³⁶ Ebd.

³⁷ Daß man in der Bekennenden Kirche von Kötzschkes Aktivität wußte, wird deutlich aus der wohl auf Herbst 1936 zu datierenden Aufzeichnung „Die gegenwärtige Lage unserer Kirche“ (KKA HNA 1). Hier heißt es: „Eine schweizerische Zeitung ließ Flugblätter, die dieses Schreiben wiedergeben, drucken und über unsere Grenze schmuggeln. So wurde dieses ganz persönliche Schreiben an den Führer in der Öffentlichkeit bekannt, ehe noch wir Bruderratsmitglieder eine Ahnung davon hatten. Wir haben inzwischen festgestellt, daß dieses Schreiben von einem D(eutschen) C(hristen) für 100 Mark an die ausländische Presse verkauft worden ist. Die Vorläufige Leitung hat die Flugblätter an die Geheime Staatspolizei geschickt und um Nachforschung gebeten.“ Das stimmt mit der Behauptung der Polizei in dem unten abgedruckten Dokument überein.

³⁸ Vgl. dazu die Erklärung der VKL vom 21. 11. 36: „Wir wissen bis heute nicht, auf welche Weise die Denkschrift der Öffentlichkeit bekannt wurde“ (*Schmidt*, 1166), die Bitte des Lutherrates an die VKL um Information über die Veröffentlichung der Denkschrift vom 7. 11. 36 (ebd., 1143) und das Schreiben der VKL an den Landesbruderrat Nassau-Hessen vom 14. 1. 37 (ebd., 1294 f.).

³⁹ *Tillich*, 6.

Datumszeile „Berlin, 20. Juli“ – eine vollständige englische Übersetzung des Textes. Am 23. Juli erschien die Denkschrift in den *Basler Nachrichten*.⁴⁰ Die von diesen Zeitungen abgedruckten Texte stammten zweifellos von Kötzschke, denn in seinem Begleitbrief hieß es: „Dem Schriftstück sind seitenlange Belege beigelegt, die ich nicht alle wiedergebe, sondern – soweit sie mir nötig erschienen – als Anmerkungen erwähne.“⁴¹

Die Abdrucke der *Basler Nachrichten* und der *Herald Tribune* sind identisch mit der Textfassung, die dem unten abgedruckten Dokument aus den Akten des Stellvertreters des Führers im Bundesarchiv Koblenz als Anlage beiliegt. Diese Fassung enthält auch eine kurze Passage, die in der publizierten Forell-Fassung fehlt.⁴² In dieser publizierten Fassung fehlen die kurzen Anmerkungen Kötzschkes; sie enthält aber die 28 Anlagen des Originals⁴³

⁴⁰ Tillich hatte Verbindung zu einer Zürcher Zeitung, nicht zu den *Basler Nachrichten* (vgl. Anm. 20). Daraus ist zu schließen, daß die *Basler Nachrichten* wie auch die *New York Herald Tribune* den Text von jemand anderem erhielten, zweifellos von Kötzschke.

⁴¹ Die Frage, wer die vielen Seiten der „Anlagen“ (Schmidt, 703–719) zu den kurzen „Anmerkungen“, wie sie in der Presse erschienen, umformulierte, ist entscheidend für die Frage, von wem die Korrespondenten den Text zuerst erhielten. Auf die Frage des Verf., ob er die „Anlagen“ abgeschrieben oder was er mit ihnen gemacht habe, antwortete Tillich am 7. 4. 74: „Meiner Erinnerung nach habe ich von Weißler keine Anlagen zur Durchsicht bekommen, ich habe aber jedenfalls alles abgeschrieben, was ich bekommen hatte“, und am 9. 5. 74: „Verändert am Text habe ich meinerseits nichts“. Auch daraus wird deutlich, daß die „Anmerkungen“ von Kötzschke stammen. Tillich konnte sich an Kötzschke nicht erinnern, wies mich aber freundlicherweise auf die Erwähnung bei Breipohl hin (vgl. oben Anm. 18).

⁴² Schmidts Behauptung, der in seiner Vorlage fehlende Passus am Ende des 4. Abschnittes fehle im Original (696, Anm. 70), ist sicherlich nicht richtig. Ganz im Gegenteil. Schmidts Vorlage war ja nicht eine Durchschrift des Originals, sondern vielmehr die Abschrift einer Durchschrift (695), und der betr. Abschnitt wird beim Abschreiben versehentlich ausgelassen worden sein, was ja eher vorkommt als eine Hinzufügung. Diese zusätzliche Passage ist sowohl bei dem Kötzschke-Dokument im Bundesarchiv vorhanden, wie auch in den Veröffentlichungen in der *Herald Tribune* und in den *Basler Nachrichten*. Die 1936 in den ausländischen Presse veröffentlichte Version geht also nicht auf das Forell-Exemplar zurück. Die längere Fassung erscheint auch in den ersten Nachkriegsabdrucken: W. Jannasch, Hat die Kirche geschwiegen? Frankfurt 1946, 21; wieder abgedruckt in: Deutsche Kirchendokumente. Die Haltung der Bekennenden Kirche im Dritten Reich. Zürich 1946, 21 ff.; ferner Kirchliches Jahrbuch 1933–44. Gütersloh 1948, 130 ff.; Niemöller, 9 ff. Alle diese Veröffentlichungen drucken weder „Anlagen“ noch „Anmerkungen“ mit ab; sie unterscheiden sich ferner in der Gliederung und in einigen Wortvarianten. Jannaschs Vorlage waren die Druckexemplare, „die von der Denkschrift im Ausland verbreitet worden waren“ (Brief an K. D. Schmidt vom 30. 11. 1956, vgl. oben Anm. 2). Aus Anm. 37 geht hervor, daß derartige Flugblätter auch in Deutschland verbreitet wurden. Danach sind dann wohl auch die zeitgenössischen Vervielfältigungen hergestellt, auf die E. Hornig hinweist: Der Kirchenkampf in neuer Sicht (Rezension des Buches von John S. Conway, The Nazi Persecution of the Churches 1933–45), in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 221 vom 24. 9. 1969.

⁴³ Schmidt weist darauf hin, daß sein Text auf das Forell-Exemplar zurückgeht, aber er gibt nicht die Quelle für die „Anlagen“ an. Diese gehen nach Auskunft von

und den englischen Vermerk „*Confidential. Not to be published or quoted before made public in Germany*“, der in allen sonst publizierten Fassungen fehlt. Die kleineren Textvarianten deuten ebenfalls alle darauf hin, daß der in der ausländischen Presse veröffentlichte Text nicht von der Forell-Fassung stammt, sondern auf die Kötzschke-Fassung zurückgeht.

In dem Dokument aus dem Bundesarchiv heißt es, daß Kötzschke den Text um den 8. Juli 1936 herum einigen Amerikanern verkaufen konnte; ausdrücklich erwähnt wird die *New York Herald Tribune*. So war es durchaus möglich, daß die New Yorker Zeitung am 16. Juli den Bericht über die Denkschrift mit wichtigen Zitaten brachte.⁴⁴ Die *Herald Tribune* war in ihrer Berichterstattung über diesen bedeutsamen Schritt der Bekennenden Kirche der *New York Times* und anderen Zeitungen weit voraus. Die *New York Times* erwähnte die Denkschrift zum ersten Mal in einem Bericht am 23. Juli und widmete ihr am 2. August einen langen Leitartikel, wie es die *Herald Tribune* schon in der Woche zuvor, am 28. Juli getan hatte. Journalistisch hatte die *Herald Tribune* die *New York Times* mit dem 100 RM-Erwerb überrundet! –

Der Bericht des amerikanischen Geschäftsträgers an den Außenminister vom 21. Juli 1936⁴⁵ enthält einige weitere interessante Vermutungen. Hier heißt es unter anderem, daß Hitler nicht den vollen Wortlaut der Denkschrift, sondern nur eine Zusammenfassung zu Gesicht bekommen und daß das Kirchenministerium selbst den Text „through a questionable agent“⁴⁶ der ausländischen Presse vermittelt habe, um – gleichsam durch einen Racheakt – ein Verbot direkter Kontakte zwischen der Bekennenden Kirche und Pressevertretern zu erwirken. Die Bekennende Kirche wolle – so berichtete Mayer – zunächst einige drastischere Maßnahmen des Staates abwarten und dann eventuell während der Olympischen Spiele in Berlin die Denkschrift selbst veröffentlichen; sie zögere aber noch, den Staat in dieser Weise offen herauszufordern.

Die Bekennende Kirche verordnete für den 23. August 1936 eine Kanzelabkündigung „An die ev. Christenheit und an die Obrigkeit in Deutschland“, in der sie von der Denkschrift berichtete und die einzelnen Punkte jetzt öffentlich zur Sprache brachte.⁴⁷

Schmidts damaligem Mitarbeiter H. J. Reese auf eine Abschrift im KKA zurück, die aufgrund der Abschrift an den Reichskirchenausschuß (Archiv der Ev. Kirche in Deutschland, Berlin, A 4/470) „korrigiert und ergänzt“ wurde (Dr. Reese an Dr. Nicolaisen 13. 9. 74).

⁴⁴ Niemöller, 29 ff. gibt als früheste Zitierung die *Morning Post* vom 17. 7. 36 an, ferner die *New Yorker Staatszeitung* vom 23. 7. 36; vgl. auch *Bethge*, 604.

⁴⁵ *Foreign Relations* . . . II, 168 ff.

⁴⁶ Vgl. auch den unten abgedruckten Gestapo-Bericht: „Dieser Herr, der einen heruntergekommenen Eindruck macht . . .“. Dabei war Kötzschke ein gebildeter Mann (vgl. oben Anm. 18), und seine Umsetzung der „Anlagen“ der Denkschrift zu den „Anmerkungen“ war journalistisch durchaus geschickt.

⁴⁷ Text bei Schmidt, 984 ff.

Botschafter Dodd, der bereits am 27. August 1936 über diese Kanzelabkündigung an seinen Außenminister berichtet hatte,⁴⁸ kam dann einige Monate später noch einmal auf die Veröffentlichung der Denkschrift zurück. In seinem politischen Bericht vom 17. Dezember 1936⁴⁹ hatte auch er dann die offizielle Version übernommen, daß Weißler den Text der ausländischen Presse zugänglich gemacht habe.

Man wird also zusammenfassen können:

1. Zu dem Zeitpunkt, als die Denkschrift in der Reichskanzlei übergeben wurde oder kurze Zeit später muß es mehr als nur drei Exemplare gegeben haben. Ungewiß ist, ob sie alle im Wortlaut identisch waren, jedoch waren die Abweichungen gering: einige Fassungen enthielten Anmerkungen statt der ausführlicheren Anlagen, einige hatten weder Anmerkungen noch Anlagen.

2. Die Denkschrift ist schon sehr früh ökumenischen Freunden der Bekennenden Kirche zugänglich gemacht worden, so z. B. Henriod, und durch ihn Bischof Bell von Chichester und Joseph T. Oldham.

3. Zu dem Zeitpunkt der Übergabe der Denkschrift in der Reichskanzlei wußte auch bereits die amerikanische Botschaft von ihrer Existenz und ihrem Inhalt. Es steht fest, daß die Botschaft gute Kontakte zur Bekennenden Kirche unterhielt und die Vorgänge in den deutschen Kirchen genau verfolgte.

4. Die Denkschrift wurde auf verschiedene Weise verbreitet:

a) durch die Glieder der Bekennenden Kirche an ökumenische Freunde wie Forell und Henriod-Bell-Oldham;

b) durch Pfarrer a. D. Hermann Kötzschke, der als erster die Denkschrift um den 8. Juli 1936 herum für RM 100.- an einige ausländische Korrespondenten verkaufte und sie am 15. Juli kostenlos allen zugänglich machte;

c) durch Ernst Tillich, der die Denkschrift von Weißler für eine Nacht auslieh, sie abschrieb und sie ausländischen Korrespondenten weitergab, wahrscheinlich um den 15. Juli herum.

5. Wie Kötzschke an die Denkschrift kam, ist ungewiß; möglicherweise durch das Kirchenministerium, zu dem er offensichtlich gute Beziehungen hatte. Aber es kamen auch andere Behördenstellen in Frage, wie die Reichskanzlei oder der Reichskirchenausschuß, selbst das Propagandaministerium. Es ist sogar möglich, daß die Geheime Staatspolizei die durchlässige Stelle war, um die Bekennende Kirche zu belasten.⁵⁰ Manches spricht dafür, daß Kötzschke eine Abschrift der Denkschrift von Kreisen erhielt, die nicht zur Bekennenden Kirche gehörten, aber das steht nicht fest, denn auch leitende Persönlichkeiten in der Bekennenden Kirche hielten es für richtig, die Öffentlichkeit von der Denkschrift zu informieren.

⁴⁸ Dodd betont, daß die Kanzelerklärung im Ton milder gehalten sei als die ursprüngliche Denkschrift, um den Staat nicht zu sehr herauszufordern; sie sei aber immer noch erstaunlich deutlich (surprisingly vigorous); vgl. *Foreign Relations* . . . II, 171.

⁴⁹ Ebd., 176.

⁵⁰ *Boyens*, 174.

6. Knapp zwei Wochen, nachdem im Ausland über die Denkschrift berichtet worden war, wußte die Geheime Staatspolizei bereits von Kötzschkes Beteiligung. Das einschlägige Dokument wurde am 28. Juli 1936 beim Adjutanten des Führers zu den Akten genommen. Andererseits wurden Weißler und Tillich erst am 6. Oktober, Koch erst am 13. November 1936 verhaftet. Dies deutet darauf hin, daß die Staatspolizei von deren Beteiligung erst später erfahren hatte als von der Kötzschkes, und nun versuchte, die Bekennende Kirche zu belasten. Ob auch Kötzschke verhaftet wurde, konnte nicht festgestellt werden.

7. Am 4. August 1936 behauptete Dr. Horst Michael vor dem Berliner Bruderrat, daß Kötzschke die Denkschrift der ausländischen Presse übermittelt habe. Am 7. September benannte er dagegen Weißler und Tillich. Woher Michael seine Informationen bezogen hatte, ist unsicher; aber wie er, so hielt auch die Geheime Staatspolizei erst Kötzschke, später Weißler und Tillich für beteiligt.

8. Kötzschke berichtete, daß er die Anlagen zu kürzeren Anmerkungen umgeändert habe, und in dieser Form erschien die Denkschrift in der *New York Herald Tribune* und in den *Basler Nachrichten*. Diese Abdrucke sind identisch mit der in den Akten des Stellvertreters des Führers enthaltenen Abschrift, die Kötzschke zuzuschreiben ist. Daraus ist zu schließen, daß der im Ausland zuerst veröffentlichte und dann in der Folgezeit öfter wieder nachgedruckte Text von Kötzschke und nicht von Tillich stammt. Tillich hat zwar die Denkschrift weitergegeben, aber erst kurze Zeit später als Kötzschke. Und 1974 schrieb Tillich, er könne sich an die Anlagen oder an die Umarbeitung von Anlagen zu Anmerkungen nicht erinnern.

9. Das Dokument unten wurde, mit dem Text der Denkschrift als Anlage, in den Akten der „Adjutantur des Führers“ gefunden. Damit ist erwiesen, daß die Denkschrift zumindest bis in die Nähe Hitlers gelangte, wenn es auch keinen Beweis dafür gibt, daß sie ihm vorgelegen hat.⁵¹ In der Bekennenden Kirche glaubte man nicht daran, sicher auch darum nicht, weil Hitler nicht direkt reagierte. Aber es ist ja bekannt, daß Hitler es nicht für nötig hielt, auf alle Zuschriften aus den Kirchen zu antworten.⁵² Dennoch zeigte er sich öfters über derartige Zuschriften durchaus informiert, und angesichts der „publicity“ der Denkschrift ist es nicht unwahrscheinlich, daß er von ihr und ihrem Inhalt wußte.

Aber ob die Denkschrift Hitler vorgelegen hat oder nicht, ist in diesem Zusammenhang nicht so wichtig. Hier kommt es darauf an zu zeigen, wie der streng geheime Brief an Hitler an die Presse kam. Das folgende Dokument trägt zur Aufklärung dieser Frage bei.

⁵¹ Vgl. auch Niemöller, 49. Dagegen heißt es in dem in Anm. 37 zitierten Bericht: „Wir wissen aus guter Quelle, daß in der Reichskanzlei große Bestürzung wegen der Verbreitung vorhanden war, und daß der Führer sich die Denkschrift der VKL eingefordert habe.“

⁵² H. Picker, *Hitlers Tischgespräche im Führerhauptquartier 1941/42*. Bonn 1951, 372; H. R. Trevor-Roper, *Hitler's Secret Conversations, 1941–1944*. New York 1953, 450.

DOKUMENT

Bundesarchiv Koblenz, NS 10/228

(nicht unterzeichnete Schreibmaschinenausfertigung).

Bei der Übermittlung der anliegenden Denkschrift an die ausländ[ische] Presse war folgender anonymer Begleitbrief mitgeschickt, der wie sich unterdes ermitteln ließ, von einem Pfarrer a.d. [sic!] Hermann Kötzsche stammt. Dieser Herr, der einen heruntergekommenen Eindruck macht, rühmt sich sehr guter und intimer Beziehungen zum Kirchenministerium und zu den Deutschen Christen. Der größte Teil der Sensationsnachrichten kirchlicher Art während der letzten Jahre stammt von ihm. Er betitelt sich auf Firmenkarte: „Zeitung“. Mitgl[ied] d[es] R[eichsverbandes] D[eutscher] P[resse] u[nd] d[es] V[erbandes] Berl[iner] Presse, und wohnt Berlin SW 61, Lichterfelderstr. 28, Tel.: F 6 Bärwald 1066. Er gibt sich aber als Bekenntnismann aus.

Das Anschreiben lautet:

15. Juli 1936

„Bedeutsamer Schritt der Bekenntniskirche
Protestschrift an Hitler überreicht.

Die Vorläufige Leitung der DEK hat an Hitler ein längeres Schreiben gerichtet, in welchem sie zum ersten Male in zusammenhängender Form zu Fragen des öffentlichen Lebens Stellung nimmt. Die Zurückhaltung in dieser Beziehung, die schon oft zu lebhafter Kritik aus den Kreisen der Bekenntniskirche selbst geführt hat – ich erinnere an den Abschiedsbrief Barths nach seiner Ausweisung aus Deutschland – ist in letzter Zeit von der Vorl. Leitung schon öfters durchbrochen worden (siehe das Oster- und das Pfingstwort der Vorl. Leitung, ihr Schreiben an Ley und das an Schirach). Die Vorl. Leitung fühlt aufs stärkste die Verpflichtung, nicht nur in innerkirchlichen Fragen, sondern auch in den die Gemeindeglieder am stärksten bewegenden des nationalsozialistischen Staates selbst Stellung zu nehmen, um das bedrängte Gewissen des einzelnen Christen zu entlasten und ihm und dem Staate selbst vom Worte Gottes her richtungsweisenden Rat zu erteilen. Dabei ist sie sich bewußt, daß dieser Rat und Mahnung der Partei und dem Staate durchaus unerwünscht sind und deshalb auf Gegenmaßnahmen zu rechnen ist. Sie ist aber gewillt, die vorläufig nur in dieser vorsichtig gehaltenen und dem Kanzler persönlich übermittelten Form ausgesprochenen Bedenken unter die Gemeinden zu bringen, falls sie nutzlos verhallen sollten.

Ich habe mich entschlossen, Ihnen den ganzen mir vorliegenden Text zu übermitteln, obwohl ich weiß, daß die Arbeit des Durchlesens Ihnen Zeit wegnehmen wird. Ich halte das Dokument aber für so wichtig und bitte Sie dringend, es in irgend einer Form zur Kenntnis zu bringen, so daß ich lieber keinen selbständigen Auszug verfertigt habe. Dem Schriftstück sind seiten-

lange Belege beigelegt, die ich nicht alle wiedergebe, sondern – soweit sie mir nötig erscheinen – als Anmerkungen erwähne.

Im übrigen darf ich wohl noch einmal ausdrücklich darauf hinweisen, daß diese Übermittlung des streng vertraulich behandelten Dokuments ohne Wissen der Vorläufigen Leitung der DEK geschieht.“

Der Schreiber hat in der 2. Juliwoche, um den 8. d[es M[onats] [versucht] das Dokument an die einzelnen Korrespondenten für je 100.– RM zu verkaufen, was ihm aber nur bei einigen Amerikanern gelang (New York Herald). Dann hat er es am 15. Juli gratis und franko allen Agenturen und den meisten Blättern einfach zugestellt.

Der Besuch Ribbentrops im Vatikan

Von Manfred Clauss

Die einen sprachen von einem ‚zweiten Canossa‘,¹ die anderen von einem ‚Theatercoup‘.² Was auf so verschiedene Weise gedeutet wurde, war die Audienz des deutschen Außenministers Joachim von Ribbentrop am 11. März 1940 bei Pius XII. Eine kurze Beschäftigung mit diesem Vorgang ist nicht nur wegen der so unterschiedlichen Charakterisierung interessant, sondern weil die Unterredung eines der führenden deutschen Minister mit dem Oberhaupt der katholischen Kirche wichtige Aspekte der Beziehungen des Vatikans zum Deutschen Reich sowie der päpstlichen Diplomatie allgemein beleuchtet.³

I

Die Audienz des deutschen Außenministers bei Pius XII. war seit einiger Zeit vorbereitet gewesen. Zum erstenmal erfahren wir – wenn auch indirekt – von den Verhandlungen im Januar 1940. Der ungarische Botschafter beim Vatikan berichtete damals dem Kardinalstaatssekretär Maglione, daß England und Frankreich über geheime Verhandlungen zwischen dem Heiligen Stuhl und den Deutschen beunruhigt seien.⁴ Diese ‚geheimen Verhandlungen‘ dienten der Vorbereitung des Besuchs von Ribbentrop im Vatikan anlässlich eines Aufenthaltes bei der italienischen Regierung. Prinz Philipp von Hessen, der schon oft als Mittler zwischen Berlin und Rom aufgetreten war,⁵ hatte die Begegnung in mehreren Audienzen bei Pius XII. vorberei-

¹ Vgl. William A. Purdy, *The Church on the Move. The Character and Politics of Pius XII and John XXIII*, London 1966; dtsh.: *Die Politik der katholischen Kirche*, Gütersloh 1967, S. 36.

² Galeazzo Ciano, *Diario*. Volume Primo 1939–1940, Mailand-Rom 1946; dtsh.: *Tagebücher 1939–1943*, Bern 1946, S. 206 unter dem Datum vom 8. 3. 1940.

³ Zu der päpstlichen Diplomatie im II. Weltkrieg vgl. die ausführlichen Analysen von Danilo Veneruso, *Pio XII e la seconda guerra mondiale*, *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 22, 1968, S. 506–553. – Fernand L’Huillier, *La politique du Vatican dans la crise mondiale*, *Revue de la Deuxième Guerre Mondiale* 16, 1966, S. 1–22. – Georges Roche – Philippe Saint Germain, *Pie XII devant l’histoire*, Paris 1972, S. 109–182. – Zu dem Ribbentrop-Besuch speziell vgl. John S. Conway, *The Meeting between Pope Pius XII and Ribbentrop*, *Canadian Catholic Historical Association* 35, 1968, S. 103–116 (wieder veröffentlicht in *Canadian Historical Association* 35, 1968, S. 215–227).

⁴ *Actes et Documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale* (= ADSS) 1 Nr. 242 vom 10. 1. 1940.

⁵ So hatte er im März 1939 Ciano über die Besetzung Böhmens durch Deutschland informiert; vgl. *Akten zur Deutschen Auswärtigen Politik 1918–1945* (= ADAP) D IV Nr. 463 vom 15. 3. 1939.

tet.⁶ Am 8. März war dann der deutsche Botschafter beim Vatikan Bergen bei Maglione erschienen, um die Angelegenheit endgültig zu regeln.

Im Vatikan hatte man sich auf diese Aussprache intensiv vorbereitet, da man die Gelegenheit nutzen wollte, um über die Lage der Kirche in Deutschland zu sprechen.⁷ Am 9. März unterrichtete Maglione den Nuntius Orsenigo in Berlin über den bevorstehenden Besuch.⁸ Am 11. März traf Ribbentrop dann mit seiner Delegation im Vatikan ein und wurde gegen 11 Uhr vom Papst empfangen.

II

Über die Audienz liegen uns mehrere Berichte vor, allerdings kein Protokoll. Unmittelbar nach der Unterredung berichtete Pius XII. dem Sekretär der Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten Tardini von dem Gespräch, der sich sofort Notizen machte.⁹ Von Pius XII. selbst überarbeitet ist ein Bericht der Unterredung mit dem deutschen Außenminister, den er den deutschen Bischöfen Bertram – am 17. März¹⁰ – und Faulhaber – am 22. März¹¹ – in gleichlautenden Texten zusandte. Durch Pius XII. wurde auch der italienische Botschafter beim Heiligen Stuhl Alfieri von der Unterhaltung informiert, dessen Mitteilung an den Außenminister Italiens Ciano vom 12. März vorliegt.¹² Wie dem italienischen Diplomaten, so erzählte der Papst auch dem amerikanischen Unterstaatssekretär Welles von der Audienz; dessen Bericht nach Washington ist ebenfalls erhalten.¹³ Dies sind die Zusammenfassungen, die auf Pius XII. zurückgehen. Von deutscher Seite ist eine nicht unterschriebene Aufzeichnung über das Gespräch erhalten, die vermutlich von Ribbentrop selbst stammt,¹⁴ die er auf jeden Fall gesehen hat.¹⁵ Es gibt ferner Bemerkungen von Ribbentrop, die er Ciano und Maglione mitgeteilt hat, und die diese dann niederschrie-

⁶ ADSS 1 Nr. 254 vom 9. 3. 1940 mit Anm. 1.

⁷ Siehe S. 60.

⁸ ADSS 1 Nr. 255 vom 9. 3. 1939. Orsenigo fragte daraufhin bei Maglione an, wie er sich bei der Rückkehr Ribbentrops in Berlin verhalten, d. h. ob er am Bahnhof anwesend sein solle (ebd. Nr. 256 vom 11. 3. 1940). Dem stand nach Ansicht Magliones nichts im Wege (ebd. Nr. 260 vom 12. 3. 1940).

⁹ „... pochi minuti dopo che ne è uscito von Ribbentrop“; ADSS 1 Nr. 257 vom 11. 3. 1940.

¹⁰ ADSS 2 Nr. 42 vom 17. 3. 1940 = *Burkhardt Schneider*, Die Briefe Pius' XII. an die deutschen Bischöfe 1939–1944, Mainz 1966 (= Piusbriefe) Nr. 42.

¹¹ ADSS 2 Nr. 43 vom 22. 3. 1940 = Piusbriefe Nr. 43.

¹² Documenti Diplomatici Italiani (= DDI) IX 3 Nr. 536 vom 12. 3. 1940; vgl. *Dino Alfieri*, Dictators Face to Face, New York 1955, S. 10–13.

¹³ Foreign Relations of the United States (= FRUS) 1940 I S. 107–108.

¹⁴ Diese Meinung vertrat auch *Saul Friedländer*, Pius XII. und das Dritte Reich. Eine Dokumentation, Hamburg 1965, S. 41; vgl. die Herausgeber von ADSS 1 S. 387.

¹⁵ ADAP D VIII Nr. 668 ohne Datum. In den Memoiren Ribbentrops – *Joachim von Ribbentrop*, Zwischen London und Moskau (Hrsg. Annelies von Ribbentrop), Leoni 1953 – fehlt der Abschnitt über den Italienaufenthalt.

ben.¹⁶ Aus diesen verschiedenen Berichten läßt sich der Verlauf der Unterredung rekonstruieren.

Diese Unterredung zwischen Ribbentrop und Pius XII. begann damit, daß der deutsche Außenminister betonte, „ganz offen und ohne diplomatische Umschweife sprechen zu wollen“.¹⁷ Er erzählte kurz einiges über sein Leben und berichtete dabei sofort – ‚ohne Umschweife‘ –, daß er zwar an Gott glaube, aber keiner Kirche angehöre. „Ich glaube an Gott, aber ich bin un-kirchlich“; diese für Pius XII. sicherlich ungewöhnliche Formulierung taucht in allen Berichten, die vom Papst stammen, auf, und Welles erinnerte sich daran, daß der Papst diesen Satz dreimal wiederholte.¹⁸

Nach dieser, wie Ribbentrop wohl annahm, ‚gelungenen‘ Einleitung, sprach Pius XII. von seinen Erinnerungen an den Aufenthalt in Deutschland, an den er gerne zurückdenke. Sein Herz sei immer noch in Deutschland, und er hoffe, für die Kirche in diesem Land eine dauerhafte Einigung mit dem Staat erreichen zu können.¹⁹

Einen Hauptteil der Unterhaltung nahm dann ein Monolog Ribbentrops ein. Er gab im ausdrücklichen Auftrag Hitlers einen Überblick über die internationale Lage und begründete das Recht des deutschen Volkes auf Expansion. Deutschland führe einen Krieg, um seine nationale Integrität zu verteidigen, um sein Territorium auszudehnen und um seine Zukunft zu sichern. Ganz Deutschland – dies betonte Ribbentrop mehrmals – stehe hinter Hitler. Im Laufe eines Jahres, vielleicht schon früher, werde Deutschland der Welt den Frieden bringen, indem es einen kompletten Sieg über alle Feinde errungen habe.²⁰ Die Sicherheit des deutschen Sieges behauptete Ribbentrop mit großer Emphase, ohne die geringste Spur von Zweifel, aber auch ohne Gründe dafür zu nennen.²¹

Pius XII. versuchte, an das Thema ‚Deutschland‘ anknüpfend, ein Gespräch über die Lage der katholischen Kirche im Reich zu führen. Sein Ge-

¹⁶ Maglione: ADSS 1 Nr. 258 vom 11. 3. 1940. – Ciano: *Malcolm Muggeridge*, *Ciano's Diplomatic Papers*, London 1948, S. 358–359.

¹⁷ ADAP D VIII Nr. 668 und ADSS 1 Nr. 257.

¹⁸ Siehe Anm. 13.

¹⁹ ADSS 1 Nr. 258 und 269, ADAP D VIII Nr. 668. Diesen Ausspruch, von dem Ribbentrop selbst berichtete, hat Maglione später benutzt, um der Behauptung Hitlers entgegenzutreten, Pius XII. sei sein persönlicher Feind; vgl. ADSS 5 Nr. 121 vom 18. 10. 1941 und dazu Nr. 106 vom 30. 9. 1941.

²⁰ Die u. a. von *Camille M. Ciarfarra*, *The War and the Vatican*, London 1945, S. 209–210, gebrachte Angabe, Ribbentrop habe dem Papst einen elf Punkte umfassenden Friedensplan unterbreitet, ist schon von *Alberto Giovannetti*, *Il Vaticano e la guerra. Note storiche*, Vatikanstadt 1960; dtsh.: *Der Vatikan und der Krieg*, Köln 1961, S. 180 Anm. 7, mit Recht zurückgewiesen worden. Die von Ribbentrop herausgestrichene Siegeszusübersicht der Deutschen machte einen solchen Plan, wie ihn Ciarfarra aufführt, völlig überflüssig; vgl. dazu auch Georges Roche (siehe Anm. 3) S. 215. Zu diesem Teil des Gesprächs vgl. Robert Leiber (siehe Anm. 30) S. 97–98, sowie den Eindruck, den die Ausführungen Ribbentrops auf den französischen Botschafter beim Vatikan Charles-Roux gemacht haben; *François Charles-Roux*, *Huit ans au Vatican. 1932–1940*, Paris 1947, S. 374–376.

²¹ Ribbentrop gab lediglich einen Hinweis auf das rumänische Petroleum, das Deutschland jetzt zur Verfügung stehe.

sprächspartner wick diesem Gegenstand aber beharrlich aus. Bei konkreten Fragen²² wies er darauf hin, er sei über die Thematik nicht auf dem laufenden, bzw. er sei dafür überhaupt nicht zuständig. Allerdings wies Ribbentrop anklagend auf die Einmischung des Klerus in die Politik hin. Zudem sei es schwierig, in der augenblicklichen Kriegslage eine so delikate Angelegenheit wie die Beziehung von Kirche und Staat zu diskutieren. Als Pius XII. von dem Nutzen der Kirche für den Staat sprach, warf Ribbentrop ein, daß der Staat in Deutschland mehr als eine Milliarde Reichsmark für die Kirche aufwende. Er beendete diesen Abschnitt mit dem Hinweis, daß Hitler dem Papst den Wunsch nach Verhandlungen über das zukünftige Verhältnis von Staat und Kirche – und zwar in Berlin – übermitteln lasse.²³

In einem weiteren Punkt berührte Ribbentrop das Verhältnis des Nationalsozialismus zum Kommunismus. Hitler habe in Deutschland den Kommunismus besiegt. Auf die entsprechende Frage des Papstes sagte Ribbentrop, Deutschland habe nichts von der Verbindung mit der UdSSR zu befürchten; diese Union diene lediglich dem Zwecke der Kriegführung.

Zum Schluß ging der Papst auf Polen ein und bat Ribbentrop darum, einen Apostolischen Delegierten nach Polen entsenden zu dürfen, um die dortige Lage kennenzulernen.²⁴ Nur auf mehrmaliges Drängen erklärte Ribbentrop sich überhaupt bereit, die Angelegenheit in Erwägung zu ziehen, ohne natürlich irgendwelche konkreten Zusagen zu machen.²⁵

Dieser Bericht stützt sich hauptsächlich auf die Darstellungen Pius XII. und stimmt in den Grundzügen mit der Aufzeichnung des Auswärtigen Amtes überein. Die Wertung, die dieses Papier dem Gespräch beimißt, trifft allerdings nicht zu. Der Papst gab keineswegs die von Ribbentrop „erwähnten konkreten Tatsachen unumwunden zu“. Die gesamte Diktion der Aufzeichnung will den Eindruck hervorrufen, als seien Pius XII. und Ribbentrop sich insgesamt gesehen einig gewesen.²⁷ Ribbentrop deutete wohl die

²² Der Papst schnitt z. B. das Problem der Konfessionsschulen an.

²³ Wie aus den Schreiben des Papstes an die deutschen Bischöfe hervorgeht (siehe Anm. 10 und 11), scheint Pius XII. in diesem Punkt als einzigem eine Möglichkeit für spätere Verhandlungen gesehen zu haben.

²⁴ Vgl. dazu William A. Purdy (siehe Anm. 1) S. 36.

²⁵ Noch später berief sich Maglione auf die Unterredung mit Ribbentrop, als er die vergeblichen Versuche des Vatikans beschrieb, einen offiziellen Beauftragten nach Polen zu senden; vgl. ADSS 4 Nr. 265 vom 18. 2. 1941.

²⁶ Siehe Anm. 15.

²⁷ Vgl. dazu auch ADAP D VIII 667 vom 11. 3. 1940. Ribbentrop berichtete aus Rom: „Ausprache mit dem Papst verlief programmgemäß im Sinne, wie mit dem Führer besprochen“. In diesem Sinne war dann wohl auch die hier besprochene Aufzeichnung abgefaßt worden. Vielleicht ist sie mit den Schreiben zu vergleichen, die der deutsche Botschafter beim Vatikan Weizsäcker später nach Berlin übermittelte. Er manipulierte die Berichte teilweise, um die erwarteten Nachrichten vorlegen zu können; vgl. dazu Robert A. Graham, *La strana condotta di E. von Weizsäcker ambasciatore del Reich in Vaticano*, *La Civiltà Cattolica* 121, 1970, 2, S. 456–464. Modifizierungen dazu bei Rudolf Lill, *Vatikanische Akten zur Geschichte des zweiten Weltkrieges (II), Quellen und Forschungen* 54, 1974, S. 578–579.

Tatsache, daß das Gespräch in einer höflichen und sachlichen Atmosphäre stattfand, als Zustimmung zu seinen Äußerungen.²⁸

Diskussion hat es in der Forschung um den Abschnitt gegeben, in dem von dem Verhältnis Deutschland-UdSSR die Rede ist. Die Hypothese Friedländers, nach dem der Papst und der deutsche Außenminister „über die Möglichkeit einer Wiederherstellung des Friedens auf der Grundlage der Anerkennung einer faktischen Hegemonie Deutschlands in Mittel- und Osteuropa“ diskutiert haben, ist aufgrund der vatikanischen Akten hinfällig.²⁹ Es stimmt auch nicht, was Leiber behauptete, daß über die Sowjetunion überhaupt nicht gesprochen worden wäre.³⁰ Tatsache dürfte sein, daß Ribbentrop in der für ihn typischen Weise über das Verhältnis Deutschland zur UdSSR gesprochen hat, wobei Pius XII. auf die Gefahren hinwies, die seiner Ansicht nach durch den Kontakt zum Kommunismus entstehen konnten.³¹

III

Unmittelbar nach der Unterredung mit dem Papst wurde Ribbentrop von Kardinalstaatssekretär Maglione empfangen. Auch von diesem Gespräch liegen mehrere Aufzeichnungen vor. Maglione selbst hat nach dem Besuch des deutschen Außenministers ein Gedächtnisprotokoll angefertigt.³² Gleichzeitig wurde ein Protokoll von der Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten – ausgeführt von deren Mitarbeiter Sericano – verfaßt.³³ Von Maglione wiederum gibt es eine Zusammenfassung, die er am 19. März an Orsenigo sandte.³⁴ Kurze Notizen finden sich auch in den oben erwähnten Berichten von Welles und Alfieri, sowie in der vermutlich von Ribbentrop stammenden Aufzeichnung des deutschen Außenministeriums.³⁵ Die Notizen, die Giovannetti von der Unterredung der beiden veröffentlichte, stellen im wesentlichen eine Übersetzung der Notizen von Maglione dar.³⁶

²⁸ Auch Pius XII. betonte gegenüber Welles und Alfieri, daß das Gespräch in einer sachlichen Atmosphäre stattgefunden habe; siehe Anm. 13 und 12.

²⁹ Saul Friedländer (siehe Anm. 14) S. 44.

³⁰ Robert Leiber sagte in einem Interview der amerikanischen Zeitschrift *Look* vom 17. Mai 1966 zu dem Gespräch Ribbentrops mit Pius XII.: „The Soviet Union was not at all mentioned in the conversation“ (S. 37). Leiber war damals anläßlich der englischen Ausgabe des Buches von Saul Friedländer (siehe Anm. 14) zu dem Text der Aufzeichnung des deutschen Auswärtigen Amtes (siehe Anm. 15) befragt worden. Eine weitere Darstellung Leibers findet sich in: *Robert Leiber*, Pius XII. †, Stimmen der Zeit 163, 1958, S. 97–98.

³¹ Pius XII. hat über diesen Teil des Gesprächs weder Welles und Alfieri noch Bertram und Faulhaber informiert; vielleicht schwieg er sich hierüber auch gegen Robert Leiber aus.

³² ADSS 1 Nr. 258 vom 11. 3. 1940.

³³ ADSS 1 Nr. 259 vom 11. 3. 1940.

³⁴ ADSS 1 Nr. 269 vom 19. 3. 1940.

³⁵ Siehe Anm. 15.

³⁶ An der Arbeitsweise Alberto Giovannettis (siehe Anm. 20) ist an diesem Abschnitt über die Unterredung Maglione – Ribbentrop (S. 179–189) einiges kritisch anzumerken. Giovannetti übersetzt im großen und ganzen die italienisch verfaßten

Hatte das Gespräch Ribbentrops mit dem Papst sich noch über weite Strecken in allgemeinen Bemerkungen ergangen, nicht ohne daß Pius XII. versucht hatte, die vorbereiteten Gravamina vorzutragen, so wurde Maglione in seiner Unterredung entschieden deutlicher. Das geht auch aus der schon mehrfach zitierten Aufzeichnung des Auswärtigen Amtes hervor, die bestätigt, daß Maglione versuchte, „mehrere konkrete Fragen zur Erörterung zu stellen, nämlich das Problem der Bekenntnisschulen, die Zulassung eines Vertreters der Berliner Nuntiatur in Warschau und die Unterstützungszahlungen der Kurie nach Polen“.³⁷

Maglione hielt sich bei seinen Äußerungen an das im Vatikan ausgearbeitete Papier, das er am Ende der Unterredung mit mehreren anderen Noten zusammen dem deutschen Außenminister überreichte.³⁸ Nachdem Ribbentrop zunächst wieder erläutert hatte, daß er keiner Kirche angehöre, kam er kurz auf seine Unterhaltung mit Pius XII. zu sprechen, indem er dessen Absicht erwähnte, zu einer dauerhaften Einigung mit Deutschland und Hitler zu gelangen. Es folgte ein längerer Monolog, in dessen Verlauf er die Absicht Hitlers bekundete, ebenfalls eine dauerhafte und solide Verständigung mit der Kirche zu erzielen. Ribbentrop sprach ferner wiederum von der deutschen Zuversicht, den Krieg zu gewinnen. Dies sei u.a. möglich, da Hitler über den Parteien stehe, und nur noch der Staat allein Politik mache. Früher hätten sich u.a. auch der Katholizismus und die Geistlichen zu sehr in die Politik eingemischt.

Aufzeichnungen des Kardinalstaatssekretärs. Hin und wieder fügt er aber auch in den Text, den er als wörtliche Übernahme zitiert, eigene Sätze ein (vgl. Giovannetti S. 180 mit ADSS 1 Nr. 258 S. 388). Er gibt weiterhin eigene Erläuterungen zu den wörtlich angeführten Passagen, die aber ebenfalls lediglich Übersetzungen der italienischen Fassung sind (vgl. die von Giovannetti S. 186 gemachten Ausführungen über Bischöfe in Polen mit ADSS 1 Nr. 258 S. 389). Drittens läßt Giovannetti Teile des Originals aus. In der Aufzeichnung Magliones heißt es an einer Stelle: „Si può domandare ai sacerdoti polacchi di rimanere tranquilli e di pensare unicamente al ministero pastorale, di non creare fastidi alle autorità d'occupazione, ma non si può esigere da loro che rinunzino al loro amore per la patria“ (ebd. S. 390; Hervorhebung von uns). Bei Giovannetti (S. 187) lautet dieser Abschnitt: „Man kann den polnischen Geistlichen empfehlen, ruhig zu bleiben und einzig an die Seelsorge zu denken, aber man kann nicht von ihnen verlangen, daß sie auf Vaterlandsliebe verzichten“. Der oben hervorgehobene Teil fehlt also. Offenbar befürchtete Giovannetti, diese Aussage Magliones könnte als nachteilig für das Verhalten des Vatikans interpretiert werden, obwohl er mit solchen Methoden der Kirche einen schlechten Dienst erweist. Die ausgelassene Bemerkung Magliones besagt doch nur, daß er wie auch schon bisher (vgl. ADSS 1 Nr. 19 vom 3. 5. 1939, Nr. 64 vom 16. 6. 1939, Nr. 77 vom 28. 6. 1939 u. ö.) bereit war, die polnische Geistlichkeit zu ermahnen, sich politischer Aktivität zu enthalten, um damit möglicherweise leichter ein Zugeständnis der deutschen Seite herauszuhandeln.

³⁷ Siehe Anm. 15.

³⁸ Diese Note fügte Pius XII. seinem Schreiben an Kardinal Bertram bei; ADSS 2 Nr. 42 vom 17. 3. 1940 Annexe = Dieter Albrecht, Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der deutschen Reichsregierung II. 1937–1945, Mainz 1969, Nr. 32, übersetzt bei Burkhard Schneider, Piusbriefe Nr. 14*. Zu den übrigen Noten vgl. Alberto Giovannetti (siehe Anm. 20) S. 183 und 188.

An dieser Stelle gelang es Maglione, zu Wort zu kommen. Er wies darauf hin, daß nicht der Katholizismus sondern einzelne Bürger, die von ihren Staatsrechten Gebrauch gemacht hätten, als die Politik in Deutschland noch frei war, politisch aktiv gewesen wären.³⁹ Auf alle Fälle gehöre dies ja der Vergangenheit an. Falls sich Ribbentrop jetzt noch zu beklagen hätte, so solle er Namen nennen. Da dieses nicht geschah, kam Maglione auf seine Beschwerdepunkte zu sprechen. Er sei der Ansicht, daß es sich bei den Vorwürfen um ein Vorurteil gegen die Katholiken handle, gegen die man generell vorgehen wolle. Dies zeige sich z. B. an der Schließung von Konfessionsschulen, von Seminaren usw. Ribbentrop wich aus, indem er vorgab, nicht informiert zu sein. Daraufhin wies ihn Maglione auf ein Promemoria hin, das er vor einiger Zeit dem deutschen Botschafter beim Vatikan Bergen überreicht hatte, damit dieser es Ribbentrop zukommen lasse.⁴⁰ Zur Sicherheit übergebe er aber Ribbentrop jetzt noch eine weitere Aufzeichnung über die wesentlichen Beschwerdepunkte des Vatikans gegenüber der Behandlung der Katholiken im Deutschen Reich und in den besetzten Gebieten.⁴¹

Maglione kam dann auf die Lage der Kirche in Polen zu sprechen und äußerte wie der Papst den Wunsch, einen Apostolischen Delegierten dorthin zu senden. Ribbentrop schien dies unmöglich zu sein, da Polen unter einer Militärregierung stehe. Maglione erinnerte ihn daran, daß während der französischen Besetzung von Saar und Ruhr der Heilige Stuhl auf Bitten der deutschen Regierung einen Abgesandten in jene Gebiete geschickt hätte. Ribbentrop versprach, über diesen Punkt ebenso nachzudenken wie über den Wunsch des Vatikans, eine Hilfsaktion für die polnische Bevölkerung zu starten.

Maglione faßte seinen Eindruck der Unterhaltung so zusammen, daß die Aussprache zwar in einer höflichen Atmosphäre verlaufen sei, aber daß man wohl keinerlei konkrete Ergebnisse zu erwarten habe.⁴² Am Nachmittag traf er den deutschen Außenminister erneut in der Villa Bonaparte, dem Sitz der deutschen Botschaft beim Vatikan. Das Gespräch berührte nochmals kurz die vorher erläuterten Punkte, wiederum ohne jedes konkrete Resultat.⁴³

Während Ribbentrop die Aussprache mit dem Papst als programmgemäß bezeichnet hatte⁴⁴ und zugab, der Papst habe auf ihn einen außerordentlichen Eindruck gemacht, war seine Meinung über Maglione keineswegs positiv. Er sei in ihm einem Feind des deutschen Nationalsozialismus begegnet.⁴⁵

³⁹ „... quando la politica era libera in Germania“; ADSS 1 Nr. 258.

⁴⁰ Dieses Promemoria wurde Bergen am 13. 7. 1939 überreicht; vgl. Dieter Albrecht (siehe Anm. 38) Nr. 27.

⁴¹ Siehe Anm. 38.

⁴² ADSS 1 Nr. 259: „Da tutta la conversazione, svoltasi per altro in termini assai cortesi, ho l'impressione che ben poco frutto si possa attendere dalla visita del Ministro degli Esteri tedesco al Vaticano“.

⁴³ Zu den Notizen über diese Unterredung siehe die in den Anm. 32–35 erwähnten Dokumente.

⁴⁴ Siehe Anm. 27.

⁴⁵ Alberto Giovannetti (siehe Anm. 20) S. 189–190. Ribbentrop äußerte dies gegenüber dem slowakischen Ministerpräsidenten Tiso. Paul Schmidt, damals Chef-

Maglione hatte deutlicher als Pius XII. auf die konkreten Beschwerden der Kirche eingehen können, und daß eine solche Diskussion nicht im Sinne Ribbentrops war, liegt auf der Hand.

IV

Wir sprachen zu Anfang schon kurz von der Reaktion auf diesen Ribbentrop-Besuch. In den Tagen nach der Audienz gingen aus England,⁴⁶ Frankreich⁴⁷ und Deutschland⁴⁸ von den jeweiligen vatikanischen Vertretern Berichte darüber ein, wie die Reaktion in den betreffenden Staaten auf die Audienz war. Der Besuch hatte allgemein Überraschung ausgelöst, und man wußte auch nicht recht, was eigentlich im Vatikan besprochen worden war.⁴⁹ Kritik wurde an der Tatsache geübt, daß der Papst den deutschen Außenminister überhaupt empfangen hatte. Man sah darin einen Erfolg der deutschen Diplomatie, den man ungern hinnahm.

Heftige Kritik hatte der Besuch offenbar in offiziellen polnischen Kreisen in Frankreich ausgelöst. Der Beauftragte für Polen in Frankreich Pacini übersandte Maglione einen Artikel aus der Zeitung ‚Głos Polski‘, die die Exilpolen herausgaben.⁵⁰ Der Schreiber warf Pius XII. mangelndes Interesse und mangelnden Einsatz für das polnische Volk vor, da er in Ribbentrop einen Vertreter desjenigen Staates empfangen habe, der Polen unterdrücke. Am 19. März hielt Maglione in einer kurzen Notiz fest, daß der Artikel ungerecht und undankbar sei.⁵¹ Drei Tage später erging ein Schreiben an Pacini, das an Schärfe seinesgleichen in den päpstlichen Dokumenten der damaligen Zeit sucht.⁵² Der Artikel habe dem Heiligen Vater eine traurige Überraschung bereitet. Der Autor zeige nicht nur Unverständnis gegen-

dolmetscher im Auswärtigen Amt, der bei der Unterredung Ribbentrops mit Maglione zwar nicht zugegen war, erinnert sich aber an die Reaktion Ribbentrops unmittelbar nach der Audienz: „Wenn er (d. h. Maglione) noch weiter so geredet hätte, wäre ich aufgestanden und hinausgegangen; ich hatte bereits die Hand nach meiner Mütze ausgestreckt“; *Paul Schmidt*, Statist auf diplomatischer Bühne 1923–45, Bonn 1952, S. 478.

⁴⁶ ADSS 1 Nr. 261 vom 12. 3. 1940 und 289 vom 28. 4. 1940.

⁴⁷ ADSS 1 Nr. 263 vom 14. 3. 1940.

⁴⁸ ADSS 1 Nr. 266 vom 17. 3. 1940.

⁴⁹ Man dachte u. a. an ein neues Konkordat zwischen Deutschland und dem Vatikan (so François Charles-Roux [siehe Anm. 20] S. 375) oder an eine neue Friedensoffensive der Deutschen (siehe Anm. 20).

⁵⁰ ADSS 1 Nr. 262 vom 13. 3. 1940.

⁵¹ ADSS 1 Nr. 270 vom 19. 3. 1940: „L’articolo dimostra ingiustizia e ingratitudine“.

⁵² ADSS 1 Nr. 273 vom 22. 3. 1940: „Come la S.V. (d. h. Pacini) può facilmente immaginare, il suddetto articolo è stato una dolorosa sorpresa per l’Augusto Pontefice. L’autore dello scritto infatti non solo mostra incomprensione per quella che è l’attitudine della Santa Sede nel disbrigo delle gravi questioni internazionali, ma sembra anche misconoscere o dimenticare quello che Sua Santità ha finora fatto per la Polonia, il Suo paterno, premuroso, incessante interessamento per portarle soccorso morale e materiale . . . Interesse pertanto la S.V. a fare le debite rimostranze presso le competenti autorità e a chiedere anche le opportune soddisfazioni“.

über der Stellung des Heiligen Stuhles in den internationalen Problemen,⁵³ sondern scheine sogar das, was der Papst für Polen getan habe, mißzuverstehen oder zu leugnen. Es habe dem Heiligen Vater um so mehr mißfallen, da der Artikel Aufnahme in das offiziöse Organ der polnischen Regierung in Angers gefunden habe. Maglione erwarte eine Wiedergutmachung. Diese erfolgte Anfang April,⁵⁴ als Pacini berichten konnte, daß mehrere offizielle polnische Stellen in Frankreich die Haltung des Papstes zu den Polen und seine Hilfe für das Land gewürdigt hätten.⁵⁵

Nach der Audienz Ribbentrops hat sich auch Pius XII. Gedanken über den Sinn des deutschen Besuches gemacht, die er gegenüber Alfieri erläuterte.⁵⁶ Er glaubte, es wäre Ribbentrop nur um das positive Echo gegangen, das die Unterredung in der Welt gefunden habe.⁵⁷ Außerdem habe der deutsche Außenminister auch aus innenpolitischen Gründen empfangen werden wollen. Die große Zahl der Katholiken im Reich sollte beeindruckt werden.

Um eventuellen Mißdeutungen des Besuchs gerade in Deutschland vorzubeugen, gab der Papst in zwei Schreiben an Bertram – als Vorsitzenden der Bischofskonferenz – und Faulhaber – mit ihm stand Pius XII. während des Krieges stets in enger Verbindung⁵⁸ – eine Begründung für die Zusage zu der Audienz.⁵⁹ „Angesichts der zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Deutschen Reich bestehenden amtlichen Beziehungen hätte eine Ablehnung des Ersuchens als unfreundlicher Akt gedeutet werden können – eine Möglichkeit, die während des Kriegszustandes zwischen Deutschland und den Westmächten besonders nahe gelegen hätte und in dieser Sonderlage für die deutschen Katholiken eine gewisse Härte und Bitterkeit bedingen konnte“. Um die Gefahr jeder politischen Mißdeutung zu vermeiden, habe er daher trotz der in mehr als einer Beziehung bestehenden Bedenken dem Ersuchen um eine Privataudienz stattgegeben und sich dabei in erster Linie von der Erwägung leiten lassen, daß die persönliche Aussprache mit einem der engsten Mitarbeiter des Führers und Reichskanzlers die Möglichkeit bieten

⁵³ Vgl. hierzu, was der Papst den deutschen Bischöfen über die Notwendigkeit schrieb, Ribbentrop empfangen zu müssen; siehe S. 62–63.

⁵⁴ ADSS 1 Nr. 275 vom 2. 4. 1940.

⁵⁵ Um die Schärfe der vatikanischen Reaktion auf den Artikel in *„Głos Polski“* zu verstehen, muß man bedenken, daß der Vatikan seit einiger Zeit über Aufforderungen der polnischen Exilregierung wie auch anderer Staaten verärgert war, in denen der Papst zu einer öffentlichen Verurteilung der deutschen Okkupation Polens gedrängt werden sollte. Auf diese Problematik werden wir demnächst in unserer Arbeit *„Der Vatikan und Polen im II. Weltkrieg“* näher eingehen.

⁵⁶ Siehe Anm. 12.

⁵⁷ Deshalb zeigte sich Ribbentrop wohl auch am Ende der Unterredung mit dem Papst zufrieden; ADSS 1 Nr. 257: „Nell'anticamera si deceva che von Ribbentrop è entrato dal S. Padre un po' preoccupato e nervoso: ne è uscito con aria soddisfatta“. Vgl. dazu *Sergio Camerani*, *La S. Sede e la seconda guerra mondiale*, Il Risorgimento 18, 1966, S. 116.

⁵⁸ Zu dem besonderen Verhältnis Pius XII. zu Kardinal Faulhaber vgl. Burkhardt Schneider, *Piusbriefe* S. XVII–XVIII.

⁵⁹ Siehe Anm. 10 und 11.

könne, in der Frage der Wiederanbahnung besserer Lebensbedingungen für die katholische Kirche in Deutschland wie auch bezüglich der Schicksalsfragen von Krieg und Frieden nützliche Kontakte herzustellen.

Die Erklärung des Papstes zeigt deutlich die ganze Problematik der Stellung des Heiligen Stuhles in der Kriegszeit, wenn immer es um Fragen ging, die eine der beiden kriegführenden Parteien betraf. Gestattete er die Audienz, dann sahen die Gegner Deutschlands darin eine Parteinahme zugunsten des Dritten Reiches.⁶⁰ Eine Ablehnung wiederum wäre von den Deutschen als unfreundlicher Akt gedeutet worden und hätte vermutlich Konsequenzen für die Katholiken gehabt. Dies vermutete jedenfalls Pius XII., wenn er davon sprach, daß die Ablehnung für die Katholiken eine gewisse Härte bedingen konnte. Also beugte sich der Papst den Spielregeln der Diplomatie und benutzte gleichzeitig eine der seltenen Gelegenheiten, mit einem Vertreter der deutschen Regierung zu sprechen und die Klagen vorzubringen, die der Vatikan über die Situation der katholischen Kirche in Deutschland und Polen hatte.⁶¹ Pius XII. machte den deutschen Bischöfen aber gleichzeitig klar, daß man nicht mit konkreten Ergebnissen zu rechnen brauche, oder wie der Heilige Vater es formulierte: „Das Werden sachlicher Ergebnisse müssen Wir der Geduld und Starkmut der Vorsehung anheimstellen.“⁶²

Im Zusammenhang mit dem Besuch Ribbentrops im Vatikan ist es notwendig, noch kurz auf einen Bereich einzugehen, den man, wenn auch nicht ganz glücklich, als ‚Neutralität des Heiligen Stuhles‘ bezeichnen kann. Der Vatikan hatte sich nicht nur die Aufgabe gestellt, den durch den Krieg geschädigten Völkern auf beiden Seiten zu helfen, sondern man wollte auch im Falle von Friedensverhandlungen als Mittler zur Verfügung stehen. Dies zwang den Papst zur Neutralität.⁶³ Pius XII. schätzte allerdings den Aus-

⁶⁰ Vgl. den S. 61 geschilderten Protest der Exilpolen.

⁶¹ Gerade was die Lage der Katholiken in Polen betraf, war die Unterredung mit Ribbentrop nahezu die einzige Gelegenheit, in der ein deutscher Offizieller von den Klagen des Vatikans Kenntnis nahm; dies zeigen auch die späteren Hinweise des Vatikans gerade auf dieses Gespräch (so ADSS 4 Nr. 265 vom 18. 2. 1941). Später lehnte Deutschland bekanntlich jede Zuständigkeit des Berliner Nuntius für Gebiete außerhalb des Altreiches ab; vgl. das berühmte Schreiben von Maglione an Ribbentrop vom 2. März 1943, in dem er sich besonders über die Lage der Kirche im Warthegau beschwert (Dieter Albrecht, [siehe Anm. 38] Nr. 44 mit deutscher Übersetzung). Auch hier berief sich Maglione auf die Unterredung zwischen Ribbentrop und dem Papst vom 11. 3. 1940. Die Annahme dieses Schreibens wurde von der deutschen Regierung kategorisch verweigert; vgl. dazu *Walter Adolph*, Der Brief des Kardinalstaatssekretärs Maglione an Reichsaußenminister Joachim von Ribbentrop vom 2. 3. 1943. Dokumente zur Politik des Heiligen Stuhles während des Zweiten Weltkrieges, Wichmann-Jahrbuch 8, 1954, S. 8–24.

⁶² Montini – damals Substitut des Staatssekretariats – gab im November 1940 zu, daß der Versuch, die Beziehungen zu Deutschland zu verbessern, indem man Ribbentrop empfangen habe, gescheitert war; ADSS 4 Nr. 173 vom 20. 11. 1940.

⁶³ Vgl. dazu *O. Chadwick*, The Papacy and World War II, The Journal of Ecclesiastical History 18, 1967, S. 72. Josef Becker hat im Zusammenhang mit dem Problem der Neutralität des Heiligen Stuhles auf den Neutralitätsartikel des Lateranvertrages vom 11. 2. 1929 hingewiesen; *Josef Becker*, Der Vatikan und der

druck ‚Neutralität‘ nicht: „Neutralität könnte im Sinne einer passiven Gleichgültigkeit verstanden werden, die dem Oberhaupt der Kirche einem solchen Geschehen gegenüber (gemeint ist der II. Weltkrieg) nicht anstünde“.⁶⁴ Der Heilige Vater zog den Begriff ‚Unparteilichkeit‘ vor.⁶⁵ Unparteilichkeit besagte nach Pius XII. „Beurteilung der Dinge nach Wahrheit und Gerechtigkeit, wobei Wir aber, wenn es sich um öffentliche Kundgebungen Unsererseits handelte, der Lage der Kirche in den einzelnen Ländern alle nur mögliche Rücksicht angedeihen ließen, um den Katholiken dortselbst vermeidbare Schwierigkeiten zu ersparen“.⁶⁶ Vergleichen wir diese Äußerung mit dem, was er an die deutschen Bischöfe anlässlich der Audienz für Ribbentrop schrieb, dann wird klar, daß zu dem Problem ‚Neutralität-Unparteilichkeit‘ auch dieser Besuch gehörte.⁶⁷ Diese Audienz paßte in das Konzept der Unparteilichkeit, und es gehörte auch mit zu dieser Unparteilichkeit, daß die Entscheidung des Papstes von einigen Gruppen mißverstanden wurde.⁶⁸

II. Weltkrieg, in: *Geschichte in der Gegenwart*, Festschrift für Kurt Kluxen, Paderborn 1972, S. 301–317. Vgl. ferner *Victor Conzemius*, *Eglises chrétiennes et totalitarisme national-socialiste*, Löwen 1969, S. 27–71.

⁶⁴ Pius XII. in einem Schreiben an Kardinal Faulhaber; ADSS 2 Nr. 96 = Burkhardt Schneider, *Piusbriefe* Nr. 96.

⁶⁵ Vgl. die Weihnachtsansprache des Papstes 1943 in AAS 35, 1943, S. 10: „Oggi vogliamo soffermarci, sicuri dal consenso e dell'interessamento di tutti gli onesti, con cura particolare e uguale imparzialità sulle norme fondamentali dell'ordine interno degli Stati e dei popoli“.

⁶⁶ Siehe Anm. 64.

⁶⁷ So auch *Wolfgang Schieder*, Pius XII. im II. Weltkrieg, *Historische Zeitschrift* 207, 1968, S. 349.

⁶⁸ Es ist dem Verfasser durchaus klar, daß in diesen wenigen Sätzen das Thema ‚Neutralität des Heiligen Stuhles‘ nur angeschnitten werden konnte. Eine Analyse dieser Problematik erscheint uns anhand der inzwischen vorliegenden vatikanischen Dokumente dringend notwendig.

Moralische Aufrüstung und westeuropäische Politik bis 1954

Von Jens Holger Schjørring

I. Zur Geschichte der Oxford-Gruppenbewegung vor 1938

a) *Die Bewegung in Skandinavien*

Am großen Erfolg der Oxford-Gruppenbewegung in Skandinavien Mitte der dreißiger Jahre läßt sich präzise ablesen, wie die Bewegung in den dreißiger Jahren aufgetreten ist. Das Charakteristische hängt vor allem damit zusammen, daß die Bewegung keine feste Organisation ist, sondern auf persönlichen Kontakten beruht, daß sie aber trotzdem in ihrer Erscheinung eine feste geistige Physiognomie trägt, die zweifellos mit der persönlichen Ausstrahlungskraft von Frank Buchman zusammenhängt.

Der Anfang auf dem skandinavischen Arbeitsfeld wurde gemacht, nachdem das ursprüngliche Team einsässige Schlüsselpersonen gewonnen hatte, um sie sofort bei der bevorstehenden Erweckung einsetzen zu können. Nach den vorbereitenden Planungen im kleineren Kreis folgten die Großkundgebungen, die sowohl in Oslo als auch in Kopenhagen sehr erfolgreich waren. Sie waren in jedem Detail vorbereitet; die Inszenierung war auf lebhaftes Abwechslung bedacht. Alle Gelehrsamkeit, Trübsinnigkeit und Ausführlichkeit wurde verbannt. Es gab keine analysierenden Vorträge, keine grundsätzliche Reflexion oder kritische Auseinandersetzung. Stattdessen lag das Hauptgewicht auf Zeugnissen von Leuten aus allen Gesellschaftsschichten. Diese öffentlichen Sündenbekenntnisse wurden immer mit dem Bericht von einer plötzlichen Wende fortgesetzt, um mit dem neuen Leben die Aktualität und Tragfähigkeit der vier „standards“ bezeugen zu können. Die anspruchsvolle christliche Intention hinter allen Zeugnissen war nun aber, daß man, mit dem Herz des Einzelnen anfangend, durch göttliche Führung und praktische Verwirklichung der „standards“ die Welt durch und durch erneuern könnte. Damit dies nun nicht all zu anstößig wirken sollte, schärfte Buchman immer ein, daß der Ton leicht selbstironisch und heiter sein müsse, und daß man mit Musik abwechseln solle. Diese Stimmung bei den Kundgebungen, wo man also die Sünden nebeneinander reihte und dann vom selbst erlebten ethischen Ausweg erzählte, der zwar anspruchsvoll für die Zukunft war, aber jeden doch leicht und fröhlich stimmte – diese Stimmung, die bewußt als Alternative zum Gottesdienst hervortritt, ist vielleicht eines der wirkungsvollsten Überzeugungsmittel der Bewegung, obwohl sie einem sehr bald stereotyp und oberflächlich, wenn nicht geschmacklos vorkommen kann.

Man war sehr auf Presse und Rundfunk bedacht, und in Norwegen und Dänemark sind sehr bald eine Fülle von Kampfbüchern erschienen, teils Übersetzungen der englischen Grund-Erbauungsbücher, teils Sammelberichte, wo der Erfolg der Erweckung im Lande an Hand der abgelegten Zeugnisse und ausgewählter Pressestimmen dokumentiert wurde; aber auch Emil Brunners Broschüren wurden sofort übersetzt, wie Brunner denn auch in Kopenhagen 1934 Gastvorlesungen hielt. Die Zeugnisreihen waren immer sorgfältig zusammengestellt, so daß Professoren, Pfarrer, Politiker, Unternehmer, Gewerkschaftler und Offiziere nebeneinander auftraten. Daß man immer die Position der Gewonnenen hervorhob, trug zum Bild von salonfähiger Erweckungsfrömmigkeit bei, die aber mit dem Weltanspruch zusammengehalten werden muß.

Während die vordersten Reihen zu neuen Betätigungsfeldern vorgestoßen waren, wurde das Hinterland immer sorgfältig gedeckt durch „sharing“, fortgesetzte Buß-Betreuung in einer Gruppe, geleitet von einigen zu diesem Zweck zurückbleibenden Team-Mitarbeitern.

Für unser Thema besonders wichtig ist aber die Tatsache, daß Buchmans Reden aus diesen Jahren einen deutlichen Anspruch auf politische Durchschlagskraft machten. Er hat von der Revolution gesprochen, die vom Heiligen Geist ausgelöst wird, und sich vom Herzen des Einzelnen zu immer größeren Kreisen verbreitet. Den Bericht „Oxford in Dänemark“ leitete Buchman folgendermaßen ein: „Die Erfahrung zeigt, daß der Internationalismus keinen Erfolg gehabt hat. Nationalismus kann eine Nation vereinen. Super-Nationalismus kann die Welt vereinen. Super-Nationalismus unter Gottes Regierung ist die einzige dauerhafte Grundlage für den Weltfrieden“.¹ Er nannte die skandinavische Erweckung „a spiritual mobilisation for Europe“ und sagte 1936 bei einer großen Oster-„house-party“: „Alle gestehen ein, daß eine moralische und geistige Erneuerung notwendig ist. Wir sehen Egoismus und Furcht überall, bei Menschen und in den Völkern. Ein Mensch wirklich anders. Eine Million Menschen anders. Ein Volk geändert. Sehen Sie, was Dänemark in einem Jahr geleistet hat. Das Geheimnis ist Gottes Führung. Die einzigen gesunden Menschen in einer törichten Welt sind diejenigen, die sich von Gott führen lassen. Menschen, die von Gott geführt werden, schaffen Nationen, die von Gott geführt werden. Dies ist das Ziel der Oxford-Gruppe. – Wer sein Land liebt, gibt sein Leben, um sein Land unter Gottes Herrschaft zu bringen. Wer sich dieser Herrschaft widersetzt, ist ein Feind des Landes. Das Land, das von Gott geführt wird, hat neben seiner Armee ein Heer von Lebensveränderern, und die beste Abwehr ist Respekt und Dankbarkeit der Nachbarn. Eine solche Nation wird zei-

¹ Oxford i Danmark, hrsg. von E. Blytgen-Petersen, Kopenhagen 1935, Bd. I, 9. (Alle dänischen Zitate sind von mir übersetzt). Vgl. Paulus Scharpff, Christi Sieg über nordische Menschen, und: Aus der Arbeit der Gruppenbewegung. Feldzug in Jütland und in der Schweiz, Kirche im Angriff 10, 1935, 342–48 und 417–22; Hans Fuglsang-Damgaard, Die Gruppenbewegung und der Norden, Kirche im Angriff 13, 1937, 393 ff.; Niels H. Sørensen, Über die Oxford-Bewegung in Dänemark, JK 5, 1937, 166 ff.

gen, daß geistige Kraft die größte Kraft der Welt ist. Weltfriede kann nur durch diejenigen Nationen kommen, die unter Gottes Herrschaft eingegangen sind. Und jeder Mensch kann Gott sein Ohr geben. Sie können. Ich kann. Alle können dabei sein. Wollen Sie? Will Ihre Nation?“² Zwei Tage vor den Parlamentswahlen Oktober 1935 wurde zu einer Großkundgebung im „Forum“ von Kopenhagen eingeladen. 25 000 waren anwesend, als der Stiftspropst von Kopenhagen, Poul Brodersen, einleitend forderte, daß der sozialdemokratische Wahlspruch „Stauning oder das Chaos“ durch „Gott oder das Chaos“ ersetzt werde, weil die Verwirrung in jedem Menschen in jeder Partei die wirkliche Vernichtung darstelle. Nur ihre Änderung und ein gottgeführtes Leben würden eine wirkliche Erneuerung der Gesellschaft ermöglichen.

Was die Oxford-Bewegung von den großen Erweckungsbewegungen des neunzehnten Jahrhunderts in Skandinavien unterscheidet, ist nicht nur der schlagartige Erfolg, auch nicht nur, daß sie nicht von nationaler Herkunft und Prägung war, so daß religiöse Schamhaftigkeit durch einen anglikanischen Funktionalismus ersetzt wurde, sondern vor allem eben der politische Anspruch. Es wurde zwar vorerst kein konkretes politisches Gebot aufgestellt, sondern durch bewährte Erfahrung wurde der Weg gezeigt, auf dem durch ethische Änderung des Einzelnen die psychologischen Bedingungen für politische Gesundheit beschafft werden sollten. Viele dänische Theologen ließen sich zwar als Anhänger der Gruppenbewegung bezeichnen, aber sie warnten aus theologischen Gründen vor einer unreflektierten Politisierung, weil sie von ihrer lutherischen Theologie aus nicht den Weg zur Vermischung von Gesetz und Evangelium öffnen wollten. Dasselbe Bedenken war schon in den zwanziger Jahren gegen die ökumenische Bewegung für Pazifismus und soziales Christentum laut geworden, und war mit einem politischen Konservatismus verbunden, der sich unter dem Eindruck der politischen Krise dieser Jahre oft in prinzipielle Resignation wandelte. Man wird sagen müssen, daß die „house-parties“ des Jahres 1938 den politischen Anspruch akzentuierten, und daß die Wirkung sich sofort zeigte, nämlich in einem Landesverein für Abschaffung der Arbeitslosigkeit.

In bezug auf die lebhafte theologische Auseinandersetzung über die Gruppe ist vor allem auf die scharfe Kritik hinzuweisen, die von dem Kreis um die Zeitschrift „Tidehverv“ (Zeitwende) ausging. Diese Bewegung galt damals noch als barthianisch. Schon früh im Jahre 1935 schrieb der junge Pfarrer Knud Hansen eine total absagende Broschüre „Der Oxfordismus oder das Evangelium“. Hier geht er vornehmlich von der wichtigsten englischen Literatur aus, und stützt sich in seiner Polemik auf eine lutherische Basis, die von Kierkegaard und Grundtvig aus verstanden wird.

Er protestiert gegen die Verwendung von Werbung, die ihm nicht nur aus geschmacklichen Gründen unverantwortlich scheint, sondern geradezu

² Frank Buchman, Verden genskabes, Kopenhagen 1948, 49. Vgl. die deutsche Ausgabe: *Für eine neue Welt*, 1. Aufl. 1949. Benutzt wurde die 1961 in Caux erschienene Ausgabe, 50 f.

als verwerflich, weil die Werbung ein falsches Evangelium darbietet. Ferner polemisiert er gegen den gesellschaftlich-funktionalistischen Zug, gegen die Psychologisierung und die Anthropomorphismen, die im entarteten Gebrauch von Begriffen wie Führung, Änderung und Bekenntnis der Sünden zum Vorschein kommen. All dies eliminiert jede Möglichkeit der Unterscheidung zwischen Gott und Mensch. Die radikale Absolutheit des Evangeliums wird somit in den oft faschistisch angehauchten Gruppismus verwandelt. Hansen zufolge ist es symptomatisch, wenn man von der Sünde im gleichen Tonfall wie von einem entzündeten Blinddarm spricht. Die Moral, die man verkündet, ist keine Moral, die von christlicher Radikalität weiß, sondern ist eine ganz einfache Viehhändlermoral.³

Gleich nach dem Anfang der Großkundgebungen im März 1935 folgte eine öffentliche Erklärung von 30 Persönlichkeiten innerhalb der Bewegung „Tideherv“. Sie protestierte gegen den Verrat am Evangelium: „Denn die Kirche darf dem sozial entarteten Bürgertum nicht beibringen, Gott als Mittel gegen das androhende Chaos zu verwenden. Sie darf den Menschen nicht erzählen, was sie alles dank Gottes Hilfe fertigbringen können. Sie soll aber Gottes Barmherzigkeit und die Hoffnung verkünden“.⁴

Später wird auch vom Verrat am Volk gesprochen, weil die Gruppe die Angst des Bürgertums vor der Wirklichkeit abspiegelt, indem man das Religiöse als geistigen Luxus und als beruhigendes Mittel für die breiten Schichten verwendet.

b) Die Bewegung als Streitpunkt zwischen Brunner und Barth

Zunächst sei darauf hingewiesen, daß Barths und Brunners Stellungen zur Oxford-Bewegung gleichzeitig mit dem Streit über Natur und Gnade erschienen.

Brunner hatte die Oxford-Bewegung schon Ende der zwanziger Jahre kennengelernt, aber am Anfang war ihm die ganze Sache ziemlich problematisch und geschmacklos vorgekommen. Nachdem Buchman und sein Team sich einige Jahre in der Schweiz aufgehalten hatten, wurde Brunner doch so angeregt, daß er – obwohl er Bedenken an einigen Punkten hatte – 1933 in einem kleinen autobiographischen Pamphlet „Meine Begegnung mit der Oxford-Gruppenbewegung“ sagen konnte: „Manchmal geschah es, daß die Aufmerksamkeit am Erlebnis als solchem, am Menschen selbst haften blieb, aber der Gesamteindruck, den diese Zeugnisse erwecken, ist der von der lebenserneuernden Macht des Heiligen Geistes auf Grund der Botschaft von der Versöhnung“.⁵ Gerade dieses Urteil ist typisch für Brunners Ausführungen, denn er meinte selber, daß er seinen bisherigen theologischen Hinter-

³ Knud Hansen, *Oxfordismen eller Evangeliet*, Kopenhagen 1935, 94 und 70.

⁴ Tideherv, 1935, 56 ff.

⁵ Emil Brunner, *Meine Begegnung mit der Oxford-Gruppenbewegung*, Basel, 9. In seinem Aufsatz „Vom Weltprotestantismus der Gegenwart“ nannte Adolf Keller Brunner in seiner Bedeutung für die Gruppenbewegung „einen theologischen Wächter, der sie vielleicht vor einem Zerfließen in reine Erlebnisfrömmigkeit und hemmungslosen Enthusiasmus zu schützen vermag“, *Christliche Welt* 47, 1933, 368.

grund nicht verließ, und erzählte mit Nachdruck, daß ein Barth-Schüler sich der Gruppe angeschlossen habe, ohne seine Theologie dabei aufzugeben. Überhaupt bemühte sich Brunner, auch die wunden Punkte bei Buchman herauszustellen und gab offen zu, daß Buchman selber und seine engsten Mitarbeiter gar keine guten Theologen seien. In seiner Charakterisierung der Zeugnisse und der praktischen Ansprachen seitens der Gruppenleute bringt er viele sehr scharfe und kritische Beobachtungen. Wenn Brunner trotzdem in Buchman eine Erneuerung sehen kann, die ihn für die Kirche notwendig macht, dann liegt es daran, daß die Gruppe „ein reisender Seelsorgeorden“ ist. Buchman selbst hatte sich daran gestoßen, daß auch eine noch so gute Predigt oft wirkungslos geblieben war und hatte gemeint, daß nur die persönliche Seelsorge weiterhelfen könnte. Hier gibt ihm Brunner völlig recht, indem er doch bei einigen Folgerungen Korrekturen anbringen möchte, z. B. „Es besteht zweifellos die Gefahr, daß diese Zeugnisse zur Hauptsache, daß sie aus einem Hinweis auf die Sache zur Sache selbst werden, daß damit der bekehrte Mensch an die Stelle tritt, die allein das Wort von Christus selbst innehaben sollte. Aber so ist es jedenfalls bei Buchman und seiner Schar nicht gemeint, und wenn diese Verwechslung oft die Anfänge charakterisiert, so pflegt sie doch bald als solche erkannt und überwunden zu werden“.⁶ Brunner hat also gesehen, daß die Verknüpfung von „dem, was geschieht“ und „Glauben“ gefährlich ist; aber trotzdem besteht er darauf, daß die Theologie von der praktischen Erneuerung durch den Glauben reden soll. Er sieht auch die Gefahr in Buchmans Rede von Führung, besonders in bezug auf ganz alltägliche Angelegenheiten, aber dennoch sieht er eine Gemeinsamkeit zu seinem eigenen Anliegen in seiner Ethik. Er betont, daß die ständig zu beachtende Gefahr Pietismus und Schwärmerei heißt, aber fügt hinzu, daß die Gruppe nicht neben der Kirche, sondern gerade für und in der Kirche ihr Anliegen durchführen will. „Ich sah ein, daß ich mitsamt meiner besseren Theologie viel von ihm zu lernen habe, für mich und für mein Amt“.⁷

Was Karl Barth 1936 in seinem Aufsatz „Kirche oder Gruppe“ schreibt, ist keine direkte Kritik an Brunner; er richtet seine sehr scharfen Ausfälle auch nicht gegen beschränkte Teile des Anliegens der Gruppe. Vielmehr handelt es sich für Barth um ein genau so entschiedenes Entweder-Oder wie gegenüber den „Deutschen Christen“. Wenn die Gruppe nämlich meint, die Ergebnisse der Verantwortung für das Wort der Verkündigung genau beschreiben zu können, ja sich gerade darum bemüht, die christliche Verantwortung sichtbar, unmittelbar und eindeutig zu machen, dann ist dies für Barth die Sünde selbst. Damit wird nämlich die Grenze der menschlichen Verantwortung Gott gegenüber überschritten, so daß der Mensch nicht mehr der Kraft des Wortes Gottes traut. Wenn man der Kirche soviel weltliche

⁶ Emil Brunner, *Meine Begegnung* 15.

⁷ Ebd., 31. Vgl. auch *Emil Brunner*, *Die Gruppenbewegung als Frage an die Kirche*, in: *Um die Erneuerung der Kirche. Ein Wort an alle, die sie lieb haben*, Bern, Leipzig, 1934, 32–51; und: *Die Kirchen, die Gruppenbewegung und die Kirche Jesu Christi*, Berlin, 2. Aufl. 1936.

Geltung verschaffen will, dann ist es nur Fahnenflucht und man handelt innerhalb einer weltlichen Bewegung, wie es sonst nur der Jesuitenorden gemacht hat. „Ihr ist die Nachricht von 25 000 und noch mehr Menschen, die sich auf ihren Ruf in irgendeinem Forum in Kopenhagen eingefunden haben sollen, schon als solche eine Siegesnachricht aus dem Reiche Gottes. Ich weiß nicht, ob die Welt sich lange gefallen lassen wird, so weltlich für Christus erobert zu werden“.⁸ Für Barth wird die Verkündigung also ganz und gar verweltlicht, das Gottesbild diesseitig gemacht, wenn man sich nicht mit der Verkündigung des Wortes begnügen will, sondern mit dem Reden von Änderung auf menschliches Tun hinweist, und wenn man Gottes Führung mit dem Leben unter bestimmten politischen Parolen und Moralisierungsbestrebnungen identifiziert. Barths Erwiderung zur Herausforderung der Gruppe ist also die, daß die Kirche ihr Anliegen lieber aufgeben müßte, wenn sie nicht zugäbe, daß Gottes Wille auch in dem allen menschlichen Idealvorstellungen Entgegengesetzten bestehen könnte. Wegen dieser Grundschäden der Gruppe und wegen ihres hohen Anspruchs auf weltliche Erneuerung durch Christus, muß es sich für die Kirche um ein Entweder-Oder handeln.

Die Kluft zwischen Barth und Brunner hat sich bekanntlich eher vertieft als eingeebnet. Brunner ist in den Jahren um 1935 mehrmals auf die Gruppe eingegangen und hat sie nicht nur verteidigt, sondern hat geradezu deklamatorisch ihre praktische Tragfähigkeit und Notwendigkeit behauptet. Buchman hat mit Theophil Spoerri zusammen versucht, Barth und Brunner wieder ins Gespräch zu bringen, wobei Barth nur geantwortet haben soll, daß Brunner den Glauben „auf das, was so passiert“ bauen wollte und kurz darauf Brunner und die Gruppe in seinen „Verratskatalog“ eingereiht hat.⁹

c) *Die politische Stellung im Dritten Reich. Beziehungen zu den ‚Deutschen Christen‘ und Verfolgung nach 1938*

Zu Buchmans entscheidenden Erfahrungen gehörte sein Verhältnis zu den ‚Deutschen Christen‘ und zu den Nationalsozialisten. Nach dem Krieg hat man ihm lange ein bedenklich enges Verhältnis zu den Nazis kritisch vorgehalten.¹⁰ Die fast hektische Bemühung, womit Buchmans Freunde versucht haben, diesen Sachverhalt durch Berufung auf spätere Gestapo-Berichte in

⁸ Karl Barth, Kirche oder Gruppe, EvTh 3, 1936, 208. Vgl. auch KD I, 2, 260 f., 489 f. und 785f.

⁹ Mündlich von Francis Goulding, Guildford, England und Theophil Spoerri. Barth schreibt zur Sache an Bonhoeffer am 14. 10. 36, Dietrich Bonhoeffer, GS II, 289.

¹⁰ Z. B. Neue Zeitung 16. 10. 1948; vgl. auch die Bekanntmachung des SPD-Vorstandes: „Zweifelhafte Moralische Aufrüstung“, Neuer Vorwärts 31. 10. 1948: „Ein ebenfalls nicht vergessener Faktor ist für die Sozialdemokratie das Verhalten der ‚Moralischen Aufrüstung‘ während der Nazizeit, in der ihr Führer, Herr Dr. Buchman, nach seinem Zusammentreffen mit Nazigrößen in den angelsächsischen Ländern durch seine pro-hitlerische Haltung außerordentlich viel Schaden angerichtet hat“, wiedergegeben JK 10 I, 1949, 59 f.

Vergessenheit zu bringen, deuten bereits einen wunden Punkt an. Wenn man schon notgedrungen auf Buchmans Besuche in Berlin eingegangen ist, hat man meistens nur gesagt, daß Buchman die ‚Deutschen Christen‘ mit- samt Hitler und Himmler bekehren wollte.¹¹

Im Herbst 1933 wurden Baron von Matzan (von der Presseabteilung des Außenministeriums), Frau von Grone (Reichsführerin des Frauenwerkes der DEK), Oberkonsistorialrat Hans Wahl und Professor Fezer nach London eingeladen, um einer Gruppenversammlung in St. Paul's Cathedral beizu- wohnen. Fezer war so beeindruckt, daß er nach Berlin flog, um Hosse- nfelder, den Reichsleiter der DC heranzuholen. Im Hintergrund der geführ- ten Verhandlungen stand auch der Bischof von Gloucester, A. C. Headlam; einige der Gruppenleute versuchten, die deutschen Gäste von der Notwen- digkeit zu überzeugen, den Arierparagraphen in der Kirche zurückzuziehen. Man versuchte aber auch allgemein zu klären, inwiefern „die künftige volks- missionarische Arbeit der Deutschen Evangelischen Kirche sich an die Metho- den der Oxford-Gruppenbewegung halten könnte“.¹²

¹¹ So schon bei Bonhoeffer 1933, vgl. *Eberhard Bethge*, Dietrich Bonhoeffer. Theologe, Christ, Zeitgenosse, München 1967, 415.

¹² JK 1, 1933, 251. Vgl. auch den Bericht von Wahl und Krummacher (ohne Da- tum), wo es u. a. heißt: „Die jungen Leute waren in einer für englische Verhält- nisse ganz erstaunlichen Weise von dem Nationalsozialismus beeindruckt. Sie be- tonten, daß in Deutschland ein niedergebrochenes Volk zu einem neuen Lebens- willen erwacht sei, daß hier der Geist über die Materie gesiegt habe, ganz ähnlich, wie sie es mit ihrer Bewegung anstrebten. Für die kirchliche Außenpolitik ist des- halb die Verbindung mit der Oxford-Bewegung zweifellos von besonderer Be- deutung. Der Mitarbeiterkreis von Dr. Buchman, der selber dem neuen Deutschland gegenüber außerordentlich aufgeschlossen ist, hat Gelegenheit, aufklärend über deutsche politische und kirchliche Verhältnisse in den verschiedensten Ländern, vor allem in dem britischen Weltreich, zu wirken. Mit Hilfe dieser Kreise, wäre auch gegebenenfalls ein Austausch junger Menschen zwischen Deutschland und England zu fördern. Selbst die deutsche Behandlung der Judenfrage wird in diesen Kreisen gewürdigt“, Archiv des Kirchlichen Außenamtes, C I 23, Oxford-Bewegung. Dieser Bericht macht auch klar, warum das Propagandaministerium einige Jahre lang be- strebt war, die Oxford-Bewegung als Mittel für seine Propaganda zu verwenden. Später in demselben Bericht heißt es: „Für die volksmissionarische Arbeit ist die Erfassung der Oxford-Bewegung insofern bedeutsam, als sie das besondere Ziel hat, die der Kirche Entfremdeten zu gewinnen und für diesen Zweck auf die persönliche Arbeit von Mensch zu Mensch den größten Wert legt“. Hossenfelder berichtete fol- gendes über das Ergebnis der Reise: „Das war ja der Sinn meiner Reise, Mißver- ständnisse, Unklarheiten zu beseitigen, freundschaftliche Beziehungen herzustellen, was mir auch nach der Bestätigung des Herrn Dr. Buchman, mit dem ich noch nach der Sportpalastversammlung eingehend sprach, zu meiner tiefen Freude auch ge- lungen ist“, Evangelium im Dritten Reich, 2. 1933, 538 (Nr. 51 von 17. 12. 33). Zum Londoner Besuch ferner: *Chronik der Kirchenwirren*, Gotthard-Briefe I, 1934, 106 und 115, wo hervorgeht, daß Hossenfelder in Einverständnis mit Reichsbischof Müller gereist ist. Bonhoeffer schreibt zur Sache in einem Brief vom 6. 11. 1933, wiedergegeben bei Bethge 412. Vgl. ferner: Um eine deutsche Reichskirche. Doku- mentation zum Kirchenkampf II, hrsg. von *Gerhard Schäfer*, Stuttgart 1972, 854, 858 und 937; *George Bell-Alphons Koechlin*, Briefwechsel 1933–1954, Zürich 1969, 56–61; *London Hamilton und Francis Goulding* (beide enge Mitarbeiter Buchmans), Notes on our Experiences in Germany, masch. Manuskript 7. Der Besuch der Deut-

Schon seit den zwanziger Jahren hatte Buchman zu Bodelschwingh ein freundschaftliches Verhältnis gehabt, wie er auch ab 1933 mit Reichsbischof Ludwig Müller in Verbindung trat.¹³ Buchman muß sehr viel an der Fähigkeit Müllers, die kirchliche Einheit voranzutreiben, gelegen haben, denn während des Streites innerhalb der DC nach der Affäre im Sportpalast hat er sich ernsthaft bemüht, die Spannungen zwischen Hossenfelder, Müller und den drei Tübinger Professoren auszugleichen.¹⁴ Noch bei Hindenburgs Beerdigung traf er mit Müller zusammen. Der damals sehr umstrittene Mitarbeiter Müllers, Jäger, war aber wie viele andere von Anfang an Buchman gegenüber sehr feindlich gestimmt.

Dies alles bezeugt, daß Buchmans Bemühungen nicht ausschließlich als Kampf um die Änderung der Deutschen Christen beschrieben werden kann. Buchman war sehr positiv angetan von einigen Seiten der nationalsozialistischen Erneuerung. Der Kampf um die gemeinsame nationale Verantwortlichkeit, um sittlichen Ernst gegenüber der Unmoral der zwanziger Jahre hat ihn beeindruckt, und er hat auch gemeint, daß die bisherige evangelische Theologie am Notstand mitschuldig sei, weil sie nicht deutlich das Evangelium in Blick auf den sozialen und politischen Dienst verkündigt hatte. In diesem Sinne hat er zu einem Freund, Reginald Holme, gesagt: „Why are the Christians still asleep in their own beds, when the Nazis can get their men up marching early on a Sunday Morning? the trouble is that when people think of religion, they think of a preacher. We have got to think in terms of nations, of a single nation becoming Christian“.¹⁵

Man hat sich besonders über Buchmans Beziehungen zu Himmler gewundert. Sie wurden vermittelt durch Frau von Cramon-Prittwitz, die Ex-Kaiser Wilhelm sehr nahe gestanden hatte, und die Buchman schon seit Jahren kannte. In ihrem Haus wurde in ihrer Abwesenheit Oxford-Literatur aufgefunden, als es nach der Gruppenversammlung in Stuttgart Januar 1934

schen in London wurde auch von dem dänischen Theologieprofessor Jens Nørregaard verfolgt, vgl. den Brief von dem sehr gut unterrichteten schwedischen Gesandtschaftspfarrer in Berlin Birger Forell an Erzbischof Eidem in Uppsala, Kopie bei Pfarrer J. Glenthøj, Borum Dänemark, und Forells spätere ausführliche Charakterisierung von Buchmans Verhalten, EKvW, Best. 5, 1, Nr. 271. Später hat Nørregaard Bischof Bell, der die Deutschen auch empfangen hatte, einen mündlichen und schriftlichen Bericht erstattet; Brief von Nørregaard an Bell, 21. 12. 1933 (Bishop Bell's Papers, Lambeth Palace Library, London, Box 4, German Church Struggle) und Bell an Nørregaard, 11. 1934 (Nørregaard-Archiv, pk. V, Nr. 6073, Reichsarchiv Kopenhagen; nur mit Zulassung des Instituts für Kirchengeschichte, Kopenhagen, zugänglich).

¹³ Hamilton und Goulding, 5 ff.; vgl. auch *Garth Lean* (auch einer der langjährigen Mitarbeiter Buchmans), *Good God, it works! An Experiment in Faith*, London 1974, 65.

¹⁴ Hossenfelder an Müller, 11. 12. 1933 (Archiv der EKD, Berlin, A 4/38. Kopie in der Arbeitsstelle für die Geschichte des Kirchenkampfes, Tübingen). Vgl. Um eine deutsche Reichskirche, 855, 882 und 939; *Karl Barth*, *Theologische Existenz heute*, Heft 5, 1933, 5; und *Kurt Meier*, *Die Deutschen Christen*, Göttingen 1964, 45.

¹⁵ Hamilton und Goulding, 6.

schon zu den ersten SS-Untersuchungen gekommen war. Durch die verständnisvolle Bereitschaft des SS-Gauleiters in Schlesien wurde sie aber auf ihre eigene eindringliche Bitte direkt zu Himmler vorgelassen. Vor ihm hat sie freien Mutes über die Oxfordgruppe berichtet, was kurz danach dazu geführt hat, daß Buchman und seine Freunde zum Nürnberger Parteitag eingeladen wurden.¹⁶

Einige Mitarbeiter ließen sich von den Nürnberger Parteitagen begeistern und waren überzeugt, daß auch die SA-Truppen für das Christentum empfänglich wären, wenn man nur die Distanz zur herkömmlichen kirchlichen Organisationsstruktur betonen würde und die Begeisterung wegen der nationalen Erhebung unterstützen würde.¹⁷

Hier wird man aber ausdrücklich darauf hinweisen müssen, daß es Buchman beim Parteitag 1935 (wo er übrigens auch B. H. Streeter mitgebracht hatte) sehr unwohl war, besonders wegen des militärischen Paradeeinsatzes. Dieses Jahr ist es auch zu einem immer ernsthafteren Vorgehen gegen die Gruppe gekommen, u. a. mit Verbot der Einfuhr von Oxford-Literatur.

Es ist indessen bemerkenswert, daß Buchman sofort wegen seiner Bemühungen, auf die „Deutschen Christen“ einzuwirken, kritisiert wurde, und daß er sich nachdrücklich gerechtfertigt hat.

So hat Brunner ihm vorgeworfen, daß er sich in den deutschen Kirchenkampf eingemischt und dadurch dem Ansehen der Gruppe im Ausland geschadet habe. Buchman hat Brunner von Deutschland aus geantwortet: „Your danger is that you are still the professor thundering from the pulpit and want the theologically perfect. But the German Church crisis will never be solved that way. Just of your sentence: „Unfortunately this hopeless fellow Hossenfelder has damaged the reputation of the Group“; it sounds to me like associating with publicans and sinners“. Später hat Buchman ausgeführt, von welchem Schriftverständnis aus er Hossenfelder angesprochen hatte, und was er sich davon versprochen hatte: „Just keep your sense of humour and read the New Testament. The Groups in that sense have no reputation, and for myself I have nothing to lose. I think it says something about that in the second chapter of Philipians. I would be proud to have Hossenfelder be in touch with such real Christianity, that some day he would say, „well as a young man of thirty-two I made many mistakes, but I have seen a pattern of real Christianity“. It is not a question of this man's past, but of his future. What might it mean for the future of Germany, if, by the grace of God, he could see a maximum message of Christ incarnate in you? and you might be the human instrument to effect that mighty change.“¹⁸

¹⁶ Zum Verhältnis zu Himmler, ebd., 11 ff. Vgl. auch *Curt Georgi*, Christsein aus Erfahrung. Von der Gruppenbewegung zum Marburger Kreis, Gladbeck 1970, 16.

¹⁷ Wie mir Reginald Holme berichtete, hat Buchman ihnen aber gesagt: „Make no mistake. This is not the Christian Revolution“.

¹⁸ Hamilton und Goulding, 9 f.

In dieser Beziehung ist auch der Meinungsaustausch zwischen Knud Hee-Andersen, einem der ersten theologischen Vorkämpfer der Gruppe in Dänemark, und Professor Jens Nørregaard in Kopenhagen wichtig. Nørregaard hatte den Besuch in London Oktober 1933 sowie die Vorgänge nach der Sportpalastaffäre in Berlin als Zeitungskorrespondent gedeutet, und mit Bischof Bell stand er darüber in schriftlicher und in mündlicher Verbindung. Andersen hatte nun Buchmans Interesse für Schlüsselpersonen unterstrichen und hinzugefügt, daß Buchman immer auch von politischen Gesichtspunkten aus handeln würde. Den Versuch, Hossenfelder zu gewinnen, konnte Andersen gutheißen, weil er darin eine Parallele zu Heinrich Rendtorff sah, der im Sommer 1933 nach Oxford als ‚Deutscher Christ‘ kam, und kurz darauf als Bischof abgesetzt wurde.¹⁹ Ein anderer der führenden dänischen Oxford-Theologen, Halfdan Høgsbro, hat einem Bericht in der Jungen Kirche zufolge Buchmans Absichten folgendermaßen gekennzeichnet, indem er die Taktik Buchmans, im Geheimen und von einer skandinavischen Basis aus zu arbeiten betont hat: „Alles was nordisch ist, hat in Deutschland einen guten Namen. Wenn Oxford dorthin gebracht wird, durch hohe, blonde Skandinavier mit der gleichen lutherischen Erziehung und dem gleichen Hintergrund, wie ihn das evangelische Deutschland hat, dann wird die Bewegung sich viel leichteren Eingang verschaffen können“. Es wird dazu redaktionell angemerkt: „Entweder hat Führung und Taktik nichts miteinander zu tun, oder der heilige Geist ist ein so gar großer Taktiker“.²⁰

Frau von Cramon hielt ihren Kontakt mit Himmler aufrecht, obwohl ihre christliche Überzeugung offensichtlich mit seiner Moralauffassung unvereinbar blieb, und vor der Olympiade 1936 wurde eine Begegnung zwischen Buchman und Himmler verabredet. Buchman kam mit einer Gruppe junger, blonder und christlicher Skandinavier, um Himmler davon zu überzeugen, was man im Kampf gegen den materialistischen Weltbolschewismus mit solchen jungen Leuten anfangen könnte. Die Konfrontation hat bei

¹⁹ Knud Hee-Andersen an Nørregaard, 28. 11. 1935, Nørregaard-Nachlaß, pk. I.

²⁰ JK 3, 1935, 1182 f. Der hamburgische Bekenntnispfarrer Johannes Tonnesen, einer der Theologen hinter dem Altonaer Bekenntnis, hat Buchman folgendermaßen charakterisiert: „Er ist charakterlich höchst anfechtbar. Gleichzeitig ist er sehr gefährlich, da er ein fabelhaftes Geschick entfaltet, sich Eingang zu verschaffen. Wo ich mit dänischen Freunden zusammen bin, erzählen sie mir, daß Buchman bereits Eingang bei maßgebenden Stellen der deutschen Politik und der Partei gefunden hat, und daß er einen umfassenden Feldzugsplan durchführt, sobald er hier fest im Sattel sitzt. Die mit ungeheuren Mitteln (Millionen!) durchgeführte dänische Aktion war nur eine Vorbereitung, es sollte das Vorterrain gewonnen werden, um den deutschen Feldzug durchführen zu können. Alle diese Dinge können natürlich nicht öffentlich erörtert werden“. Brief vom 8. November 1936 an Söhlmann. Abschrift im Lutherischen Kirchenamt, Hannover, I E 2 Oekumene 1. Vgl. dagegen Hamilton und Gouldings Charakterisierung der politischen Absicht Buchmans: „He sought for bigger platforms and more convinced men in Switzerland, Holland and France with the purpose of ringing Germany round with democracies that were tackling their own problems and presenting a united front to the world. At the same time he was working intensively to develop a force inside the country before the Gestapo closed down on his work entirely“, 13.

Himmler nichts ausgerichtet, weshalb auch Buchmans Absicht, sie als Vorstufe zu einer Audienz bei Hitler zu verwenden, vereitelt wurde.²¹

Auf dem Rückweg von der Olympiade hat Buchman bei der Ankunft in New York in einem Zeitungsgespräch die sehr umstrittene Aussage gemacht, daß er Gott für einen Mann wie Hitler danke, der so viel für den Kampf gegen den gottlosen Kommunismus getan habe. Auf jeden Fall sollte man aber auch die Fortsetzung beachten, die Weltlage könne schlagartig anders werden, wenn Hitler unter Gottes Diktatur stehen würde.²²

Allein auf dieser Grundlage kann man aber m. E. keine pro-national-sozialistische Haltung ableiten, aber die Aussage ist insofern symptomatisch, als sie zeigt, daß das, was für Buchman Glaube an die wunderbare Erneuerungskraft des Heiligen Geistes war, ihn zu politischer Naivität und zum Dilettantismus führen konnte. Ohne jeden Zweifel war es die ganze Zeit seine Absicht, die Nationalsozialisten zu ändern; aber bevor man behauptet, daß seine Seelsorge politisch indifferent war, wird man sich fragen müssen, warum Buchman z. B. 1936 anscheinend keinen Kontakt mit der zweiten Vorläufigen Kirchenleitung gesucht hat, obwohl unter seinen deutschen Freunden viele in der Bekennenden Kirche waren, wenn auch wahrscheinlich nicht gerade in der VKL II.²³

Überhaupt ist es sehr aufschlußreich, den Einsatz Buchmans mit den Versuchen führender Theologen der Ökumene zu vergleichen, wie z. B. Bell, Ammundsen und Eidem. Wenn man den Zeitraum betrachtet, wo Buchman sich eingeschaltet hat, d. h. etwa ab Novi Sad bis etwa zur Bildung der 2. VKL, so stellt sich heraus, daß die Oxford-Gruppe meistens nicht für, sondern gegen das Bestreben dieser Theologen gehandelt hat, in dem Sinne, daß Buchman ohne Kontakt mit der Leitung der Bekennenden Kirche die politische Führung im Dritten Reich ansprechen wollte, bis er schließlich aufgeben mußte, während die genannten Bischöfe schon ab 1934 nach Barmen, Fanø und Dahlem fast ausschließlich mit der Bekennenden Kirche in Verbindung standen.

²¹ Ebd., 19. Der damalige dänische Korrespondent in Berlin, Jakob Kronika, der selber an der Arbeit der Gruppenbewegung teilnahm, hat kurz nach Buchmans Tod betont, daß Buchman nie weder von Himmler noch von Hitler begeistert war, sondern daß er nur darauf bedacht war, ihnen die Kraft des Kreuzes nahezubringen, Flensborg Avis, 2. 1. 1962.

²² Wiedergegeben bei Bethge, 609. Zur Diskussion darüber W. H. Clark, *The Oxford Group. Its history and significance*, New York, 1951; *Geoffrey Williamson, Inside Buchmanism. An independent inquiry into the Oxford Group Movement and Moral Re-Armament*, London 1954, 156; *Tom Driberg, The mystery of Moral Re-Armament. A study of Frank Buchman and his movement*, London 1964. Viele Mitarbeiter der Bewegung haben die darauf begründeten Vorwürfe gegen Buchman zurückweisen wollen, so *Theophil Spoerri*, *Dynamik aus der Stille. Die Aktualität Frank Buchmans*, Luzern 1971, 126 ff.; *J. P. Thornton-Duesbury, The Open Secret of MRA*, London 1964, 62; und Hamilton und Goulding, 20 f. Buchmans Stellung zum Dritten Reich allein von dieser Aussage her zu bewerten, ist sachlich nicht begründet. M. E. ist das vorher angeführte Material viel besser dafür geeignet.

²³ Vgl. die in Note 34 angeführte Stelle.

Obwohl es ihm also um die Geisteswirkung bei den politisch Verantwortlichen im Dritten Reich ging, wurde seine Haltung auch von einigen seiner eigenen Leute als politische Loyalität verstanden, was z. B. Paul Bausch hervorgehoben hat, der wohlgemerkt selber seit 1934 in der Gruppe gewesen war: „Frank Buchman (hat) nach der Machtergreifung des Nationalsozialismus einen großen und schweren Fehler begangen. Er hat nämlich ganz allgemein in Deutschland und anderwärts die Parole ausgegeben, daß man zum Nationalsozialismus eine positive Haltung einnehmen müsse. Dadurch hat er seiner Bewegung aufs schwerste geschadet und hat auch viele aufrichtige Anhänger der Moralischen Aufrüstung in die Irre geführt. Welche Gründe er für diese Haltung hatte, mag dahingestellt bleiben. Es waren sicher aufrichtige Gründe, aber trotzdem war seine Schlußfolgerung politisch total verkehrt“.²⁴

Ab Herbst 1936 begann eine oft sehr peinliche Scheidung zwischen Anhängern und Gegnern des Nationalsozialismus in der Gruppe. Gleichzeitig fing die Gestapo an, alle Seiten der Tätigkeit der Gruppenbewegung zu überwachen. Auch Alfred Rosenberg ist der politische Anspruch der Oxford-Gruppe aufgefallen, wenn er sagte, daß sie „gleichsam wie eine zweite Freimaurerei in verstreuten Gruppen und Betgemeinschaften in allen Ländern Fuß zu fassen versucht, daß ihre Vertreter in vielen Staaten offiziell empfangen werden“; er hielt es für notwendig, daß jeder Deutsche sich mit den internationalen Kirchenbestrebungen vertraut machen müsse (vorher hatte er andere kirchliche Organisationen geschildert).²⁵

1937 wurde das Material, das die Stuttgarter Gestapo schon 1934 eingesammelt hatte, hervorgeholt, und offizielle Maßnahmen wie Telefonüberwachung und Reiseverbot wurden verordnet.²⁶

Am 15. 2. 1938 kam das erste reichsumfassende Vorgehen des SD, in dessen Bericht eine Charakterisierung der Gruppe steht, die theologische Einsicht verrät, und worauf die Anhänger sich heute immer noch sachlich berufen: „Die Oxfordbewegung stellt einen Versuch des internationalen Christentums dar, den Totalitätsanspruch Christi auf allen Lebensgebieten zum Durchbruch zu bringen. Sie arbeitet interkonfessionell. Ihr Einfluß, der in Deutschland im Beginnen ist, erstreckt sich im besonderen auf weite kirchliche Kreise. Die katholische Kirche steht ihr mit auffallender Sympathie gegenüber. Die Gruppe ist im Ausland sehr marxistisch beeinflusst, während

²⁴ Paul Bausch an den Vf., August 1973. Vgl. Georgis Zusammenfassung: „Denn das Team hatte noch bis zum Reichsparteitag 1937, an dem eine Abordnung als geladene Gäste teilnahm, eine positive Haltung gefordert (go in and change him!)“. Georgi fügt hinzu, daß diese Haltung von den deutschen Freunden abgelehnt wurde, a.a.O., 31; und *Justus Ferdinand Laun* (einer der führenden Gruppen-Theologen in Deutschland): „Wir brauchen also in der Kirche eine Bewegung, die der völkischen Bewegung entspricht, die also so wie diese das tiefste Wesen des deutschen Volkstums wieder lebendig werden ließ, das tiefste Wesen des Christentums wieder lebendig werden läßt“ in, *Das Gebot der Stunde*, Gotha 1935, 5.

²⁵ *Alfred Rosenberg*, *Protestantische Rompilger. Der Verrat an Luther und der Mythos des 20. Jahrhunderts*, München 1937 (3. Aufl.), 69.

²⁶ *Friedrich Zipfel*, *Kirchenkampf in Deutschland 1933–45*, Berlin 1965, 208 f.

sie sich in Deutschland politisch vollkommen einwandfrei verhält. Durch ihre Offenbarungsmethode sind ausländischen Nachrichtendiensten gute Informationsquellen gegeben. Ihre Taktik geht zur Zeit dahin, in Parteikreise einzudringen“.²⁷ Als Maßnahmen wurden verordnet, belastendes Material zu verschaffen, V-Männer einzubauen, Telefonüberwachung und Auslandsbeziehungen zu verfolgen. – Statt der Oxford-Gruppenbewegung wurde im selben Jahr in Frankfurt die „Arbeitsgemeinschaft für Seelsorge“ gegründet, die bis 1942 bestehen blieb, als sie sich freiwillig auflöste, um nicht verfolgt zu werden.²⁸ 1942 kam dann endlich der Bericht des Reichssicherheitshauptamtes, auf den sich die MRA seither immer pauschal berufen hat. Die theologische Analyse der Oxford-Botschaft ist sehr gründlich herausgearbeitet und mündet in eine grundsätzliche Absage aus, vornehmlich wegen der Lehre von der Sünde, die als Selbstbespiegelung und Derivat der Psychoanalyse bezeichnet wird, und wegen der Lehre von der Führung, die angeblich jede natürlich-geschichtliche Gemeinschaft und staatliche Zucht und Ordnung verhindern würde.

Das Hauptziel des Berichtes ist es aber, die Gruppenbewegung als das geistige Genf zu diffamieren, wobei u. a. behauptet wird, daß sie für die demokratischen Weltziele (sc. den Völkerbund) das christlich-religiöse Gewand biete.²⁹

d) Die Gruppenbewegung als kirchliche Erweckungsbewegung im Dritten Reich

Meist fast unberührt von den Bemühungen Buchmans und des internationalen team's um politischen Einsatz gab es in Deutschland viele Gruppen, die vorerst nichts als kirchliche Erweckung anstrebten. Die Inspiration stammte ganz offensichtlich aus der Schweiz, und besonders die Ermatinger Tagung hatte viele Auswirkungen gehabt. Dabei wurden die Bücher von Brunner, Theophil Spoerri und W. J. Oehler in den deutschen Gruppen stark verbreitet, aber auch H. Fuglsang-Damgaard, Bischof von Kopenhagen, hielt auf derselben theologischen Basis in Deutschland Vorträge, die gedruckt wurden.

Die maßgebenden Leiter waren meistens Pfarrer und Theologen; zu nennen wären Ferdinand Justus Laun in Hessen, dessen Buch „Unter Gottes Führung“ seit 1931 in vielen Auflagen erschien, und Theodor Haug (dessen

²⁷ Heinrich Hermelinke, *Kirche im Kampf*, Tübingen und Stuttgart 1950, 500 f. und Heinz Boberach (Hrsg.), *Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland 1933–44*, Mainz 1971, 921 f. Vgl. zum politischen Charakter der MRA nach 1938 ebd. 278 und 361.

²⁸ Ebd., 344.

²⁹ Vgl. *Die Oxford-Gruppenbewegung*, Berlin 1942. Dieser Bericht wurde am 31. 7. 42 noch im Auftrage Heydrichs an die Reichskanzlei weitergeleitet, Bundesarchiv Koblenz, R 43 II/151.

Zur späteren Berufung der MRA auf den Bericht, vgl. z. B. Peter Howard, *Welt im Aufbau. Die Geschichte von Frank Buchman und den Frauen und Männern der Moralischen Aufrüstung*, Bonn 1951, 23, und Eiliv Skard, *Hva Gestaporapporten fortalte*, Kirke og Kultur Nr. 9, Oslo 1947.

Buch „Die Wirklichkeit des Heiligen Geistes – heute!“ 1948 in einer zweiten Auflage mit einer Nachschrift über „Moralische Aufrüstung“ erschienen ist). Als Organ der Bewegung diente die Monatsschrift „Kirche im Angriff“, von Professor Adolf Allwohn, dem damaligen Leiter des volksmissionarischen Amtes in Hessen, herausgegeben, ab 1939 mit dem neuen Titel „Seelsorge“. Ferner haben Theologen wie Adolf Köberle und Karl Heim sich öffentlich sehr positiv über die Gruppenbewegung geäußert; Karl Heim nahm z. B. 1936 an einer Gruppentagung in Oxford teil und berichtete darüber in „Kirche im Angriff“. Man muß aber auch die Betätigung von Nicht-Theologen wie Adolf Scheu und Siegfried Ernst anführen.

Unter diesen Gruppenanhängern war es eine allgemeine Ansicht, daß es eine vordringliche Aufgabe sei, den angelsächsischen Stil abzuschwächen und das Gedankengut in eine deutsche, evangelische Kirchensprache einzubauen, damit solche Nebenseiten nicht die Volkserweckung behinderte. Deswegen waren auch die Schweizer maßgebend als Inspirationsquelle. Karl Heim betonte noch 1936, er sei überzeugt, daß man lernen würde, die Botschaft der Gruppenbewegung als eine der deutschen Kirche eigene und die deutsche Volksmission unterstützende auszudrücken.

Als Mittel zur kirchlichen Erweckung galt vor allem die Erneuerung der Seelsorge. Sie sollte mit der Erkenntnis der Sünden zusammengehen, zu Wiedergeburt und konkreter Buße führen und sich in einem neuen Leben in Anerkennung des Totalitätsanspruches Christi, einem „pneumatisch-führungsmäßigen Leben“ auswirken. Dies sollte dann von selbst zu einer Inspiration im gesellschaftlichen Leben werden, indem man sich von Materialismus und Kommunismus abwendete, um sich stattdessen an eine christliche Haushalterschaft- und Güterlehre zu halten, wo nicht Eigentum an sich, sondern die egoistische Anwendung als Grundschaden erkannt werden könnte.

Einiges am angelsächsischen Stil hat, wie schon genannt, anstößig gewirkt, aber manches hat man auch zu rechtfertigen versucht. Als z. B. die Heiterkeit beim Sündenbekenntnis getadelt wurde, hat man erwidert: „Neben dem „Humor“ kommt auch der „Rumor“, d. h. die tiefe Bewegung über die eigene Sünde, und zuletzt der „amor“, d. h. die aus der göttlichen Befreiung fließende Liebe“.³⁰

Besonders von Eickens Buch „Ausweg aus der Erstarrung“ darf als typisch für die kirchenpolitische Stellungnahme in der Gruppe gelten. Den ‚Deutschen Christen‘ wirft er vor, daß sie zwar die Notlage richtig erkannt haben, daß sie aber zu falschen Lösungen gegriffen haben. So haben sie bei der Forderung nach kirchlicher Erneuerung nicht beachtet, daß „die lebens-erneuernde und konfessionelle Schranken überwindende Kraft des Heiligen

³⁰ *Erich von Eicken*, *Ausweg aus der kirchlichen Erstarrung*. Die Bedeutung der Gruppenbewegung für die Deutsche Evangelische Kirche, Dresden 1937, 19. Vgl. ferner *Adolf Köberle*, *Kirche und Gruppenbewegung*, AELKZ, 70, 1937, 690 ff., 709 ff., 730 ff., 754 ff., 778 ff. und 797 ff.; *Paul Jaeger*, *Die Gruppenbewegung in Deutschland*, *Christliche Welt* 49, 1935, Sp. 1034–39 und *Hermann Wagner*, *Mein Weg zur Oxford Gruppe*, *Christliche Welt* 50, 1936, Sp. 935–39.

Geistes“ sich nicht mit Gewalt herbeiführen läßt. Ferner haben sie sich in dem anerkennungswerten Versuch, persönliche Führung statt des bürokratischen Parlamentarismus in der Kirchenleitung herbeizuführen, nur des rein politischen Führerprinzips bedient.³¹ Die Bekennende Kirche hat zwar ihr Recht, aber es wird immer wieder betont, daß eine noch so richtige Theologie ungenügend ist, wenn sie nicht zu Volksmission und zu sozialem Dienst führt, wenn die Kirche intellektualistische Pastorenkirche bleibt, wenn die Pfarrerausbildung ohne Bezug auf die Praxis bleibt, und wenn bei der Pfarrerranstellung nur theologische Qualifikationen etwas gelten und nicht die Fähigkeit als Seelsorger. So werden zwar alle üblichen Kritikpunkte³² aufgezählt und kurz besprochen, aber als Konklusion gilt doch: „Diese Gefahren müssen wir sehen und in wachsamem Glauben überwinden. Völlig verkehrt wäre es aber, aus Furcht vor möglichen Gefahren die Kirche gegen die Erweckung abzuriegeln, als fernstehende Kritiker von außen her zu warnen und sich in einer feuerfesten Theologie zu verschanzen.“³³

Den richtigen Weg sieht von Eicken deswegen in einer Verknüpfung des Positiven aus der ökumenischen Bewegung, der Jungreformatischen Bewegung und der Gruppenbewegung. Dadurch kann man die Bedrohung durch orthodoxe Rationalisierung und organisatorische Starrheit verbannen und sich an den 3. Glaubensartikel in der Einsicht halten, daß alle menschlichen Auswege hoffnungslos sind, daß man sich aber einem „pneumatisch-führungsmäßigen Leben“ hingeben muß. In diesem Sinne wird Zoellner, der beim Abschluß des Buches soeben im Reichskirchenausschuß angetreten war, großes Vertrauen ausgesprochen.³⁴

Dies ist historisch und systematisch bedeutsam. Denn die Rede von der zunächst notwendigen Änderung des Einzelnen, um erst später die Gesellschaft erneuern zu können (in der Terminologie des internationalen Teams: *first create experience, then relate experience*), das Vertrauen auf die Möglichkeit der Änderung der Schlüsselpersonen, die noch in dieser fortgeschrittenen Phase des Kirchenkampfes aufrechterhaltene Vision einer Diktatur des Heiligen Geistes, – all dies mußte zu dieser Zeit, nach der Zersplitterung der Bekennenden Kirche in Bad Oeynhausen, dem radikalen Flügel der BK als Aufweichung erscheinen. Die theologische Basis machte es in dieser zugespitzten Lage unmöglich, daß die Botschaft der Gruppe an jeden in der evangelischen Kirche erging. Sie mußte den Bruderräten als Verneinung überhaupt der Möglichkeit des aktiven Widerstandes erscheinen.

Diese kirchliche Perspektive wird aber bei von Eicken öfters zu einem allgemeinen Überblick erweitert, wo „die herannahende bolschewistisch-atheistische Weltrevolution und das Neuheidentum“ den Notstand verdeutlichen. Den Ausweg sieht er in der oben genannten dreifachen Verknüpfung. Als Kriterium gilt die Berufung auf John Wesley: „Ein gott-

³¹ von Eicken, 82 und 103 ff.

³² Vgl. auch *Günther Dehn*, *Der neue Mensch*, *Theologia Viatorum* 1939, 67 ff.

³³ von Eicken, 80.

³⁴ Ebd., 106 ff.

loses, kirchenentfremdetes und darum von einer Sozialrevolution bedrohtes Volk wurde auf eine neue geistliche Grundlage gestellt und dadurch von der unmittelbar bevorstehenden Katastrophe gerettet“. Wenn dadurch eine „ökumenische Bundeskirche“ entstehen könnte, hätte man darin in „dem uns aufgenötigten Kampf gegen den Weltbolschewismus“ die einzige Hoffnung.³⁵

II. Weiterbildung zur „Moralischen Aufrüstung“ 1938

Für Buchman war das Jahr 1938 sehr fruchtbar. Die Vision: Moralische Aufrüstung für die ganze Welt, oder richtiger, daß er Gottes Führung vor aller Welt proklamieren wollte, hat ihn dazu gebracht, seine Reden mit viel mehr prophetischer Wirkung, mit viel stärkerem Appell zu halten. Neu ist aber nicht nur der Name und die Intensität im Ton. Die internationalen Konferenzen in Visby, Schweden und noch deutlicher in Interlaken lösen die nur lokalen oder nationalen Kundgebungen ab. Weiter spiegelt sich der aktuelle politische Hintergrund viel deutlicher ab, was natürlich mit der gespannten Lage in Europa zusammenhängt, aber wichtig ist, daß dieselbe Aktualität auch in seinen Reden in Caux nach dem Krieg vorhanden ist. Endlich wird die politische Anwendbarkeit und Notwendigkeit der Bewegung nun thematisch gemacht, so wenn er von „geistesinspirierter Staatskunst“ oder „guidance or guns“ spricht.

Es wird kein Zweifel daran bestehen können, daß die politische Entwicklung des Dritten Reiches ihn dazu gebracht hat, seine Änderungsbestrebungen aufzugeben und mit dem Nationalsozialismus definitiv zu brechen. Jetzt will er nicht mehr von Volksmission reden. Aber auch von den skandinavischen Erweckungsbewegungen nimmt er betont Abstand, so wenn er sie „nice armchair religions“ nennt, die keine Revolution bewirken. Dagegen lautet seine positive Intention: „Der Norden unter Gott kann der Völkerversöhner werden“, wie das Thema von Visby lautete. Das Politicum wird bei Buchman universell gefaßt, so daß alles, von Familie, Arbeit, Schule bis hin zum Parlament darunter subsumiert wird; so kommt auch das ganze Leben unter die Verheißung, wenn die Änderung weltumfassend wird. Besonders in Interlaken (gleichzeitig mit München) spricht er sehr stark in einer politisch angehauchten Sprache. Gottes Führung ist die einzige Alternative zu den Kanonen, sagt er. Zum Geheimnis des Friedens findet niemand, der nicht im eigenen Herzen anfängt und sich der Führung übergibt. Der Präsident der Völkerbundversammlung, der Norweger C. J. Hambro, und der holländische Außenminister Patijn waren in Interlaken dabei, und eine Gruppe ist nachher direkt von Interlaken nach Genf gegangen, wo Buchman das Rezept von Führung vor der Völkerbundversammlung wiederholt hat. Und das alles, als ein neuer Weltkrieg unmittelbar bevorstand, möchte man heute anmerken.³⁶

³⁵ Ebd.

³⁶ Zum Einfluß der MRA in anderen europäischen Ländern vgl. *Ger van Roon*, *Protestants Nederland en Duitsland 1933–41*, Utrecht 1973, 267; *Peter Ludlow*, *Scandinavia between the Great Powers. Attempts at Mediation in the First year of*

Es ist aber 1938 immer noch so, daß die Erfahrungsbasis in Buchmans Reden von den bewährten Wundergeschichten ausgemacht wird. Man findet keine konkrete Weisung, oder auch nur Polemik in einer konkreten Situation. Dessen wird sich Buchman bewußt gewesen sein, denn sein Weltanspruch und seine ganz endzeitliche Vision würde dann sofort an Universalität einbüßen. Struktur und Thematik bleiben sich gleich: daß man den allgemeinen Verfall einsieht, die eigene Sünde ernstnimmt, Gott zuhört, Führung empfängt und die vier Absoluta in Praxis umsetzt. „Eine Friedenskonferenz oder ein Völkerbündnis wird mit neuen Menschen Erfolg haben können. Zuerst müssen aber die neuen Menschen da sein; neue Nationen werden dann natürlich und logisch kommen. Dann werden wir eine neue Welt bekommen, wo es keinen Krieg mehr geben wird, wo keine Partei sich gegen die andere erheben wird, keine Klasse gegen Klasse, Interesse gegen Interesse oder Nation gegen Nation“.³⁷

III. Moralische Aufrüstung und ihre politische Bedeutung in den Nachkriegsjahren bis 1954, besonders in der Bundesrepublik

Während des Krieges hielt sich Buchman mit seinen nächsten Freunden zusammen in den U.S.A. auf. Er hat zwar die Erweckungsbestrebungen in seinem Heimatland fortgesetzt, ist aber auch ernsthaft krank gewesen, und die Kriegsjahre können nur als Interimsperiode aufgefaßt werden, wenn man die offensive Kraft beachtet, mit welcher der europäische Kreuzzug 1946 fortgesetzt wurde. Die Themen der großen Reden von 1938 werden jetzt unmittelbar aufgegriffen, und die jährlichen Konferenzen in Caux seit 1946 koordinieren alle Bemühungen.³⁸ Obwohl England immer das ideologische und organisatorische Zentrum für die europäische Offensive geblieben ist, war die Aufmerksamkeit gleich ab 1946 um Deutschland gesammelt. Buchmans Worte zu Beginn der Tagung 1946 „Where are the Germans“ (tatsächlich ist eine kleine Gruppe dagewesen) haben einen großen Eindruck gemacht, und ab 1947 war Deutschland ganz offenbar im Zentrum des Blickfeldes. Wenn man nun die Konturen der Bewegung im Europa der Nachkriegsjahre kennzeichnen will, ist es sehr charakteristisch, daß man nicht einseitig von Buchmans Reden ausgehen kann. Sie sind natürlich entscheidend wichtig, und Buchmans Einfluß und seine dynamische Ausstrahlung liegt hinter allen wichtigen Initiativen, aber trotzdem ist die Vielseitigkeit im äußeren Profil entscheidend. Man gab eine Menge Blätter und Broschüren heraus, besonders wichtig waren „New World News“ und „Caux Informationsdienst“. Man zog seit 1948 von einer Stadt in Deutschland zur anderen mit den erbaulichen Theater-Dramatisierungen „The Good Road“

the Second World war, Historisk Tidsskrift Stockholm, 1974/1 (über Bischof Berggrays Friedensinitiative) und Willem A. Visser't Hooft, Die Welt war meine Gemeinde, München 1972, 142 f.

³⁷ Für eine neue Welt, 110 f.

³⁸ Vgl. dazu *Philippe Mottu*, The Story of Caux, Pinner Middlesex, England 1970.

und „The Forgotten Factor“. Eine Menge Bücher sind erschienen, oft Sammelberichte mit Zeugnissen, wie „Das deutsche Echo auf Caux“ (1947 von Siegfried Häussler herausgegeben), aber auch bewährte ausländische Mitarbeiter wie Theophil Spoerri und viele Engländer sowie Deutsche wie Rudolf Pechel und Paul Bausch haben über die notwendige moralische Aufrüstung geschrieben und gesprochen.

Einen wichtigen Ausdruck für die Bewegung bildeten auch die Kreise, kleine private Seelsorge-Gruppen, die lokalen Kundgebungen und die Konferenzen in Caux. Immer standen die vielen Mitarbeiter aus allen europäischen Ländern, die Buchman nach Deutschland geschickt hat, dahinter, in enger Zusammenarbeit mit Deutschen, die ihre ganze Freizeit geopfert haben oder full-timer wurden. Nur mit all diesen Erscheinungsformen zusammengehalten können Buchmans Reden als Inbegriff gelten. Frappierend ist demgegenüber die große Konsistenz in allen Äußerungen der Bewegung. Die Verschiedenheit der Länder, Sprachen und Konfessionen treten hinter dieser ideologischen Einigkeit völlig zurück, und hier ist Buchmans persönliche, kraftvolle Ausstrahlung, die straffe Schulung der Mitarbeiter und die gleiche Begeisterung bei allen Mitarbeitern die Voraussetzung. Selbst sagen die Anhänger natürlich, daß eben dies der Beweis ist, daß der Heilige Geist am Werk ist.

Man kann, soviel ich sehe, vier Sachgebiete nennen, die die Hauptziele der Bewegung in den Nachkriegsjahren bildeten:

1. Die Verkündung einer inspirierten Ideologie in der allgemeinen Desillusionierung und im ideologischen Leerraum dieser Jahre.

2. Mannschaftsarbeit, Abbau der Gehässigkeit hinter den Klassenunterschieden, Änderung der aggressiven, sozialistischen Gewerkschaftler, und auch Änderung der negativen Unternehmer, Gespräche zwischen Arbeitnehmer und Arbeitgeber, alles im Wiederaufbau des Ruhrgebietes konzentriert.

3. Versöhnung Deutschlands mit den Feinden im Krieg.

4. Europäische Zusammenarbeit und Integration. Nach dem Eisernen Vorhang die innere Belebung der geistigen Werte in Westeuropa.

a) Die Eigenart der Bewegung und das Methodenproblem

Die Behauptung, die Moralistische Aufrüstung habe nicht nur die Ideen, sondern auch die faktische politische Entwicklung überhaupt in der europäischen Nachkriegsentwicklung geprägt, muß natürlich ernsthaft geprüft werden. Zunächst mahnen allerdings das zuweilen fast arrogant wirkende Selbstbewußtsein von Buchman und seinen Leuten und ihre sorgfältig durchdachten Propagandabestrebungen zur Vorsicht. Aber vor allem gibt es ein grundsätzliches Methodenproblem, das nicht zuletzt mit der schmalen Basis von Primärquellen zusammenhängt. Deswegen muß man auch unterstreichen, daß die Widersprüche in der historischen Beurteilung der Bewegung nicht von ungefähr kommen. Z. B. läßt sich sehr oft die Behauptung finden, daß Buchman einen entscheidenden Einfluß auf Robert Schuman gehabt hat, bevor es zur Veröffentlichung der neuen Europa-Politik gekommen ist, und

daß auch Adenauer und de Gasperi zur selben Zeit mit der MRA in enger Berührung standen. Dagegen werden viele Historiker und Politologen einwenden, daß die christliche Abendlandsphilosophie sowie eine persönliche christliche Überzeugung bei manchen westeuropäischen Politikern der ersten Nachkriegsjahre zwar eine übliche Erscheinung gewesen sind, daß aber konkrete politische Tatsachen und Konstellationen den direkten Anlaß zur Veröffentlichung des Schuman-Plans bildeten. Man wird von dieser Seite Schumans Beziehungen zu Buchman zu einer ganz privaten Angelegenheit reduzieren und als ideemäßigen Hintergrund seines Plans seine persönliche Entwicklung nach dem ersten Weltkrieg stärker veranschlagen. Manche vertreten sogar die grundsätzliche Ansicht, daß die Ideen in der Geschichte meistens Nachrationalisierungen sind.

Als Beleg für Buchmans ausschlaggebende Rolle für Schuman werden bei Spoerri und Ekman mündliche Berichte gebracht, für die es keinen historischen Nachweis gibt noch geben kann (dazu später).³⁹ Dazu ist von MRA-Mitarbeitern, die Schuman gekannt haben, gesagt worden, daß Schuman ein sehr bescheidener, frommer Mann war, der ungerne die Motive seines Gewissens öffentlich erwähnte, daß aber eine christliche Inspiration im Sinne Buchmans tief in seiner Überzeugung wurzelte. Tatsache ist, daß Schuman im entscheidenden Frühjahr 1950 ein vielsagendes Vorwort zur französischen Ausgabe von Buchmans Reden geschrieben hat, welches sich leicht in Einklang mit dem Brief vom 9. 5. an die deutsche Regierung bringen läßt.

Von prinzipieller Bedeutung für das Methodenproblem im Blick auf den historischen Einfluß der MRA ist ferner, daß man gar nicht präzise politische Lösungen aufstellen wollte, sondern nur die grundlegende persönliche Gesinnung durch vertrauliche Seelsorge herbeiführen wollte. Es kommt hinzu, daß die Moralische Aufrüstung keine Partei oder Organisation ist; daß kein Verhandlungsprotokoll geführt wird; daß viele Entscheidungen in der „stillen Stunde“ oder in seelsorgerlichen Gruppen getroffen werden; daß man nur in sehr geringem Umfang geordnete Archivsammlungen besitzt; daß Außenstehende zu den entscheidenden Akten (soweit es solche gibt, die nicht nur Geschichten von erster oder zweiter Hand sind) nicht herangelassen werden,⁴⁰ und endlich, daß die MRA-Literatur meistens ganz unwissenschaftlich ist und ohne jeden Quellennachweis auskommt.⁴¹

Statt sich von den damit zusammenhängenden Schwierigkeiten überwältigen zu lassen, sollte gerade der Kirchenhistoriker sich meines Erachtens

³⁹ Auch *Henri Rieben*, *Des ententes de maîtres de forges aux Plan Schuman*, Lausanne 1954, 327 f., bringt keinen historischen Nachweis, sondern nur einen Hinweis auf die persönlichen Kontakte ohne Quellenbeleg.

⁴⁰ Zum Archiv in Caux, das – wie mir gesagt wurde – ganz ungeordnet ist, konnte ich keinen Zugang bekommen; ich durfte mir Aktenstücke bestellen. Anscheinend gibt es dort vornehmlich Kopien von schon gedruckten Büchern und von Zeitungen. In London wurde ich freundlicherweise eingelassen, aber auch hier gibt es, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nur Kopien von schon veröffentlichtem Material.

⁴¹ Davon sind zumindest *Robert C. Mowats* Bücher auszunehmen, *Ruin and Resurgence*, London 1966 und, *Creating the European Community*, London 1973.

provoziert fühlen, der überpragmatischen Geschichtsschreibung gegenüber die Bedeutung der Ideen, wenn es auch, wie hier, nur tastend geschehen kann, herauszustellen. Man muß das Betätigungsfeld der MRA in seiner Nähe zur christlichen Abendlandsphilosophie, und überhaupt zur christdemokratischen Politik wie zum Einsatz des Weltkirchenrates untersuchen, dabei aber eine gewisse Skepsis gegenüber Wahrscheinlichkeitsbeweisen und jede Zurückhaltung gegenüber jeglicher undokumentierten oder undokumentierbaren Behauptung und allem Selbstlob der Bewegung beobachten.

b) Der politische Grundbegriff: eine inspirierte Ideologie

Während der Kriegsjahre ging die deutsche seelsorgerliche Arbeit, trotz Verfolgung, im stillen weiter. Die Beziehungen zum internationalen Team waren aber ab 1938 abgebrochen. Sehr wichtig ist nun, daß man sowohl von Kontinuität als auch von Diskontinuität sprechen muß. Die Atmosphäre der ersten Nachkriegsjahre war krisenhaft in einem ganz anderen Sinn als im Dritten Reich. Aus der evangelischen volksmissionarischen Erweckungsbewegung wurde nach dem Krieg die über-konfessionelle, universalistische, auf internationale Versöhnung und Zusammenarbeit gerichtete Bewegung. Dem Zusammenwirken mit dem internationalen Team stand jetzt nichts entgegen, und gerade deswegen ist es sehr beachtlich, daß von den vielen Full-timern in Deutschland nur ganz wenige die Erfahrungen der Gruppenarbeit im Dritten Reich mitgemacht hatten. Obwohl z. B. Th. Haug, H. Rendtorff, Adolf Scheu, Paul Bausch, Siegfried Ernst und Hans Stroh wieder im Vordergrund standen, kam es bald zu einer Auseinandersetzung, die zwischen einigen von ihnen und der Bewegung jedenfalls eine zeitweise Trennung bewirkte.

Besonders in Deutschland war der Nihilismus eine harte Belastung. Die Unsicherheit galt nicht nur dem politischen Verhältnis zu den früheren Kriegsgegnern, den Grundsätzen für die Politik im neuen Deutschland, oder Problemen wie Parlamentarismus, Einfluß und Zusammenarbeit der Länder, Wirtschaftspolitik, Entnazifizierung u.s.w., sondern reichte tief in die praktischen, alltäglichen Probleme hinein. Gegenüber der Forderung der Bruderräte, Schuldtheologie und kritisches Nachdenken über die deutsch-nationale Luthertradition zu verbinden, war die Botschaft der Moralischen Aufrüstung viel unmittelbarer, optimistisch und für Nicht-Theologen verständlich. Die somit von vielen als notwendig empfundene Botschaft von Änderung machte auch die Darbietung der absoluten Maßstäbe einleuchtend. Auf diesem Hintergrund muß es auch verstanden werden, daß eine sehr deklamatorische Überschrift wie z. B. Buchmans Rede in Caux 1948 „Die Antwort auf jeden Ismus, auch auf den Materialismus“ nicht gleich als Floskel empfunden wurde, sondern gerade in diesem Jahr bei der sehr großen deutschen Gruppe ungeheure Durchschlagskraft hatte. Im Kampf gegen die Relativität in den moralischen Grundsätzen, gegen Resignation gegenüber der Funktionsfähigkeit einer neuen deutschen Demokratie hat sich die Rede von den absoluten Maßstäben als ein geeignetes Mittel gezeigt, Freude, Einigkeit, und

Produktivität in Familie und Gesellschaft herbeizuführen. So sprach Theodor Bäuerle 1948 von seiner Verantwortung für die Neubildung von Schulen, Universitäten und auch für die sittlichen Ideale, die in der Erziehung erforderlich seien; als den wichtigsten Grundsatz von Caux nannte er „den Satz von der Wandlungsfähigkeit des Menschen. Das ist das Grundthema aller Erziehung. Der Mensch hat in sich Gutes und Schlechtes. Es ist für die Erziehung entscheidend, welche Seite des Menschen angesprochen wird. Werden die positiven Seiten angesprochen, dann wird er sich auch positiv entwickeln. Werden die negativen Seiten angesprochen, dann wird er sich auch nach der negativen Seite hin entwickeln. Das ist die Tragödie Deutschlands, und es ist die Tragödie jedes Volkes, bei dem die negativen Seiten, d. h. die Macht und die Erfolgsgier, angesprochen werden“.⁴²

Der hessische Kultusminister Erwin Stein hatte schon 1947, als die deutsche Delegation in Caux nur 150 Mitglieder umfaßte, von dem göttlichen Fundament in der neuen deutschen Gesellschaft gesagt: „Nun ist es unsere Aufgabe, in Deutschland eine von Gott inspirierte Demokratie aufzubauen. Dann wird es unsere eigene Demokratie sein und nicht eine fremde, die wir von Frankreich, England oder Amerika übernehmen. Wir Christen in Deutschland haben zwar den rechten Weg gewußt, aus schuldhafter Schwäche sind wir ihn aber nicht gegangen. Aber ich nehme mich trotz allen Widerstandes und Leides, das ich habe erdulden müssen, nicht aus. Aus diesem Schuldbekenntnis nehmen wir die Kraft zum Neubeginn.“⁴³ Es ist sehr bemerkenswert, daß die MRA-Arbeit sehr oft von den Besatzungsbehörden tatkräftig unterstützt wurde. Jedenfalls setzte sich General Clay 1948 persönlich für die Reiseerlaubnis der Deutschen ein, die nach Caux gehen wollten, und zwar mit folgender Begründung: „I just have a directive from Washington lying on my desk, saying ‘What is your programme for filling the ideological vacuum. What is your positive answer?’ Gentlemen, it seems to me that you have come at the right time with the right answer“.⁴⁴

1950 sprach Paul Bausch in der Generalausssprache zum Bundeshaushaltsplan vom rechten Leitbild der Demokratie. Er führte aus, daß der Geist des Nationalsozialismus, der sozialistischen Massenideologie und des Nihilismus sich darin einig seien, daß sie aus menschlicher Selbstherrlichkeit hervorgehen, und kommt zu dem Ergebnis, daß Freiheit ohne Bindung und Verantwortung vor Gott die Dekadenz und Entzweiung immer weiter vor-

⁴² Caux Bericht 1948, 56 f.

⁴³ Caux Bericht 1947, 15 f.

⁴⁴ Persönliche Aufzeichnung im MRA-Archiv in London. Erläutert in einem Brief von Sidney Cook an den Vf. Vgl. Evangelische Welt, Nachrichtendienst der Evangelischen Kirche von Westfalen, 3. Jg. Nr. 12 vom 15. Juni 1949, der Artikel „Stimmen aus Caux“, 376. – Überhaupt haben sich viele Offiziere für die MRA interessiert und an den Tagungen in Caux teilgenommen. In Dänemark hatte Oberstleutnant H. A. V. Hansen schon während der Kriegsjahre einen Verein gegründet, um zwischen Militär und Zivilbevölkerung gegenseitig Verständnis zu wecken. Nach dem Krieg hat die Militärleitung Stellen freigemacht, in denen junge Offiziere die von der MRA herkamen, für einen neuen Geist unter den Soldaten arbeiten konnten.

antreibe. „Von der menschlichen Autonomie, von der menschlichen Selbstherrlichkeit zur Rückverbundenheit mit dem Schöpfer, das ist nach meiner Überzeugung das große Anliegen unserer Zeit“. Weiter: „Wir brauchen absolut gültige, sittliche und moralische Maßstäbe, um uns heute in dieser Welt zurechtzufinden. Diese Maßstäbe sind uns von unserem Schöpfer gegeben. Wir müssen uns nur entschließen, diese Maßstäbe auch gegen uns selbst mit allen Konsequenzen und für alle Bezirke unseres Lebens gelten zu lassen“. Bausch ließ seine Ausführungen über diese selbstlose, bei sich selbst beginnende Schaffung einer neuen Welt darin gipfeln, daß er die Ideologie der Änderung als die Antwort auf die totalitäre Ideologie des Ostens bezeichnete.⁴⁵

Im gleichen Sinne sprach auch Paul Graf Yorck von Wartenburg 1949: „Wohl gibt es in Deutschland die Stimme der Kirche Jesu Christi, die das Volk vor falschen Wegen warnt. Aber die Kirche hat größtenteils den Kontakt mit dem Volk verloren. Sie hat das Kreuz zu nahe vor die Augen der Menschen (sic!) gerückt, und vergessen, daß der Mensch einen langen Weg gehen muß, bis er das Kreuz in sein Blickfeld bekommen kann. Die große Überraschung von Caux ist für mich, daß hier ein Weg angezeigt wird, an dessen Ende das Kreuz Jesu Christi sichtbar wird. – Wir haben hier die gemeinsame Plattform, auf der die Nationen sich treffen. Wir finden hier das gemeinsame Vokabular, mit dem wir uns unterhalten können. Wir werden hier zur Anerkennung absoluter Werte geführt und beginnen zu erkennen, daß die Relativität der Anfang allen Übels ist, daß wir nur vom Absoluten her urteilen können und nur das Absolute eine tragfähige Grundlage für eine Gemeinschaft ist.“⁴⁶

Es ist kein Zufall, daß die Verbindung zu den Kreisauern und deren christlicher Anthropologie konkret festgestellt werden kann, besonders deutlich darin, daß Hans Peters schon 1947 in Caux war und später über inspirierte Ideologie als Konklusion in seinem Werk „Problematik der deutschen Demokratie“ schrieb. Es ist auch kein Zufall, daß die eben genannten Auszüge fast alle von maßgebenden CDU-Politikern stammen. Man könnte zwar viele FDP- und SPD-Politiker nennen, die sich zu denselben Idealen bekannt haben, aber trotzdem ist die Nähe zur christdemokratischen Weltanschauung besonders auffallend, so wie auch numerisch die CDU-Anhänger in großer Mehrheit sind. Die Begründung einer christlich-politischen Ansicht hat z. B. Theodor Haug schon 1946 ausgeführt. Er unterstreicht die Mitschuld der Kirche an der Dämonie des Nationalsozialismus, weil viele Jahre hindurch auch Christen sich begeistert angeschlossen haben und später geschwiegen haben, wo sie mit Niemöller und Wurm hätten reden sollen. Dann geht er, selber vom Christlich-sozialen Volksdienst, auf die neue christliche Politik ein: „In der Vergangenheit hat die Neutralität der Kirche, wie wir sahen, weithin praktisch zur Passivität geführt und zur Einfluß-

⁴⁵ Paul Bausch 10. 11. 1950 im Bundestag. Ungedruckte Nachschrift vom Protokoll. Vgl. Paul Bausch, Lebenserinnerungen und Erkenntnisse eines schwäbischen Abgeordneten, Korntal bei Stuttgart 1969 (Selbstverlag).

⁴⁶ Caux Bericht 1949, 75.

losigkeit der Kirche im öffentlichen Leben. Auch der Vorwurf der Parteilichkeit konnte mit Recht gegen sie erhoben werden, da die Neutralität nicht durchgeführt wurde. Beides liegt wieder nahe. Wir sollen es diesmal nicht so billig haben. Das Vorhandensein einer christlichen Partei wird, wenn ich richtig sehe, die Kirche dazu führen, daß sie ihre politische Verantwortung ganz ernstnimmt. Bei rechter Einstellung kann den Gefahren, die zweifellos vorhanden sind, weitgehend begegnet werden“.⁴⁷

Was die theologischen und konfessionellen Beziehungen zu dieser neuen Denkweise anbelangt, ist es klar, daß der theologische Beifall von Katholiken wie Karl Adam und Werner Schöllgen besonders ausgeprägt ist.⁴⁸ Zu italienischen Politikern gab es neben de Gasperi auch zum Grafen Sforza, Guiseppe Saragat sowie zum Publizisten Igino Giordani (mit der Zeitschrift „Fides“) Beziehungen. Die massenweise erfolgte Beteiligung von katholischen christdemokratischen Politikern hat aber sehr schnell bei den Kirchenbehörden Bedenken erregt. So sprach Kardinal Frings Pfingsten 1950 (zu diesem Datum später) sehr scharf gegen den MRA-Erfolg, und Ottaviani hat nach dem genannten Gutachten von Karl Adam vor der Teilnahme an Caux-Konferenzen gewarnt. In der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre erfolgte eine Lockerung der Beziehungen der katholischen Theologen, die an Luigi Sturzos letztem Buch „Riarmo morale“ besonders ersichtlich wurde.

Es ist bemerkenswert, daß auch Theologen von der Bekennenden Kirche, die vor dem Krieg nicht dabei gewesen sind, sich nun für die MRA interessieren haben, wie z. B. Heinrich Held, dessen Ansprache in Caux aber viel vager ist und aus der man keine systematischen Folgerungen ziehen kann. Der Theologe im Vordergrund war vor allen anderen Heinrich Rendtorff.⁴⁹ Er hat im Bundestag Bibelstunden für die MRA-freundlichen Politiker und full-time-Mitarbeiter gehalten. Man arbeitete in Bonn von einem dafür gegründeten Frank Buchman-Haus aus. Auch Wurm hat sich aber sehr deutlich zur Moralischen Aufrüstung bekannt. Er hatte schon 1934 die Bewegung kennengelernt und eine positive Stellung eingenommen, aber nach dem Krieg ist er dreimal nach Caux gegangen, hat dort mehrere Reden gehalten, in denen er sich mit dem Kirchenkampf beschäftigt und Lehren daraus gezogen hat. Er berichtete ausführlich darüber in seinen Erinnerungen und schrieb 1948 einen Aufsatz, „Auf neuen Wegen“, der viel beachtet wurde. Wurm erkannte deutlich, wie andersartig die Sprache der MRA gegenüber der Sprache der Kirche war, aber gerade darin sah er die entscheidende positive Seite, die die breite politische Relevanz ermöglichte. „Die Moralische

⁴⁷ Theodor Haug, Die politische Verantwortung der Kirche, Schriftenreihe Neue Politik, Heft 2. Hrsg. von der Christlich-Demokratischen Union in Württemberg, Stuttgart-Bad Cannstatt 1946, 25.

⁴⁸ Für eine neue Welt, 452 ff. und 457 ff.

⁴⁹ Dazu Heinrich Rendtorff in, Report on Moral Re-Armament, ed. by R. C. Mowat, London 1955, 28–32. Vgl. auch Rendtorffs Beiträge über die MRA, RGG³, IV, Sp. 1126 und Weltkirchenlexikon, Sp. 978 f., und den Beitrag des schwedischen Bischofs Bengt Jonzon in, Sammlung und Sendung. Vom Auftrag der Kirche in der Welt. Eine Festgabe für D. Heinrich Rendtorff zu seinem 70. Geburtstag. Hrsg. von Joachim Heubach und Heinrich Hermann Ulrich, Berlin 1958.

Aufrüstung hilft den Menschen, daß Gott wieder der Herr ihres Alltags wird, der Herr in der Familie, der Herr in der Wirtschaft, der Herr in der Politik“.⁵⁰ Auf der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam 1948 hat er sehr pointiert von der Verfolgung der Gruppenbewegung im Dritten Reich gesprochen.

G. Heinemann hat auch sehr eindringlich von Änderung im Geiste Buchmans gesprochen: „The Ruhr offers to this new European society everything it has, its craftsmanship, its technical and spiritual skill and energy, all concentrated on a new goal. But as men and women of the Ruhr let us not forget another challenge, the challenge of the hearts. However true it may be that everything has got to change, to be remade and renewed in economic and national life and throughout society, it is not less true that human nature is the real bottleneck for every kind of reconstruction. We need a revolutionary change of heart and that is everyone's business“.⁵¹ Es wird übrigens symptomatisch sein, daß Heinemann nie in seiner Eigenschaft als Kirchenmann, immer als Politiker vorgeführt wird.

Als Resumé könnte man F. K. Maiers Zeitungsbericht nehmen: „Die Anhänger der moralischen Aufrüstung bestreiten entschieden, daß der Mensch nun einmal so sei, wie er eben ist. Der Mensch trägt einen Maßstab in sich, dessen Vorhandensein überhaupt sein Menschentum ausmacht. Der Mensch ist so, wie er ist, nur, weil er diesen Maßstab aus den Augen verloren hat. Dieser muß wieder zur Geltung gebracht werden mit seinen vier Normen: absolute Ehrlichkeit, absolute Reinheit, absolute Selbstlosigkeit, absolute Liebe. Das sieht nach utopischer Schwärmerei aus und ist doch ganz wirklichkeitsnahe, wenn man an sich selbst die Probe aufs Exempel macht. Caux lenkt Dein Augenmerk auf Dein Verhalten in der Familie, im Bekanntenkreis, bei der Arbeit und erinnert Dich an die Mißstimmungen und Schwierigkeiten, die dort Unoffenheit ausgelöst hat. Er weist auf die kleine und große Politik hin, deren Krebsübel darin liegt, im anderen den Gegenspieler zu sehen, der mit allen Mitteln überspielt und hinters Licht geführt werden muß. Dabei kann kein gutes Ergebnis erzielt werden. Die rückhaltslose Ehrlichkeit ist keine Schwäche, sondern auf die Dauer eine Waffe des Guten. Der Volksmund spricht nicht umsonst von „entwaffnender Offenheit““.⁵²

c) Die Bedeutung beim sozialen Wiederaufbau

Die Bewegung hat Boden gewonnen in Zeiten, wo die politische Ideengrundlage in Frage stand, wo die Produktionsverhältnisse unsicher waren und große soziale Not ganz Europa heimsuchte. Dieser historische Rahmen ist für Buchman nun nicht nur Verstehenshorizont gewesen, sondern hat als

⁵⁰ Wiedergegeben in, Für eine neue Welt, 463. Ursprünglich in, Die Botschaft, Dez. 1948. Vgl. auch den Artikel in, Evangelische Welt. Nachrichtendienst der Evangelischen Kirche von Westfalen, Jg. 3, Nr. 17 vom 1. 9. 1949, S. 518 f.

⁵¹ New World News, Mai 1948. Vgl. Diether Koch, Heinemann und die Deutschlandfrage, München 1972, 79 f.

⁵² Franz Karl Maier, Stuttgarter Zeitung, 13. 10. 1948.

pädagogisches Überredungsmittel gedient, wenn er zum Beispiel seine Zuhörer überzeugen will, daß der Notstand durch Änderung der Herzen behoben werden kann. „Nur ein neuer Geist in Menschen kann einen neuen Geist in die Wirtschaft bringen. Die Wirtschaft kann zum Vorkämpfer einer neuen Ordnung werden, in welcher der Dienst am Volk an die Stelle der Selbstsucht tritt und in welcher die Wirtschaftsplanung auf der Führung Gottes aufgebaut ist. Wenn Arbeiterschaft, Direktion und Kapital Partner unter Gottes Führung werden, dann wird die Wirtschaft ihren eigentlichen Platz im Leben des Volkes finden. – Neue Menschen, neue Familien, neue Betriebe, neue Völker, eine neue Welt.“⁵³

In Dänemark wurden einige Teilnehmer an der Konferenz in Visby 1938 zur Bildung eines Landesvereins für Abschaffung der Arbeitslosigkeit inspiriert. Vorstand war der Rechtsanwalt am Obersten Gerichtshof in Kopenhagen, Valdemar Hvidt, einer der frühen Buchman-Anhänger in Dänemark. Er hat die Kraft, die der Botschaft der MRA entspricht und die geänderten Leute zur gesellschaftlichen Frontarbeit befähigt, folgendermaßen beschrieben: „Dieses Motiv (das christliche Element) war während der ganzen Arbeit wirksam und für die Effektivität von größtem Wert, weil es Beharrlichkeit, Stabilität, Sachlichkeit und Einigkeit bewirkt hat. Es war kein Hobby, womit man sich beschäftigte, wenn man gut aufgelegt war und Spaß daran fand. Es war ein Dienst.“⁵⁴

Nach dem Krieg hat die Bewegung sich sehr stark für Mannschaftsarbeit eingesetzt, indem man behauptete, daß alle Konflikte in der Wirtschaft überwunden werden könnten, wenn Gewerkschaftler und Betriebsleiter zu verpflichtenden Gesprächen bereit wären. Dann würde kein Streik entstehen können und die Produktion würde sich steigern, weil jeder sich mit der Arbeit innerlich verbunden wüßte und sich ganz opfern würde. „Diese Woche kündete das Kohlenamt an, daß die nationale Kohlenförderung weit unter der von der Regierung festgesetzten Pflichtförderung steht, aber dort wo die Bergwerkarbeiter in Caux geschult worden waren, in jenen Bergwerksgebieten, wo das Drama der Moralischen Aufrüstung, „Der vergessene Faktor“ gespielt worden war, zeigt sich ein anderes Bild. In einem andern war sie so oft überschritten, daß die Bergwerkarbeiter verlangten, daß sie erhöht werde. In einem Kohlengebiet sank der Arbeitsausfall im Zeitraum von 12 Monaten von 20 % auf 3 %. Pläne nur auf dem Papier erhöhen die Produktion nie. Nur neue Menschen mit einem neuen Geist der Zusammenarbeit und mit dem Feuer einer Weltanschauung werden die Produktion steigern und Mannschaftsarbeit erzeugen, welche aus gesunden Heimen hervorgeht und die Nationen auf den Weg der Wiedergenesung bringt.“⁵⁵

Besonders hat man sich um das Ruhrgebiet gekümmert. Der größere Teil

⁵³ Für eine neue Welt, 78.

⁵⁴ Übersetzt aus *Grethe Morthorst*, Broer og brecher, Kopenhagen 1968, 80. Vgl. *Axel Kjaer Sørensen*, Landsforeningen til Arbejdsløshedens Bekaempelse, Erhvervsarkivets Aarbog, Aarhus, Dänemark, 1971, 145 ff.

⁵⁵ Caux Bericht 1947. Buchmans Rede, Caux. Die Antwort auf die Krise: Kohlen, 4.

der nordrhein-westfälischen Regierung fuhr in den Jahren nach 1948 nach Caux unter Karl Arnolds Auspizien. Aber auch Industrielle und Gewerkschaftler waren anscheinend sehr angetan. Ein großes internationales Team war im Gebiet tätig und die vorher erwähnten Theateraufführungen wurden vor großen Versammlungen aufgeführt. Einer der wichtigen deutschen MRA-Mitarbeiter im Ruhrgebiet war Adolf Scheu. Er hat sich später mit Heinemann zusammen von der MRA distanziert, übrigens – wahrscheinlich symptomatisch – gleichzeitig mit Heinemanns Austritt aus der Adenauer-Regierung. Scheu hat sich allerdings in den letzten Jahren wieder mit voller Begeisterung angeschlossen.

Eine Herzenssache war es immer, die kommunistischen Gewerkschaftler zu ändern. Man sagte ihnen, daß Änderung der Gesellschaft, was das äußere System anbelangte, nichts nütze, wenn nicht zuerst der einzelne sich änderte. Geänderte Parteimitglieder der KPD wurden in den Reden von Buchman und auf allen Konferenzen mit ihren Zeugnissen vorgeführt.⁵⁶ Gerade das Verhältnis von Änderung der Herzen und Änderung der Gesellschaft wurde natürlich ein intrikates und immer besprochenes Problem. Reginald Holme hatte dazu ausgeführt: „For while MRA does not deny the Marxist claim that a change in the system is necessary, it proclaims a more revolutionary change in human nature to make such a change effective. In the long run, too, it is the quickest way“.⁵⁷ Es heißt überall, daß der Klassenkampf überlebt ist, und daß nur Mangel an Wille der Mannschaftsarbeit im Wege steht. Es wurde aber von vielen so empfunden, daß die MRA die soziale Gerechtigkeit nur als unverpflichtendes Fernziel gelten ließ, weil man nicht auf aktuelle und konkrete Gesellschaftsreformen einging. So äußerte z. B. der SPD-Vorstand: „Die realen Gegensätze etwa zwischen Unternehmern und Arbeitern lassen sich nicht, wie diese Bewegung glauben machen will, durch gemeinsame Gebete und freimütige Aussprache aus der Welt schaffen“.⁵⁸ Daß aber viele Sozialdemokraten anders gedacht haben, zeigen die Berichte „World Labour and Caux“, 1949 von Evert Kupers herausgegeben, und es geht auch von der folgenden Ausführung von Hans Böckler hervor, dem Vorsitzenden des Gewerkschaftsbundes der britischen Zone: „Wenn die Menschen vom Alten und Überlebten befreit werden sollen, dann muß es geschehen, indem sie sich ein neues Ziel geben und die Menschlichkeit und moralischen Werte in den Vordergrund rücken. Ich glaube, daß die Moralische Aufrüstung eine entscheidende Besserung bringen kann. Wenn die Menschen sich ändern, ändert sich die Struktur der Gesellschaft, und wenn die Struktur der Gesellschaft sich ändert, ändern sich die Menschen. Beides gehört zusammen und beides ist notwendig. Deshalb ist das Ziel, das die Moralische Aufrüstung erstrebt, ein gleiches wie das, wofür ich mich als Gewerkschaftler einsetze“.⁵⁹

⁵⁶ P. Howard, *Welt im Aufbau*, 8–16 und 38–55.

⁵⁷ *New World News*, April 1949.

⁵⁸ Vgl. oben Anm. 10.

⁵⁹ Für eine neue Welt, 219. Vgl. zur Problematik der gesellschaftlichen Relevanz, *World Labour and Caux*, 1949, ed. by Evert Kupers; A. W. Eister, Drawing-room

Eine sehr häufige Anklage in dieser Beziehung war es, daß das anscheinend immer sehr reichliche Geld der Bewegung von der Großindustrie mit deutlicher Absicht herkam. Demgegenüber hat man sich wiederholt gerechtfertigt und gesagt, daß das Bild der Finanzierung sehr differenziert sei. „MRA in the United Kingdom is incorporated as the Oxford Group. Its audited accounts are lodged annually with the Board of Trade. They show for the year ended 31 March 1953 £ 80,796 as the income of the United Kingdom association, which includes sales of Literature £ 24,725 and gifts £ 54,535. Of the gifts forty three per cent were under £ 10, forty eight percent between £ 10 and £ 99, and nine per cent were £ 1000 or more. Gifts from industrial firms were less than three per cent of the total income, the accounts of MRA as incorporated in other countries follow the same pattern“.⁶⁰

d) Die Bemühungen um Deutschlands Versöhnung mit den Nachbarn

Bei der Ankunft der ersten MRA-Gruppe in München 1948 berichtete die Neue Zeitung in einem Artikel, der wohlgemerkt nicht einseitig propagandistisch war: „Caux nimmt als erste internationale Organisation die Deutschen brüderlich auf und löst – im Bezirk des Seelischen – die These von der deutschen Alleinschuld auf. Das ist nach den vorangegangenen drei Jahren ein geradezu überwältigender Schritt, und die Reaktion zeigt, wie stark im Grunde das durch Propaganda verstockte Bedürfnis nach seelischer Lösung ist. Insofern hat Caux eine große und positive Bedeutung“.⁶¹

Schon bei der ersten Konferenz in Caux nach dem Krieg war eine kleine Gruppe von denjenigen Deutschen anwesend, die sich seit 1934 beteiligt hatten, unter ihnen Hans Stroh, der damals Studentenpfarrer in Tübingen war. Stroh sprach von der Schuld in der Vergangenheit und seinem Willen zu einem neuen Anfang durch die MRA.⁶²

Stroh ist auch deswegen bedeutsam, weil er seit 1934 der Vertrauensmann von Wurm gewesen war und diesem nun die Einladung überbrachte, nächstes Jahr nach Caux zu kommen. Wurm ist dreimal hingegangen und hat in einer seiner Reden von der Bosheit des Dritten Reiches gesprochen und von Caux als der Stelle, wo – in einer neuen Atmosphäre – die Rivalität zwischen Nationen, Konfessionen und Rassen abgetan werden könnte.⁶³

Wurm wurde gefolgt von Reinhold Maier, der später von der Bedeutung des Zusammenseins mit dem Landesbischof sprach, indem er hinzu-

⁵⁹ conversion. A sociological account of the Oxford Group movement, Durham 1950, besonders 161 ff.; *Hannibal Reichsgraf von Lüttichau*, Ein neuer Geist in Industrie und Gesellschaft, Diss. Hohenheim 1956, II, 48 ff.; *Tom Driberg*, The mystery of Moral Re-armament.

⁶⁰ *Sir Lynden Macassey*, The Times, 13. 10. 1953, vgl. J. P. Thornton-Duesbury, The Open Secret of Moral Re-Armament.

⁶¹ Neue Zeitung, Nr. 103 1948.

⁶² Ungedrucktes Protokoll von der Jahrestagung 1946 in Caux, 41.

⁶³ Für eine neue Welt, 1. Aufl., 304 ff.; gekürzt in der Auflage von 1961, 462.

fügte: „Frank Buchman hat als allererster und vor allen anderen Deutschland den Weg in die Welt wieder aufgemacht“.⁶⁴

Die „New World News“ bringt an erster Stelle eine Botschaft von Maier, wo es zum Schluß heißt: „Moral Re-Armament brings something positive into the war of ideas. We Germans have been tearing ourselves apart in political strife. With great energy we work „against“ something. What we must rather do, is to be „for“ something. The rest will then fall into place. We must work day by day, that we do not sink deeper and deeper through our own need and misery into complete despair and nihilism. This is the necessary foundation for world peace“.⁶⁵

Die Theateraufführungen ab Herbst 1948 „The Good Road“ und „The Forgotten Factor“ wurden bewußt als Beiträge zur Versöhnung vorgeführt. Die Darsteller kamen aus allen Ländern und sprachen englisch auf der Bühne, und bei den Empfängen, wo man tatsächlich viele prominente Persönlichkeiten der Presse vorzeigen konnte, gab es „Versöhnungskuchen“. Eine besonders starke Wirkung hat es gehabt, daß die französische Gewerkschaftlerin, Irène Laure, die am Widerstandskampf teilgenommen hatte und deren Sohn vor ihren Augen von der Gestapo gefoltert wurde, vor den Aufführungen von der Notwendigkeit der Versöhnung zwischen Frankreich und Deutschland sprach. Sie wiederholte diese Rede vor den deutschen Landtagen.⁶⁶ Es ist aber auch beachtlich, welchen Widerhall die Sache bei der deutschen Presse gefunden hat, wo u. a. Rudolf Pechel, F. K. Maier, Fritz Hirschner und W. Friedmann sich ganz offen für das Anliegen der MRA eingesetzt haben.

Die MRA-kritischen Journalisten ließen sich anscheinend weitgehend von der MRA-freundlichen Presse überwältigen. Eine der Ausnahmen bildet jedoch Friedrich Sieburg mit dem sehr scharf blickenden Aufsatz: „Es ist alles sehr einfach“.⁶⁷ „Der Spiegel“ brachte 13. 10. 1954 eine Reportage über „Die Caux Existenz“. Die Tendenz darin kommt im folgenden Satz klar zum Ausdruck: „Alle MRA-Anhänger, die ebenfalls auf alles eine Antwort wissen, bestätigen, daß der Kurz-Wellen-Gott jede ihrer Handlungen fernsteuere“.

Die Aussöhnungspolitik wurde nun aber auch von führenden Politikern auf beiden Seiten im selben Geiste aufgenommen. So heißt es in Robert Schumans Bekanntmachung vom 9. 5. 1950: „Europa wird nicht auf einmal und nicht als einheitliches Bauwerk entstehen, es wird durch konkrete Verwirklichungen entstehen, die zuerst eine tatsächliche Solidarität schaffen. Um die europäischen Nationen zu vereinen, ist es jedoch erforderlich, zu-

⁶⁴ Reinhold Maier, Ein Grundstein wird gelegt, Tübingen 1964, 382.

⁶⁵ New World News, Battle Line, November 1948.

⁶⁶ Échec à la Haine, in Plus décisif que la violence, Paris 1971, hrsg. von Gabriel Marcel. I. Laure wurde allerdings fast geschmacklos ausgenutzt in allen möglichen MRA-Publikationen, z. B. Welt im Aufbau, 33 ff.; Für eine neue Welt, 221 und 338 und R. C. Mowat, Creating the European Community, 53 f.

⁶⁷ Die Gegenwart, 1949, 8 ff. (Nr. 15 vom 1. 8. 1949).

erst den jahrhundertelangen Widerstreit zwischen Frankreich und Deutschland zu beenden“.⁶⁸

Sehr eindrucksvoll sind ferner die Äußerungen von Hans von Herwarth: „At Caux I found an international conference that worked. It was the first time since World war II that Germans were admitted on an equal basis to an international conference. Former enemies shook hands and found a common platform“. Von Herwarth führt weiter aus, wie besonders eine deutsch-französische Verständigung in Caux ermöglicht worden ist.⁶⁹ Die Tragweite dieser Feststellungen sollte auch daran gemessen werden, daß Adenauer von Herwarth als den ersten deutschen Nachkriegs-Botschafter nach London berief, mit Hinweis auf die MRA und als Beitrag zur deutsch-englischen Verständigung.

Es ist zu beachten, daß die Deutschen, die sich angeschlossen haben, zwar von Schuld und Sühne gesprochen haben, aber in diesem Geiste sich gleichberechtigt gegenüber den Nachbarländern fühlen konnten. So hat Karl Arnold im Bewußtsein der christlichen Grundsätze, die definitiv mit der Vergangenheit Schluß machten und nun einen neuen Anfang ankündigten, sich herausgenommen, daß er – der politisch Verantwortliche für das Ruhrgebiet – gegen die Demontagen protestierte, indem er zur selben Zeit von der Gleichberechtigung aller Länder in einem neuen Europa sprach.⁷⁰

Für Buchman selbst kamen seine Bemühungen um die Versöhnung zu einem Gipfelpunkt Pfingsten 1950. Der Schuman-Plan lag auf dem Tisch, in Ostberlin marschierten am 4. Juni die Blauhemden zu Tausenden und in Gelsenkirchen überreichte eine französische Abgeordnete Buchman an seinem Geburtstag das Ehrenzeichen der Ehrenlegion, woraufhin er die große Rede „Die Bestimmung von Ost und West“ hielt. Der MRA-Bericht darüber schließt wie folgt: „In dem Ringen um die Einigkeit, das durch den Schuman-Plan in ein neues, konstruktives Stadium getreten ist, setzt sich immer stärker die Erkenntnis durch, daß die organisatorische Einheit Europas durch eine organisch gewachsene Einigkeit der Herzen und Sinne getragen sein muß“.⁷¹

Die dänisch-deutsche Versöhnung kam in einer Weise zustande, die für die taktische und ideologische Eigenart der MRA charakteristisch ist. Sidney Cook hatte als MRA-Mitarbeiter in Bonn Beziehungen zur Bundesregierung, u. a. Minister Hellwege, und Garth Lean hielt sich in Kopenhagen beim früheren dänischen Außenminister Ole Bjørn Kraft auf. Eine Zusammenkunft der beiden Minister wurde nun in enger Zusammenarbeit mit den MRA-Mitarbeitern für Ende Januar 1955 in Hamburg verabredet, damit man die Versöhnung durch Regelungen, z. B. die nationalen Minderheiten

⁶⁸ Wiedergegeben in *Robert Schuman*, Für Europa, Hamburg 1964, 223 f. Vgl. *Paul Weymar*, Konrad Adenauer, München 1955, 515 f.

⁶⁹ *New World News*, Juni 1948.

⁷⁰ *Rainer Barzel* (Hrsg.), Karl Arnold. Grundlegung christlich-demokratischer Politik in Deutschland. Eine Dokumentation. Mit e. Vorwort von Heinrich Lübke und e. Geleitwort von Konrad Adenauer, Bonn 1961, 170 ff., besonders 184 f.

⁷¹ Caux Informationsdienst Mai–Juni 1950, 3 f.

betreffend, besiegeln konnte. Kraft und Lean hielten sich vor dem geplanten Treffen in Stockholm zur Sitzung im nordischen Rat auf. Am Tag vor der Flugfahrt starb aber der dänische Ministerpräsident, weshalb Kraft sich zunächst außerstande sah, wegzugehen. Durch eindringliche Aufforderung ließ er sich aber überreden, seine Gedenkworte so schnell zu verfassen, daß er dennoch mitfahren konnte. Am nächsten Tag reisten sie mit einem Flugzeug von Stockholm ab, das wegen Nebel das einzige an jenem Tag war, das starten konnte, und dadurch sah man nun die göttliche Führung bestätigt. Ein Abkommen kam tatsächlich zustande.⁷²

e) Unterstützung der west-europäischen Integration

Im Schuman-Plan waren industrielle Bedürfnisse, politische Tatsachen und die geistige Versöhnung miteinander verbunden. Daß die frühe europäische Integration sich nicht nur auf harte diplomatische Kompromisse gründet, sondern auch auf ein Gefühl einer gemeinsamen west-europäischen Identität, die vielfach mit der MRA in Verbindung stand, muß außer Zweifel stehen. Es geht hier natürlich nicht darum zu behaupten, wer wann den Anfang gemacht hat, denn vieles liegt schon in den Jahren zwischen den Weltkriegen, und z. B. Churchills Zürcher Rede von 1946 hat auf jeden Fall mit der MRA gar nichts zu tun. Das Wichtigste wäre aber in dieser Beziehung darzulegen, daß diese geistige Konzeption eine bedeutsame Begleitung zum realpolitischen Geschehen gewesen ist. Von einem solchen Beieinander zeugt schon, daß der Leiter der Marshall-Hilfe, Paul Hoffman, die MRA „das ideologische Gegenstück zur Marshall-Hilfe“ nannte.⁷³ Der amerikanische Senator, der spätere Vizepräsident Barkley war 1947 in Caux, und hier wurde ausgemacht, daß Deutschland auch von der finanziellen Beihilfe profitieren sollte.

1948 wurde die Ansicht der MRA von dem Zusammenhang zwischen Christentum und Politik sehr deutlich zum Ausdruck gebracht, als die Osterbotschaft mit den europäischen Einheitsbestrebungen in Verbindung gesetzt wurde: „The fight for the unity of Western Europe and of the world will not be decided only in parliaments or cabinet rooms. It will be decided day by day in the convictions and actions of ordinary people. Easter can remain an historic fact or a noble ideal – or it can become the daily experience of each of us and the potent idea to guide the nations and bind them together above class, race and viewpoint“.⁷⁴

Karl Arnold nannte mehrmals vor dem Schuman-Plan die MRA die geistige Bedingung, die erst ein integriertes Europa ermöglichte. Bei Arnold ist

⁷² Briefe von Ole Bjørn Kraft und Heinrich Hellwege an den Vf. Vgl. Garth Lean, *Good God, it works! An Experiment in Faith*, 149 ff.

⁷³ *Rudolf Pechel*, *Wir sind nicht allein*, Stuttgart 1948, 13. Vgl. Caux Bericht 1948. Vgl. ferner allgemein Pechels Berichte in *Deutsche Rundschau*, November 1947 und Oktober 1948, sowie seine Aufsatzsammlung: *Deutsche Gegenwart*. Aufsätze und Vorträge 1945–52, Darmstadt und Berlin 1953.

⁷⁴ *New World News*, Battle Line, März 1948.

besonders klar, daß die geistige Gemeinsamkeit im Gehorsam gegen das Schöpfungsgesetz und damit in der Abwehr des materialistischen Kollektivismus besteht, also ein Begriff von Politik, wo eine Unterscheidung zwischen Christengemeinde und Bürgergemeinde nicht in Betracht kommen kann. Die Erinnerung an die Kriegsjahre, der industrielle Notstand und der kommunistische Aufmarsch dienen dabei als verstärkende Motive. Die übergeordnete europäische Gemeinsamkeit erlaubt sogar Arnold, seinerseits auch kritische Bedingungen anzuführen, vor allem Aufhebung der diskriminierenden Ruhr-Statute, indem er den deutschen Willen bezeugt, den klassischen Souveränitätsbegriff aufzugeben und Hoheitsrechte überstaatlichen Einrichtungen zu überlassen.⁷⁵

Von der Bedeutung Buchmans für die Beziehungen gibt es keinen direkten Beweis. Sowohl Spoerri als auch R. C. Mowat geben private Mitteilungen wieder, die darauf hinweisen, daß Adenauer und Schuman auf den inneren, kompromiß-schaffenden Faktor, die Änderung der Herzen, Gewicht gelegt haben und darin eine Voraussetzung für die politische Vereinbarung gesehen haben.⁷⁶ Adenauer sprach in einer Botschaft davon, daß die MRA „unsichtbar, aber wirksam dazu beigetragen hat, bei den Verhandlungsteilnehmern das Gegensätzliche zu überbrücken“. ⁷⁷ Theodor Oberländer brachte in den fünfziger Jahren jedes Jahr eine Botschaft von Adenauer mit nach Caux.⁷⁸ „The Spectator“ von 1. 2. 1952 enthält einen Bericht, der die Relevanz von Adenauers und Schumans Beteiligung an der MRA hervorhebt.⁷⁹

Einen starken Hinweis auf Schumans Einschätzung der MRA hat man in der Tatsache, daß er im Frühjahr 1950 das Vorwort zur französischen Ausgabe von Buchmans Reden schrieb, wo er u. a. festgestellt: „Es geht nicht um eine Änderung des politischen Kurses, sondern um die Änderung von Menschen. Die Demokratie und ihre Freiheit steht und fällt mit der Qualität der Menschen, die in ihrem Namen sprechen.“⁸⁰

In der Einladung zu einer Konferenz Herbst 1949 wird „vom Abbau der Hindernisse für eine europäische Einigung durch ein Treffen von Vertretern aus Deutschland, Frankreich und Italien in Caux“ einzigartiger Atmosphäre der Versöhnung“ gesprochen.⁸¹ Man sprach in dieser Beziehung nicht nur von den Schlüsselpersonen, sondern man betonte auch die Notwendigkeit einer allgemeinen pro-europäischen Einstellung. „The fight for the unity of Western Europe and of the world will not be decided only in parlia-

⁷⁵ Karl Arnold, *The New Germany in Europe*, New World News, Januar 1950. Vgl. auch das Zitat bei Barzel, Karl Arnold, 169 ff. und Karl Arnold, *Deutsche Beiträge zur Verwirklichung der Europa-Idee*, Politeia 1, Krefeld 1950, 23 ff.

⁷⁶ Mowat, *Creating the European Community*, 86 und 208. Th. Spoerri, *Dynamik aus der Stille*, 183; und Gösta Ekman, *Experiment with God*. Frank Buchman reconsidered, London 1972, 117 ff. Bestätigt bei Henri Rieben, *Des ententes de maîtres de forges aux Plan Schuman*, 327 f.

⁷⁷ Für eine neue Welt, 246.

⁷⁸ Brief von Oberländer an den Vf.

⁷⁹ Vgl. auch Mowat, *Ruin and Resurgence*, 220 und 279 ff.

⁸⁰ Für eine neue Welt, 423.

⁸¹ Caux Informationsdienst September 1949.

ments or cabinet rooms. It will be decided day by day in the convictions and actions of ordinary people".⁸²

Später, unter dem Eindruck der Luftbrücke, der kommunistischen Machtübernahme in Prag und des Koreakriegs nahm diese geistige Unterstützung der Integration immer deutlicher den Charakter an, die Antwort auf den Kommunismus darzustellen. Heinrich Hellwege hat auf der Außenministerkonferenz in Paris, (wo er allerdings noch nicht offizieller Delegierter war) sich dafür eingesetzt, die Ideologie der vier Absoluten dem Osten entgegenzusetzen.⁸³ Die Moskauer Parteiorgeane fingen auch Anfang der fünfziger Jahre an, wiederholt den Einfluß der MRA anzugreifen und als Inbegriff der prinzipiell antikomunistischen, aggressiven westlichen Politik zu bezeichnen. In den westeuropäischen Ländern wurde der prinzipielle Antikomunismus sehr oft als Vorwurf hervorgehoben, in Deutschland natürlich besonders lebhaft in Zusammenhang mit der theologischen und politischen Auseinandersetzung zur Remilitarisierung. Dazu ist allerdings die Ergänzung notwendig, daß in einem Leitartikel von Mai 1948 gesagt worden war: "Anticommunism will never provide an answer. It is either merely pathetic when it means trying to oppose an ideology with good will or indignant talk. Or it is fiercely fanatic, when it becomes another warring ideology". Die Aufgabe wird hier darin gesehen, den Mißstand, der dem Kommunismus den Weg öffnet, zu beseitigen, und die Botschaft von der Änderung jedom, ungeachtet seines politischen Ausgangspunktes, vorzuhalten, weil es nicht um Kampf gegen etwas, sondern für etwas geht.⁸⁴

Diese Tendenz hat sich aber bald verschoben, und wenn man von einer Geschichtsphilosophie der MRA sprechen kann, dann ist auf jeden Fall immer der Kommunismus das letzte und tödlich kritische Hindernis, das „der Welt im Aufbau“ im Wege steht.⁸⁵

IV. Kritische Zusammenfassung

Hier sind wir, jedenfalls in einigen Hinsichten, zu einem Abschluß gelangt; im absoluten Sinne kann man natürlich nicht das Jahr 1954 einen Abschluß nennen, aber trotzdem kann man folgende Übergänge nebeneinanderreihen: Die Aufgaben, die Buchman und seine Mitarbeiter sich 1938 gesetzt hatten, und die sie nach dem Krieg in Deutschland mit großer Energie in Angriff nahmen, waren weitgehend gelöst, was allerdings selbstverständlich nicht so zu verstehen ist, daß die MRA direkt hinter der politischen Lösung stand, aber so, daß sie sich mit den brennenden Problemen identifiziert hatte, und daß auch das allgemeine Bild von der Bewegung mit diesem Einsatz verbunden wurde. Die politischen Fakten in bezug auf

⁸² New World News, März 1948.

⁸³ Caux Informationsdienst Nr. 6 1953.

⁸⁴ New World News, Mai 1948.

⁸⁵ Z. B. Th. Spoerri, Grundkräfte der europäischen Geschichte. Wie die Welt von Grund auf anders werden könnte, Hamburg 1951 und R. C. Mowat, Climax of History, London 1951.

die Bundesrepublik sind bekanntlich: die Aufnahme in die Nato, die Weiterarbeit am Schuman-Plan, und nach innen das Wirtschaftswunder und die Überwindung der allgemeinen Hoffnungslosigkeit der ersten Nachkriegsjahre. Man muß von der späteren Entwicklung den Eindruck bekommen, daß der Pioniergeist der Nachkriegsjahre von einer mehr selbstzufriedenen, moralistischen Erstarrung abgelöst wurde, die gewissermaßen den außenpolitischen Tatsachen der definitiven Aufteilung Deutschlands und Europas und der Befestigung der westeuropäischen Gemeinschaft entspricht. In Deutschland folgte nach dem enormen Zuwachs in der Bewegung der ersten zehn Nachkriegsjahre eine innere Krise, die viele dazu veranlaßte, sich von der MRA loszusagen, während andere mit Adolf Scheu und Arthur Richter den Marburger Kreis gründeten.

Diese Erstarrung wird von Curt Georgi, der sich grundsätzlich zur synkretistischen Politisierung der Nachkriegszeit verglichen mit der kirchlichen Erweckungsbewegung im Dritten Reich negativ verhält, mit einiger persönlich geprägter Bitterkeit folgendermaßen charakterisiert: „An die Stelle des Gottesgehorsams in der Führung durch den Heiligen Geist trat der Gehorsam gegen das Team und seine Weisung, die Verabsolutierung der Moral führte zur moralischen Inquisition; gegen alle kritischen, auch wohlmeinenden Fragen wurde moralisch, nicht sachlich argumentiert: wer uns in den Rücken fällt, ist moralisch nicht in Ordnung“.⁸⁶ Georgi spricht weiter von der Selbstüberschätzung, von der immer mehr hohl wirkenden Propaganda, ohne daß dies aber von den MRA-Leuten eingesehen werden konnte. „Die Seelsorge wurde zur leeren Beichttechnik, zum reinen „sharing“ ohne die Absolution“.⁸⁷

Gerade diese scharfe Kritik macht es notwendig, das Spezifische an der Bewegung in den ersten zehn Nachkriegsjahren zu erfassen. Meines Erachtens liegt es unter anderem darin, daß sie nie kirchlich-apologetisch war, daß sie ihre nicht-theologische, synkretistische, politisch relevante Sprache selber zugab und sogar stolz darauf war, vor allem darin aber, daß Politiker, Industrielle, Gewerkschaftler und Journalisten sich sozusagen an die Bewegung gewandt haben, um ihre eigene Identität finden zu können. Wurm und Karl Adam, um nur ein paar prominente Theologen beider Konfessionen als Beispiel zu nennen, haben die Verknüpfung von Christentum und Politik im unmittelbaren Sinne Buchmans hervorgehoben. Ist es dann nicht überflüssiger Luxus, trotzdem kritische, theologische Schulmeinungen anzuführen? Nein! Das Bedenken, das schon Brunner gehabt hat, an deren Überwindung er aber glaubte, hat sich als nur allzu wohlbegründet erwiesen. Barths Kritik behält deswegen auch ihr Recht. Man könnte sie heute an vielen Stellen anführen, aber entscheidend muß es auf jeden Fall sein, daß das Verhältnis zwischen Gottes Stimme und dem nach Führung verlangenden Menschen nicht einfach so unproblematisch ist, wie wenn Buchman sagt: „wenn der Mensch schweigt, spricht Gott“. Dieselbe anthropomorphisierende

⁸⁶ C. Georgi, *Christsein aus Erfahrung*, 35.

⁸⁷ Ebd.

Tendenz findet sich auch z. B. bei Kurt Zierold: „In der stillen Zeit wird auch wieder die Stimme des Gewissens vernehmbar und auch das ist schon eine Rückbindung, ein Anschluß an den Urgrund“.⁸⁸ Im gleichen Sinn läßt man fünf gerade sein, wenn man – in der Bemühung, alle zu erreichen und zu gewinnen – von absoluten Maßstäben spricht, und dabei nicht eingestehen will, daß man *eine* Sache unterstützt, indem man nolens volens eine andere wegschiebt, indem man zur gleichen Zeit als Selbstrechtfertigung Erfahrungsbeispiele in jeder Menge nebeneinander häuft. Absolutheit ist dann nichts als konkrete Willensentscheidung. Zwischen der Absolutheit der Vergebung und der ethischen Forderung und der Relativität der Normen andererseits kann man bei Buchman grundsätzlich nicht unterscheiden. Andererseits könnte man natürlich auch die theologisch etwas mehr gesicherten Stellen bei Buchman sammeln und sie mit ihren tatsächlichen moralischen Auswirkungen zusammenhalten, um dann der Kirche vorzuhalten, daß die Lehrpunkte von der konkreten Absolutheit des Gesetzes, von Führung durch den Geist, von Glaube *und* Ethos in Vergessenheit geraten sind, wie es z. B. Klaus Bockmühl getan hat.⁸⁹

Man meint anscheinend prinzipiell, daß die guten Werke erkennbar sind und scheut sich auch nicht, eine Selbstbiographie als Glaubensexperiment, praktisch als lebenslängliche Führung darzustellen. Der entscheidende Punkt ist doch eben der, daß die andere Hälfte bei Buchman nicht theologisch beantwortet werden kann, weil man nicht ungestraft die Reflexion über den christlichen Sinn von Absolutheit liegen läßt.

In diesem theologischen Zusammenhang ist auch das historisch bedingte Verhältnis zur evangelischen Kirche in Deutschland zu beachten, wo wiederum das Verhalten der Bewegung im Dritten Reich, die theologische Dominanz der Barth'schen Theologie und der kirchliche Einfluß Niemöllers störend wirken mußte. Die Bruderräte haben sich nie offen gegen die MRA gewandt, weil sie respektieren mußten, daß die MRA nicht *die* Kirche sein wollte und weil einige selber für die MRA Sympathie hegten. Für die meisten, die von der Bekennenden Kirche kamen, war eine Kooperation jedoch unvorstellbar. Dann meldet sich aber um so mehr die Frage, wie die Moralische Aufrüstung eine solche Resonanz finden konnte. Die Barth'sche Theologie muß etwas akademisch gewirkt haben. Die politischen Folgerungen aus dem Barthianismus, wenn man ihm nicht geradezu ethische Indifferenz vorgeworfen hat, wurden zusammen mit den Äußerungen Niemöllers zur politischen Lage oft exklusiv mit Schuldtheologie und Antipatriotismus verbunden.

Demgegenüber ist der Stil der MRA bei manchen als eine lange ersehnte Popularisierung gesehen worden. Die MRA wurde mit einem legalen, auf

⁸⁸ Kurt Zierold, Die Botschaft von Caux in der Untergangssituation von heute, Stuttgart 1948, 5.

⁸⁹ Klaus Bockmühl, Frank Buchmans Botschaft und ihre Bedeutung für die protestantischen Kirchen, Bern 1963. Ähnlich Hans Hartwig von Goessel, Die Moralische Aufrüstung im Blickfeld des Neuen Testaments, Berlin 1956 (mit Geleitwort von Heinrich Rendtorff).

neuem Boden wurzelnden Patriotismus verbunden, was damit zusammenhängt, daß hier sehr früh internationale Beziehungen angeknüpft wurden und zwar nicht nur in den politischen Spitzengremien, sondern auf sehr vielen Ebenen.

Zum Verhältnis zwischen dem Weltkirchenrat und der MRA wäre folgendes zu sagen: man hätte auf den ersten Blick ein gemeinsames Interesse und Bemühen erwarten können, vor allem wegen des Bewußtseins der Verantwortung der Christen gegenüber der Welt und dank beider Lage am Genfer See. Eine Kooperation ist aber gar nicht angestrebt gewesen und beiderseits hat man die verschiedene Intention betont; der Weltkirchenrat seinerseits, daß er immer nur mit den Kirchen zu tun gehabt hat und nur durch die Kirchen handeln wollte. Es hat aber auch nicht offene Auseinandersetzungen gegeben, obwohl schon unterirdische Reibereien, allerdings erst in den späteren Jahren. Visser't Hooft hat sehr früh von der Gruppenbewegung Abstand genommen,⁹⁰ viele andere leitende ökumenische Theologen haben Vorbehalte gemacht, wieder andere haben keine definitive Stellung einnehmen wollen. Brunner hat sich aber, als einer der wenigen, schon in den dreißiger Jahren sehr prägnant für eine Zusammenarbeit eingesetzt. Sein Votum bezeugt gleichzeitig die Animosität auf beiden Seiten und das schon im voraus fast hoffnungslos erscheinende Bemühen.⁹¹

Was die Haltung zum Katholizismus anbelangt, bestand, wie früher angeführt, in den ersten Nachkriegsjahren eine deutliche Inkongruenz zwischen der breiten Zustimmung unter christdemokratischen Politikern in allen westeuropäischen Ländern und der abwartenden, wenn nicht gerade feindlichen Haltung der Theologen und des Vatikans, von einigen wenigen abgesehen. Erst später hat sich dieses gewandelt.

Endlich wäre zum allgemeinen politischen Bild folgendes anzumerken: Als die politische Lage sich befestigt hatte und die theologische Konturenlosigkeit immer mehr auffiel, kam auch die Erstarrung.

Man möchte sagen, daß der Grund zu suchen ist in der bewußten Weglassung jeder dogmatischen Reflexion im Interesse der praktischen Effizienz und im Interesse, alle auf einmal zu gewinnen.

Wenn man die politische Relevanz der Änderung der Herzen im Sinne der MRA verabsolutiert, werden viele tatsächliche Probleme und Gegensätze

⁹⁰ *Willem A. Visser't Hooft*, Impressions sur un mouvement religieux de réveil, Foi et vie, Jg. 33, Nr. 35, Februar 1932, 156–162. Derselbe Aufsatz erschien auch englisch, *The Oxford Group Movement. Appreciation and criticism*, *The Messenger*, November 1932, 310 ff.

⁹¹ „Es scheint mir auch notwendig, daß die Life and Work-Bewegung in Kontakt treten sollte mit der Oxforder Gruppenbewegung, einerseits um diese kräftigste Evangelisationsbewegung unserer Zeit stärker an die Kirche zu binden, und andererseits um von ihr zu lernen und befruchtet zu werden. Das müßte aber ganz im stillen und inoffiziell geschehen, wegen des großen Mißtrauens auf beiden Seiten“. Versuch einer kritisch wegweisenden Besinnung über die Arbeit von Life and Work in Rückblick auf Oxford 1937, *Ehrenström Papers* 11. *Church and State to day*, Band „Post Oxford-comment“, in der Bibliothek des Ökumenischen Rates der Kirchen, Genf.

verharmlost und nivelliert, weshalb man einen gewissen Konservatismus nicht abstreiten kann. In bezug auf die Lösung der Probleme und deren praktischen Inhalt kann man politisch kein Für und Wider angeben, sowie man auch keine politische Rechenschaft für das Diktat der göttlichen Führung ablegen kann.

Die apodiktische Redensart und der Anspruch auf Erneuerung durch geistesinspirierte Menschen mußte etwa ab 1954 in zunehmendem Ausmaß platt wirken, weil man es unzählige Male gehört hatte und weil es mit sehr partikulären politischen Interessen zusammenhing. Der universalistische Anspruch verblaßte immer mehr u. a. weil die Nähe zur christdemokratischen Weltanschauung immer stärker gespürt wurde; weltpolitisch wurde die Intention der MRA meistens mit der Politik von z. B. Syngman Rhee und Chiang-Kai Schek zusammengestellt.

Gerade auf dem Hintergrund der hier genannten Faktoren wird aber der tatsächliche Einfluß der MRA in Westeuropa um so bemerkenswerter.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Gertrud Schiller: Ikonographie der christlichen Kunst, Bd. 2 (Die Passion Jesu Christi) u. 3 (Die Auferstehung und Erhöhung Christi), Gütersloh (Gerd Mohn) 1968 u. 1971, 296 S. u. 816 Abb., 308 S. u. 721 Abb.

I

Kurz nachdem 1966 ein erster Band des anspruchsvollen Unternehmens einer neuen Ikonographie der christlichen Kunst erschienen war, zeigte A. Weckwerth ihn in dieser Zeitschrift (78, 1967, S. 130) an. In schneller Abfolge brachte die Autorin zwei weitere Bände heraus, alle drei gelten den Darstellungen des Lebens Christi von der Inkarnation bis zur Erhöhung. Somit zeichnen sich die endgültigen Konturen des ganzen Werkes deutlicher ab; nach längerer Benutzung – was die Verzögerung dieses Berichtes erklärt – soll nun versucht werden, Gertrud Schillers Ikonographie zu charakterisieren und ihre Stellung zu den älteren handbuchartigen Darstellungen der christlichen Ikonographie zu bestimmen.

Man bewundert den Mut der Autorin, sich eine so gewaltige – und letzten Endes kaum lösbare – Aufgabe gestellt zu haben und ihre Lösung so zielstrebig voranzutreiben. Ihre Vorstellung von dem ja noch nicht abgeschlossenen Gesamtwerk legte sie wohl am deutlichsten im Vorwort zum ersten Bande dar, auf das hier zurückgegriffen werden muß. Es geht ihr um eine Darstellung der Geschichte der Themen und ihrer Darstellungsformen in der christlichen Kunst unter Berücksichtigung der theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Aspekte. Wenn man versucht, den außerordentlich reichen und sehr ungleichmäßig erforschten Stoff insgesamt zu erfassen, zeichnet sich die Konzeption am klarsten in der Wahl der Disposition ab – schließlich handelt es sich nicht um ein Lexikon, das das Material nach Stichworten erfaßt und Zusammenhänge nur durch Querverweise herstellen kann. Gleichzeitig mit Gertrud Schillers ersten drei Teilen erschien ein vierbändiges Lexikon der christlichen Ikonographie, herausgegeben von Engelbert Kirschbaum, fortgesetzt von Wolfgang Braunfels, das inzwischen noch durch Bände über die Ikonographie der Heiligen ergänzt wird. Das LCI, wie es allgemein zitiert wird, ist als Nachschlagewerk angelegt und verzichtet damit naturgemäß auf eine Gesamtdarstellung. Es entstand, um eine vor Jahrzehnten im gleichen Verlag erschienene, fortlaufend geschriebene Ikonographie abzulösen – der Herausgeber und sein Beratergremium waren der Meinung, daß nur lexikalisch ein ausreichender Überblick über die Geschichte der einzelnen Themen zu erreichen sei. Gertrud Schillers Absicht war es dagegen, eine lesbare Darstellung als Einführung in die Ikonographie der christlichen Ikonographie zu geben. Nach ihren Worten folgt sie einer „biblisch-dogmatischen Ordnung“, die sich in den drei vorliegenden Bänden als der Leitfaden des Lebens Christi herausstellt, allerdings sehr erweitert; denn der Kreis der behandelten Themen reicht vom Ratschluf der Erlösung und der Wurzel Jesse bis zur Himmelfahrt und den verschiedenartigen Darstellungsformen des erhöhten und im Himmel herrschenden Christus. Ein vierter Band ist angekündigt, der der Kirche, Maria, den Engeln, der Apokalypse, dem jüngsten Gericht und der Trinität gelten soll. Von den im Vorwort des ersten Bandes versprochenen Themen bleiben dann für einen fünften Band das Alte Testament und „Symbolik“. Damit dürfte kaum eine „biblisch-dogmatische Ordnung“, was man darunter auch immer verstehen mag, erreicht sein – Gliederungsprinzip ist das Leben Christi, alles andere soll in bunter Folge angehängt werden.

Im ersten Band hatte die Autorin die Darstellungskreise der Kindheit Christi und seiner öffentlichen Wirksamkeit behandelt. Mit Ausnahme der einleitenden Abschnitte, die Themen wie dem Ratschluß der Erlösung, der Wurzel Jesse und ähnlichem galten, standen hauptsächlich erzählerisch gemeinte Bildtypen im Vordergrund. Die beiden weiteren, umfänglicheren Bände enthalten die Ikonographie von Passion, Auferstehung und Erhöhung Christi. Die Verteilung der Gewichte innerhalb des Bilderkreises zum Leben Jesu, die durch die Bandfolge und durch den Umfang der einzelnen Bände bezeichnet wird, ist berechtigt, da sich gerade an Passion und Auferstehung sehr mannigfache, nicht in den Rahmen von erzählerischen Historienbildern passende Bildtypen angeschlossen haben. Eine sich in Einzelheiten des Lebens Jesu versenkende Frömmigkeit führte oft zu Bildschöpfungen, die weit über die Einzelszene der Biographie Jesu hinausweisen und etwas viel Allgemeineres verdeutlichen wollen. Es kommt zu Bildtypen, die in ganz verschiedenen, übergeordneten Zusammenhängen gelesen werden wollen. Historien- und Repräsentationsbilder durchdringen einander, wodurch die Zuordnung dieses oder jenes Themas zu einem Abschnitt der Vita Jesu erheblich erschwert wird.

Für die Passionsikonographie nahm die Autorin in Band 2 folgende Gliederung des Stoffes vor: „Theologische Deutungen und ikonographische Ansatzpunkte“, „Passionsgeschichte“, „Die Kreuzigung Christi“, „Die Kreuzabnahme und das Begräbnis Jesu Christi“ und „Arma Christi – Schmerzensmann“. Im ersten, relativ kurzen Abschnitt konnten natürlich nur einige für die bildliche Ausgestaltung wichtige und in der Forschung auch öfter hervorgehobene Gesichtspunkte aufgeführt werden. Obgleich auch im weiteren Verlauf immer wieder auf theologische und frömmigkeitsgeschichtliche Aspekte eingegangen wird, ist meist nicht genügend die eigentliche Problematik der Übersetzbarkeit theologischer Lehrsätze und Begriffe in Bildtypen hervorgehoben worden. So überrascht den unbefangenen Betrachter von Abendmahlsdarstellungen die Feststellung S. 37: „Diese verschiedenen Auffassungen des Abendmahls . . . spiegeln sich in der Entwicklung des Abendmahlbildes.“ Denn auch dort, wo die Einsetzung der Eucharistie und nicht die Ansage des Verrates durch Judas das Hauptthema der Darstellung ist, wird man nicht die Feinheiten der Eucharistielehre von Realpräsenz und Transsubstantiation verbildlicht finden, sondern bestenfalls Hinweise darauf. Nach der Behandlung der vielen Szenen vom Gastmahl in Bethanien bis zu Kreuzannagelung und Kreuzbesteigung wendet sich die Autorin dem Komplex der Kreuzigungsdarstellung zu. Hier muß die Darstellung nach Epochen durch Abschnitte über Sondertypen unterbrochen werden. Wie schwierig es ist, für einzelne Bildtypen innerhalb des von Frau Schiller gewählten Gesamtaufisses einen passenden Platz zu finden, zeigt vielleicht besonders deutlich die Tatsache, daß sie bestimmte Aspekte der Gnadenstuhldarstellung im Abschnitt über die Kreuzigung unterbringt. Der Gnadenstuhl ist ja vor allem eine Darstellung der Trinität; eine Variante des Bildtyps, die sog. Notgottes, in der der Kruzifixus durch den Schmerzensmann ersetzt wird, ist im Teil über „Arma Christi – Schmerzensmann“ abgehandelt, der den Band abschließt, nachdem die Szenen von Kreuzabnahme bis Grablegung eingeschoben wurden. Die vielfältigen Verbindungslinien zwischen einzelnen Themen und Bildtypen konnten so nur durch Querverweise verdeutlicht werden – die Vielfalt der Bezüge, die in einzelne Bildschöpfungen Eingang fand, kann nur eingeschränkt vorgeführt werden. Eine besondere Ungereimtheit der Gliederung dürfte allerdings auf einen äußeren Umstand zurückgehen. Man ist nämlich überrascht, nach dem Bildkreis um den Schmerzensmann ganz am Schluß des Bandes plötzlich eine Behandlung der gemalten Darstellungen des einsamen Kruzifixus zu finden. Wahrscheinlich erschien Erich Hubalas Werkmonographie über Rubens Münchener Kruzifixus (1967) erst, als Frau Schiller Bd. 2 bereits abgeschlossen hatte – Hubalas Ergebnisse wurden dem Band angefügt, obgleich der einsame Kruzifixus natürlich seinen Platz bei den Kreuzigungsdarstellungen hätte finden sollen. Der Zusatz muß sehr schnell geschrieben worden sein, denn sonst hätte die Autorin den Statthalter der Niederlande Prinz Friedrich Heinrich von Oranien nicht in einer Anmerkung S. 244 für einen

Katholiken erklärt (im Abbildungsverzeichnis wird aus ihm gar ein „Herzog von Oranienburg“). Im übrigen ist die Geschichte von Rembrandts Passionszyklus nicht so eindeutig geklärt, wie sie ebendort referiert wird. Immerhin nennt die erste Anmerkung des Abschnittes die benutzte Arbeit Hubalas – sonst ist es oft erheblich schwieriger, Angaben des Textes in der Literatur zu verifizieren.

Noch größere Probleme der Disposition des Stoffes waren im dritten Band zu bewältigen. Ähnlich wie die Darstellungen des Schmerzensmannes lassen sich die Bildtypen, die Christus als Sieger und als Erhöhten zeigen, nur schwer einem bestimmten Ereignis aus dem Leben Christi zuordnen. Natürlich meinen jene Repräsentationsbilder Aspekte des Erlösers, die etwa auch in einem Auferstehungsbild mitangedeutet sein können. Dennoch berührt es merkwürdig, im ersten Teil des dritten Bandes, der der Auferstehung gilt, zwischen den Szenen der Frauen am Grabe und der beiden Jünger Petrus und Johannes am Grabe auf der einen Seite und der Höllenfahrt auf der anderen eine Behandlung des Bildtyps zu finden, der Christus als Sieger auf Löwen und Drachen zeigt. Man wird ihn im Gegensatz zur Autorin nur mit Bedenken „dem Bildkreis der Auferstehung zurechnen“ (S. 32). Anastasis und Auferstehung sind die wichtigsten Themen, die erörtert werden. Zwischen dem Bildkreis der Erscheinungen des Auferstandenen und der Himmelfahrtsikonographie wurde ein Abschnitt über Darstellungen bestimmter Tiere eingeschoben, die meist im Anschluß an den Physiologus auf die Auferstehung Christi hinweisen. Ihnen wurden alttestamentliche Typen der Auferstehung angeschlossen. Nebenbei: im Text wird doch tatsächlich S. 103 ein Emmaus-Gemälde des Delfter Vermeer genannt – es handelt sich, wie lange bekannt, um eine Fälschung des Hans van Meegeren. Dankbar sei der Verzicht auf eine Abbildung des Machwerkes vermerkt. Im zweiten Teil über Darstellungen des erhöhten Christus werden Bildtypen wie die *Traditio legis*, Christus als Lehrer zwischen den Aposteln, thronender Christus, Pantokrator und *Majestas Domini* behandelt, außerdem einzelne Zeichen und Attribute.

Die Bildtypen Gnadenstuhl und Notgottes gaben eben bereits einen Hinweis auf die Möglichkeit, sie in einem der Passion gewidmeten Teil zu behandeln. Ebenso gut würden sie in ein Kapitel über Trinitätsdarstellungen passen. Auch für die Verwendung von Tieren oder alttestamentlichen Typen ergäben sich zwei Wege, sie im Rahmen einer christlichen Ikonographie unterzubringen: entweder bei den Szenen des Lebens Christi, denen sie jeweils zugeordnet sind, oder in eigenen Abschnitten über Tierdarstellungen und Typologie. Bei einem künftigen Teil über das Alte Testament wird sich das Dilemma zwischen mehr erzählerisch-historischen und typologischen Zyklen ergeben, wobei letztere von einem Leben-Jesu-Zyklus her strukturiert sind und erstere in ihrer Szenenauswahl typologische Bezüge haben können. Eine nach allen Richtungen befriedigende Gliederung des Gesamtstoffes einer Ikonographie der christlichen Kunst scheint überhaupt außerhalb des Möglichen zu liegen. Damit ist von vornherein der Erfolg eines Unternehmens eingeschränkt, das sich eine lesbare Darstellung des Stoffes zum Ziel gesetzt hat.

II

Während die Untersuchungen der Geschichte einzelner Bildthemen aus dem Leben Jesu und einzelner Christusdarstellungen kaum noch übersehbar sind, blieben offenbar – von einzelnen Bildkompendien und eher volkstümlich oder gar erbaulich zu nennenden Übersichten abgesehen – Versuche selten, ein Leben Christi in Bildern zum Ausgangspunkt eines Handbuches der christlichen Ikonographie zu machen, einen so entscheidenden Platz deren Themenkreis in jeder Ikonographie der christlichen Kunst auch einnehmen muß. Die ersten drei Bände von Frau Schillers Ikonographie könnte man vielleicht am ehesten mit jenem Werk der Anne Jameson (1794–1859) vergleichen, das Lady Eastlake abschloß: „*The History of Our Lord as Exemplified in Works of Art*“ (1864) – es reichte vom Fall Luzifers bis zum Jüngsten Gericht.

Auch die Handbücher der christlichen Ikonographie ordnen den Stoff nach Themengruppen und schildern die Entwicklung der Darstellung einzelner Themen.

Die Methode der historischen Darstellung unterscheidet sie von den älteren Lehrbüchern für Künstler, die diesen zeigen wollten, wie ein Thema darzustellen sei – eine Tradition, die bis in die Zeit um 1900 die Tendenzen einer Darstellung der christlichen Ikonographie mitbestimmen konnte. Noch im Vorwort von Heinrich Detzels christlicher Ikonographie von 1894 heißt es: „... wir wollen das Gute und Beste aus den verschiedenen Zeiten als Resultat dieser Betrachtungen herausstellen als Norm für die heutige religiöse Kunst.“ Während Detzel in einem zweiten Bande die „Heiligen des Alten und Neuen Bundes“ in alphabetischer Ordnung abhandelte, schilderte er in seinem ersten Bande die einzelnen Themen in einem halb hierarchisch, halb heilsgeschichtlich gegliederten Text, der zunächst sogenannte Zeichen und Symbole (Tiere, Zahlen, Nimbus) aufführt und sich sodann Trinitätsdarstellungen zuwendet. Es folgt eine Ikonographie der drei göttlichen Personen, Mariens, der Engel und des Teufels. Darauf wird unter dem Titel „Ikonographie der göttlichen Geheimnisse“ das Leben Jesu von der Verkündigung bis Pfingsten dargestellt, es schließen sich Tod und Verherrlichung Mariens und das jüngste Gericht an. In einem Anhang findet man bunt zusammengestellte Themenkomplexe: Schöpfung, Sibyllen, apokalyptische Figuren, Judas. Man mag dieser Aufzählung die Schwierigkeiten ablesen, eine sachgerechte Ordnung des Stoffes zu finden. Eine Zusammenschau der Dispositionen von Gesamtdarstellungen der christlichen Ikonographie würde sich lohnen. Dabei ließe sich zeigen, wie einmal eine mehr hierarchische, ein andermal eine mehr heilsgeschichtlich strukturierte Gliederung vorliegt.

Schon den Rezeptbüchern für Maler hatte sich dies Problem in ihren ikonographischen Teilen gestellt. Ein Blick in das sog. Malerhandbuch vom Berge Athos, die Hermeneia des Dionysios von Phurna aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts bestätigt das. Die Vorschriften für die Darstellungen von Szenen und Figuren folgen zunächst der historischen Abfolge der Bibel vom Alten Testament bis zu den Evangelien. Dem Leben Christi von der Verkündigung bis zu Pfingsten werden die Gleichnisse Jesu nachgestellt. Danach folgen Abschnitte über die Darstellung der göttlichen Liturgie, der Apostelkommunion, der Apokalypse, der zweiten Parusie und des jüngsten Gerichtes. Erst darauf geht es um die Bilder zu den Festen der Gottesmutter, der die Heiligenikonographie folgt, letztere nach dem Kalender geordnet. Die Stellung der Gleichnisse zeigt, welche Probleme sich bei der Durchführung einer Anordnung ergaben (bei Frau Schiller sind sie gleich ganz ausgelassen), der die Abfolge Altes Testament, Christus, Maria, Heilige (und Sonstiges) zugrundeliegt.

Andere Versuche der Disposition machten jene Werke, die vom späten 16. bis ins 18. Jahrhundert auf katholischer Seite, aber auch auf protestantischer den Künstlern Belehrung verschaffen wollten, wie bestimmte Themen historisch und theologisch korrekt darzustellen seien. Typisch für die Literaturgattung ist der Titel des umfangreichen Werkes, das der Spanier Juan Interian de Ayala 1730 in Madrid veröffentlichte: „Pictor christianus eruditus sive de erroribus qui passim admittuntur circa pingendas atque effingendas sacras imagines“. In den Abschnitten über einzelne Themen versuchte er eine strenge hierarchische Gliederung zu verwirklichen: Darstellungen Gottes und der Engel, Leben Jesu von der Geburt bis zur Himmelfahrt, Maria allgemein, dann von der Empfängnis bis zur Krönung, Heilige nach dem Kirchenjahr. In einem Anhang folgen drei Abschnitte über das Alte Testament, das sonst in dieser Disposition nicht unterzubringen gewesen wäre.

Nach dem Erscheinen von Detzels Ikonographie wurde nur noch zweimal der Versuch unternommen, den Stoff handbuchartig zu bewältigen, zuerst 1926–28 durch Karl Künstle, dessen Ikonographie im Verlag Herder die Detzels ablöste und der im Gegensatz zu seinem Vorgänger der Behandlung der einzelnen Themen eine lange, einleitende „ikonographische Prinzipienlehre“ vorausschickte, und dann von Louis Réau in seiner sechsbändigen „Iconographie de l'art chrétien“, die in Paris seit 1955 erschien. Langsam setzte sich die Einsicht durch, daß eine Erfassung des Stoffes insgesamt nur noch lexikalisch möglich und allein in einer Zusammenarbeit

vieler Autoren durchzuführen sei. Das Ergebnis war das bereits eingangs erwähnte Lexikon der christlichen Ikonographie, das Engelbert Kirschbaum begründete.

In der Tat wird wohl heute niemand mehr, der sich je eingehend mit der Geschichte der Darstellung eines Themas oder der Bildwelt einer Epoche beschäftigte, auf den Gedanken kommen, eine Gesamtdarstellung der christlichen Ikonographie zu versuchen. Die Folge von Längsschnitten, in die ein solches Werk zerfallen muß, löst nämlich die Zusammenhänge auf, in die die einzelnen Bildschöpfungen und Bilder gehören. Damit kommen weiterhin Schwerpunkte zustande; bestimmte Epochen rücken erheblich stärker ins Blickfeld als andere, deren Bilddenken ebenso originell ist. Eine Einschränkung formulierte Frau Schiller selber: „Auf die Barockikonographie, die vor allem in der Wand- und Deckenmalerei eine Vermischung von christlichen und antik-mythologischen Motiven aufweist, einzugehen, würde . . . den Rahmen der Arbeit sprengen“ (Bd. 1, S. 12). Damit liegt das Schwergewicht eindeutig auf der Bildwelt der katholischen Kirche im Mittelalter, die Kunst der Neuzeit tritt zurück. Altchristliche Bildschöpfungen gewinnen erst im dritten Bande größere Bedeutung. Programmm Zusammenhänge, die über ein Einzelthema hinausgreifen, können nur angedeutet werden. Die spezifische Form des Bilddenkens einer Epoche wird nicht analysiert. Überhaupt bleibt eine Möglichkeit der christlichen Ikonographie beiseite, die Hubert Schrade den „Versuch einer Geschichte der christlichen Einbildungskraft im Gestaltungsbereich der bildenden Künste“ nannte. Diese Formulierung stammt aus Schrades Buch über die Auferstehung Christi, das 1932 erschien und als erster Band einer Ikonographie der christlichen Kunst geplant war. Außer in Untersuchungen einzelner Werke wurde die christliche Ikonographie besonders in solchen Geschichten einzelner Themen gefördert oder in Darstellungen der Ikonographie einzelner Epochen. Émile Mâles Tetralogie über die religiöse Kunst Frankreichs war für letztere Vorbild, außer an sie mag an Knippings Werk über die Ikonographie der Gegenreformation in den Niederlanden oder André Grabars Buch über die Ursprünge der christlichen Ikonographie erinnert werden. In solchen mehr problem- als stofforientierten Darstellungen dürften umfassende Untersuchungen christlicher Ikonographie ihre Zukunft haben, zumal eine theologische und frömmigkeitsgeschichtliche Auswertung der christlichen Bilderwelt wohl gerade erst begonnen hat. In die Kunstgeschichte ist die christliche Ikonographie inzwischen nicht zuletzt dank der Wirkung der Arbeit Aby Warburgs und seiner Bibliothek voll integriert, in die Kirchengeschichte aber noch nicht recht.

Was bei der von Frau Schiller gewählten Disposition des Stoffes naturgemäß fehlen muß, sind alle Fragen, die im Rahmen einer Einführung in die christliche Ikonographie zu erörtern wären. Die kirchen- und theologiegeschichtlich gleichermaßen bedeutenden Fragenkomplexe von Bilderverwendung und Bildlosigkeit in den christlichen Kirchen und Gruppen bleiben von vornherein ausgeklammert, auch eine Geschichte des Gottes-, Christus- und Menschenbildes kann nicht versucht werden – die so fruchtbaren Anstöße, die Wolfgang Schöne zur „Bildgeschichte der christlichen Gottesgestalten“ (1959) und Gerhart B. Ladner zur Geschichte des Menschenbildes in der Kunst des Mittelalters („Ad imaginem dei“, zuerst 1965) gegeben haben, wurden nicht aufgegriffen. Auch das Verhältnis von Darstellungstypen, „ikonographischem Stil“, um eine Formulierung Kurt Bauchs zu benutzen, und Zeitstil konnte nicht einbezogen werden. Im Rahmen einer historischen Darstellung hätte einem Abschnitt über die Anfänge und Quellen der christlichen Ikonographie einer über das Ende der christlichen Bilderwelt im 18. Jahrhundert entsprechen müssen – auch dies ein kirchengeschichtlich hochbedeutender Vorgang, der bislang nur gelegentlich, vor allem in Werken über die Kunst des 19. Jahrhunderts zur Sprache kam. Es mag an den Abschnitt „Das Ende der christlichen Bildkunst“ in Hermann Beenkens „Das 19. Jahrhundert in der deutschen Kunst“ (1944) erinnert werden.

Damit wurden einige Problemkomplexe umschrieben, die bei Gertrud Schiller ausgeklammert sind, die aber doch genannt werden sollten, um Eigenarten und Grenzen des vorliegenden Werkes zu charakterisieren.

III

Der Aufbau von Text und Abbildungsteil ist in den Bänden 2–3 ähnlich gestaltet wie im vorausgegangenen ersten. Was schon im ersten Band durchgeführt worden war, bestimmt auch die beiden erheblich umfangreicher ausgefallenen zwei weiteren Bände. Zunächst fällt die Fülle von ausgezeichnet gedruckten Schwarz-weißabbildungen auf, im zweiten Band knapp über 800, im dritten gut 700 an der Zahl. Hier ist in der Tat ein Bildkompendium entstanden, das in einem solchen Umfang bislang in keinem ähnlichen Werk zur Verfügung stand. Allein in der Beschaffung der Vorlagen verbirgt sich entsagungsvolle Arbeit. Auch neben den Spezialuntersuchungen, die die Autorin naturgemäß berücksichtigte und denen sie manche Abbildungszusammenstellung entnehmen konnte, wird man den Tafelteil der Schillerschen Ikonographie mit Gewinn benutzen, weil seine Abbildungen vielfach erheblich besser sind als die sonst greifbaren. Manches an anderer Stelle nur höchst unzulänglich reproduzierte Werk wurde vorzüglich abgebildet. Schon aus diesem Grunde wird man diese Ikonographie immer wieder gern zur Hand nehmen. Allerdings darf man nicht glauben, daß etwa alle großen Zyklen mit Darstellungen aus dem Leben Jesu gleichmäßig berücksichtigt wurden – von den byzantinischen Zyklen hätten beispielsweise die reich illustrierten Tetraevangelien Paris, BN, gr. 74 und Florenz, Laurentiana, Plut. VI 23 öfter vertreten sein müssen; der so interessante englische Zyklus aus dem 14. Jahrhundert im Holkham Bible Picture Book fehlt ganz.

Die Abbildungslegenden werden ergänzt in Bildverzeichnissen, für deren Ausarbeitung der Autorin Hilfe zur Verfügung stand. Bei der Fülle der abgebildeten Denkmäler wundert es nicht, wenn ab und an ein Irrtum oder eine schiefe Formulierung unterlief. Natürlich weiß der Kunsthistoriker sofort, was gemeint ist, wenn Bd. 2 Abb. 515 das Goslarer Rathausevangeliar „deutsch-byzantinisch“ genannt wird; als Lokalisierung wäre besser „niedersächsisch“ angegeben worden. Fataler ist schon, daß ein englischer Psalter des frühen 13. Jahrhunderts ins 11. Jahrhundert datiert wird (Bd. 3 Abb. 311), der Melisenden-Psalter aus dem 12. ins 11. (Bd. 3 Abb. 36) oder gleich die Reimser karolingische Elfenbeinbildnerei ins 10./11. Jahrhundert (Bd. 3 Abb. 483) verlegt wurden. Das Parament von Narbonne wird als „Stickerei auf Seide“ bezeichnet (Bd. 3 Abb. 158). Sicherlich, es handelt sich an Betracht der riesigen Fülle behandelter Denkmäler um vereinzelte Fehler, die der Sachkenner stillschweigend korrigiert. Obgleich eine Besprechung natürlich keine Aufzählung solcher Errata sein soll (und auch nicht ist: es handelt sich um eher zufällig notierte Einzelheiten), mußte doch auf sie aufmerksam gemacht werden; denn sie zeigen, daß einzelne Angaben nicht unbesehen und ohne Nachprüfung übernommen werden dürfen.

Das gilt auch für den Text überhaupt. Victor H. Elbern wies in einer wichtigen Besprechung (Zeitschrift für schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte 29, 1972, S. 145–148, insbes. S. 146) darauf hin, wie schwer die Autorin den Benutzern das Nacharbeiten ihrer Darstellung machte. „Der wissenschaftlich gebildete Leser, der sich darüber im klaren ist, in welchem Maße gerade eine zusammenfassende Darstellung auf Forschungsergebnisse anderer zurückgreifen muß, wird sich durch den Verzicht auf entsprechende Angaben gestört, gelegentlich wohl auch täuscht vorkommen.“ Elberns Feststellung kann nur energisch unterstrichen werden, da Gertrud Schillers Werk nur dann als Handbuch verwendbar wäre, wenn jeweils genaue Belege und Literaturhinweise gegeben worden wären. Die Art des Zitierens geht über das nur Ärgerliche hinaus. Was soll man von einer Stellenangabe zu einem Augustin-Zitat halten, die schlicht und einfach „MPL 35“ lautet (Bd. 2, S. 53 Anm. 37)? Auch Textangaben haben sich gelegentlich als nicht zuverlässig herausgestellt. Zu der Feststellung in Bd. 2, S. 214, daß mit der Andacht vor der *imago pietatis* in S. Croce in Jerusalem in Rom „ein Ablass verbunden war, dessen Wirkung Papst Urban VI. (1378–1389) ebenfalls den Nachbildungen zusicherte“, bemerkte Ewald M. Vetter in seiner überaus gründlichen Untersuchung der Ikonographie der Gregorsmesse, die Quelle habe sich nicht verifizieren lassen.

Anmerkungsweise fügt er hinzu: „Die Ausführungen über die Gregorsmesse enthalten so viele Fehler, daß man auch diese Angabe nicht vorbehaltlos übernehmen kann. Leider brachte eine Nachfrage bei Frau Schiller . . . keine Klärung, da sie . . . ihre ‚Notizen . . . weggeworfen hat.“ (Die Kupferstiche zur *Psalmodia Eucaristica* des Melchior Prieto von 1622, Münster 1972, S. 226 f. mit Anm. 412).

Die eingehenden Schilderungen der Entwicklung einzelner Themen, die gerade durch die enge Verknüpfung von Text und Abbildungen besondere Eindringlichkeit gewinnen, werden für den Benutzer beeinträchtigt, weil er nicht weiß, bis wohin er der Autorin vorbehaltlos folgen darf. Wenn man Gertrud Schillers imponierendes Werk nicht als Handbuch benutzt, sondern es mit dem jeweils nötigen Grad von Kritik auswertet, wird man immer reichen Gewinn daraus ziehen können. Mut und Arbeitskraft der Autorin verdienen allen Respekt.

Bonn

Reiner Hausscherr

Alte Kirche

Pier Cesare Bori: *Chiesa Primitiva. L'immagine della comunità delle origini* – Atti 2, 42–47; 4, 32–37 – nella storia della chiesa antica (= Testi e ricerche di Scienze religiose 10). Brescia (Paideia) 1974. 303 S., kart.

This is a consideration of the treatment by the writers of the Early Church of the account given in the Book of Acts of the spirit and practice of the primitive Church, in 2, 42–47 and 4, 32–37, which emphasize both the spiritual harmony and the practical communism of the early Christian community. This work is not quite an *Auslegungsgeschichte*, though it could be used as such, but an account of the reaction to this earliest description of the primitive Church by later Fathers of the Church up to Augustine and Cassian in the West and to Palladius and Nestorius in the East.

The task is carried out with great ability. Dr. Bori disposes of impressive resources of scholarship, shows no tendency (such as is not unknown in Patristic scholars whose native tongue is a Romance language) to prefer Latin translations to Greek originals, refers to a large range of contemporary work on his subject, and shows himself aware of recent currents in theological thought. At the end of 208 pages of text he devotes 73 pages to quoting as far as possible the relevant passages of the authors examined in their original languages. He has one or two useful indices as well.

The results of his survey are valuable and interesting, though perhaps predictable. Cyprian sees the texts in Acts as a model for a Church displaying that intense unity and order which was dear to his heart. Origen sees them as displaying a picture of single souls integrated by ascetic practice into the divine life. To the Donatists they represent simply an image of what the Church under persecution and awaiting an imminent End ought to be. To Eusebius of Caesarea the texts act as a mirror of the ideal Church reflected in the Church of his day which was enjoying the first uncritical raptures of the *pax ecclesiae* under Constantine. To Augustine they are less directly relevant because of his concept of the Church as the mixed community living between the ages and his mystical yearning for the perfected Church of the future. To Basil, to Hieronymus and to Cassian these texts present in different ways a model for the monastic life, thought by some to be the original Christian way of life as exemplified by the Apostles.

The conclusions which Dr. Bori draws from his survey are well worth considering, not least by those who are concerned with the relatively recent discipline of hermeneutics. There is little *nostalgia delle origini* to be detected in these writers, except for a few champions of monasticism at the end of the period surveyed. Most writers apparently thought of the account in Acts as virtually

contemporary with their day. The passages were quite often used as an instigation to reform the Church of the writer's time, especially from the fourth century onwards, but (as one might expect) not in any aspiration towards fundamental or drastic reform, for the sense of continuity with the Church since the beginning precluded that. Few writers seem to have regarded the condition of the primitive Church in Acts as an unattainable ideal; even in the latest period, when the involvement of the Church with imperial affairs had brought some disillusionment, it was thought that monastic communities at least could reproduce the state of primal ecclesiastical innocence.

Two criticisms might be made of this useful and valuable book. The author appears to have accepted somewhat uncritically (pp. 95–96) Duchesne's account of the corruption of the Church as a result of imperial favour. Allowance might have been made for the efforts which the Church exerted in its new situation, for which it was quite unprepared, to combat the lowering of its standards, e.g. the fencing of the eucharist, the prolonging of the catechumenate, the formation of canon law. Secondly, no reference is made in this book to Pelagian literature, and in particular to the series of Pelagian works published by C. P. Caspari in 1890 and recently re-published. The exploration of these might have been particularly fruitful because of the unusual Pelagian emphasis upon the duty of Christians to achieve social justice.

Manchester

R. P. C. Hanson

Hermann Josef Vogt: *Das Kirchenverständnis des Origenes.* (= Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte Bd. 4). Köln/Wien (Böhlau) 1974. XV, 363 S., Leinen DM 54.–.

Der Autor versucht, eine Lücke in der Origenesliteratur zu schließen, indem er in seinem Buch über das Kirchenverständnis des Origenes in Einzelabschnitten über die Hierarchie, über die Gläubigen, über die Kirche eine sich auf Origenes¹ stützende Darstellung gibt. Vogt setzt sich dabei nicht das Ziel, „eine möglichst vollständige . . . origenische Ekklesiologie zu erstellen“, sondern geht „mit den heute drängenden Fragen an Origenes“ heran. Aus den durch reiches Quellenmaterial gestützten Darlegungen wird deutlich, daß Origenes der irdischen Institution der Kirche und ihrer Amtsorganisation weitaus geringere Aufmerksamkeit schenkt als ihrer Funktion. Für Origenes steht hinter jedem „sinnenfälligen Bischof“ ein „geistiger Bischof“, wobei er auf die apostolische Sukzession des Amtes keinen besonderen Wert legt, jedoch fordert, daß alle, die die Kirche weiterbauen, den rechten Glauben haben, denn die „ganze Kirche steht . . . in der Apostelnachfolge“ (p. 24). Origenes zögert daher auch nicht, auf Erscheinungen des geistlichen Hochmutes hinzuweisen und immer wieder den Vorrang der inneren Vollkommenheit gegenüber der Amtsautorität zu betonen, wobei gerade das Fehlen einer inneren festgefühten Hierarchie der origenischen Dynamik entspricht. Freilich ist dadurch nicht ein Einbeben der Erkenntnisstufen und damit der jeweiligen Vollkommenheit der Gläubigen verbunden: der Christ ist verpflichtet, auf dem Wege zur Vollkommenheit voranzuschreiten, wenngleich es nur wenige Vollkommene gibt, ja nicht einmal Paulus dazuzurechnen ist, der als Pneumatiker doch „den kirchlichen Kanon schon überstiegen“ (p. 91) hat. Aufgabe der Kirche ist es, im Gemeinschaftsbezug christlicher Vollkommenheit allen Mitgliedern durch die Lehre den ihnen zuzumutenden Erkenntnisgrad zu vermitteln, was im Rahmen des allgemeinen Priestertums geschehen kann. Buße und Sündenvergebung, Scheidung und Gericht sind die Mittel zur Reinerhaltung der Glaubensgemeinschaft, die auch – in seltenen Fällen – Mitglieder ausschließen kann. Die Gemeinschaft der Gläubigen, die vom Anfang der Welt her existiert, wird von Origenes als Braut Christi gefaßt, was den eigentlichen

¹ Eine einheitliche Zitationsweise wäre dabei angebracht gewesen. So wird zwar im allgemeinen der Mth. Com. nach GCS Band, Seiten und Zeilen, der Joh. Com. aber nicht nach GCS sondern nach Büchern und §§ zitiert.

Kern der Ekklesiologie ausmacht, denn die Kirche als Braut des Logos ist „die erste Intention des Schöpfers“ (p. 216). Die Interpretation der Kirche als Mutter und deren Einzelaufgaben ergeben sich daraus von selbst. Soweit soll in der hier gebotenen Kürze der Inhalt des umfangreichen und oft allzu breit² geratenen Buches referiert werden.

Leider hat es der Autor unterlassen, sich bei der Fülle seiner Themata mit der jeweiligen Sekundärliteratur auseinanderzusetzen;³ mancherlei Längen hätten vermieden werden können (Doppeldarstellungen!). Der Haupteinwand gegen die Untersuchung von Vogt ist jedoch schwerwiegender: ist es schon bei der Erarbeitung von sonstigen Einzelfragen bei Origenes ein beträchtlicher Unterschied, ob man sich auf griechisch erhaltene Texte stützen kann oder nur eine Übersetzung, die womöglich kirchendogmatisch gereinigt ist, heranzuziehen vermag, so muß schon von der Problematik der Sache selbst her eine Untersuchung über das Kirchenverständnis des Origenes mit der Textwertung besonders behutsam vorgehen. Vogt gibt jedoch nur gelegentlich einen Hinweis auf Rufinus, unterläßt es aber, nicht nur die griechisch überlieferten Texte von der lateinischen Überlieferung zu trennen, um zu sehen, ob hier die Übersetzung nicht eine Umdeutung mit sich brachte, sondern unterscheidet z. B. auch nicht die Homilien von den Kommentaren. Dadurch entsteht eine breite, unkritische Darstellung, die infolge des Mangels an Auseinandersetzung mit der modernen Forschung – man vergleiche nur den Index der Namen von W. Gessels Habilitationsschrift „Die Theologie des Gebetes“ (Schöningh, München, Paderborn, Wien 1975) mit der dürftigen Liste von Vogt – das selbstgesetzte Ziel, das Kirchenverständnis des Origenes zu erhellen, nur zu geringem Teil erreichen konnte.

Kulmbach

Edgar Früchtel

Heiko Jürgens: *Pompa Diaboli*. Die lateinischen Kirchenväter und das antike Theater (= Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, Heft 46). Stuttgart (Kohlhammer) 1972. II, 336 S., DM 48.–.

„Während die zahlreichen Stellen, an denen die christlichen Autoren auf die entsetzliche Wirkung des Theaters hinweisen, stark polemisch gefärbt sind und deshalb mehr über das Urteil der Christen als über die tatsächlichen Verhältnisse aussagen, verdienen die wenigen Äußerungen, in denen der Bühne auch eine bildende Funktion zugeschrieben wird, um so größere Beachtung“ (S. 246, Sperrungen von mir). Dieser Satz, an unprogrammatischer Stelle und eher nebenbei gesagt, drückt recht genau den Unterschied zwischen zwei Untersuchungen aus, die im Jahr 1972 zum Thema „Kirchenväter und antikes Schauspiel“ erschienen: Parallel zu J. schrieb W. Weismann über „Kirche und Schauspiele. Die Schauspiele im Urteil der lateinischen Kirchenväter unter besonderer Berücksichtigung von Augustin“ (Cassiciacum 27; Würzburg 1972, 243 S.). Man könnte bedauern, daß hier (wieder einmal) dasselbe Problem gleichzeitig von zwei Wissenschaftlern mit unendlicher Mühe erforscht wurde; aber bei näherem Hinsehen handelt es sich nicht um „Doppelbearbeitung“ eines Themas. Die Berührungspunkte zwischen beiden Publikationen sind überraschend gering, da Ausgangspunkt und Ziel, Methode und äußere Anlage der beiden Werke ganz verschieden sind. So geht es – wie das Zitat oben andeuten soll – in der theologischen Dissertation von Weismann um die Einstellung der Kirchenväter zu den antiken Schauspielen (im weitesten Sinn: vom

² Dabei unterlaufen dem Autor gelegentlich Stilblüten: z. B. „Oberkörper Gottes“ (p. 321). Oft lassen Wendungen wie „dürfte sein“, „man gewinnt den Eindruck“ u. ä. auf eine nicht nur im Sprachlichen gründende Unsicherheit des Autors schließen.

³ So wird z. B. außer auf die Bibliographie nur auf ein Werk und auf einen kurzen Artikel des bedeutenden Origenesforschers Crouzel Bezug genommen, eine Auseinandersetzung mit Daniélou fehlt ganz. Obgleich im Zentrum des letzten Abschnittes die Freiheit steht, geht der Autor nicht auf die Arbeiten von Drewery, Holz, Jackson, Schelkle usw. ein.

eigentlichen Theater über die Kämpfe im Amphitheater bis zu Circusspielen und Agonen), wobei das im Titel genannte „Urteil“ im Ergebnis – grob gesprochen – „Verurteilung“ auf Grund theologischer, insonderheit moralischer Kritik bedeutet; in der philologischen Dissertation von J. wird dagegen Antwort auf die Frage gesucht „Was wußten die lateinischen Kirchenväter vom antiken Theater?“ (im engeren Sinn: Tragödie und Komödie und ihre spätrepublikanischen, kaiserzeitlichen Spielarten), wobei die unausgesetzte Polemik der Kirchenväter als Faktum zwar vermerkt wird, aber neben der Feststellung der „tatsächlichen Verhältnisse“ nur eine geringe Rolle spielt. Gewiß schöpfen beide, Weismann und J., mit Erfolg weitgehend aus denselben Quellen, aber die Blickrichtung ist verschieden, und J. geht in der Suche nach Beweismaterial ein gutes Stück weiter, indem er über Salvianus (zeitlich letzter Autor in Weismanns Untersuchung) hinaus bis an die Grenzen des Mittelalters, in den überaus reichhaltigen Anmerkungen oft noch weiter vorstößt. Aus der unterschiedlichen Zielsetzung beider Werke ergibt sich ein für den Leser durchaus bedeutsames Charakteristikum: Weismann kann auf weite Strecken ein abwechslungsreiches Bild der antiken Welt der Schauspiele geben, auch gelegentlich modernen Aspekten und eigenem Empfinden Raum geben; J. muß durch ein Dickicht an Belegen steigen und sieht sich zu antiquarischer Trockenheit genötigt angesichts eines Stoffs, der auf Schritt und Tritt zu farbiger Darstellung reizt. So stehen zwei sehr verschiedene Bücher, die sich in vieler Hinsicht ergänzen, nebeneinander, und die Autoren haben bereits ihr Urteil über das Werk des jeweils anderen gesprochen: Weismann über J. in *Jahrb. f. Antike u. Christentum* 15 (1972) 196–199, J. über Weismann in *Theol. Literaturzeitung* 99 (1974) 59 f. Zur Information über Weismanns Buch kann noch auf folgende Besprechungen verwiesen werden: H. Hagendahl, in: *Jahrb. f. Antike u. Christentum* 15 (1972) 199–201; Chr. Gnllka, in: *Theol. Revue* 70 (1974) 386–391 (vgl. demnächst meine Besprechung in *Mittellatein. Jahrbuch* 12, 1977).

J. beginnt seine Untersuchung – eine von E. Zinn angeregte Dissertation, die aus einer Tübinger Preisaufgabe des Jahres 1966 hervorging – mit einem (für eilige Leser gedachten?) Resümee (S. XI–XVIII), das Gedanken der Einleitung (S. 1–4) und der historischen Zusammenfassungen (bes. S. 247–250) vorwegnimmt, und einem umfangreichen Literaturverzeichnis (interessant zu beobachten, daß auch die Literaturverzeichnisse von J. und Weismann sich eher ergänzen als decken). In Teil I, dem umfangreichsten Kapitel der Arbeit (S. 5–146) wird umsichtig „Die Bekannntschaft [der lateinischen Kirchenväter] mit den dramatischen Dichtern“ (den griechischen S. 5–34, den römischen S. 35–146) ausgelotet; Teil II (S. 147–172) behandelt „Die Kenntnis der Geschichte des Theaters“ bei den Kirchenvätern, Teil III (S. 173–250) „Die Kenntnis des zeitgenössischen Theaters“. Es folgen vorzüglich gearbeitete Indizes: 1. ein nach nichtchristlichen (S. 251–269) und christlichen (S. 269–308) unterteiltes Stellenregister antiker und mittelalterlicher Autoren (in ihm sind „Stellen, an denen text- oder quellenkritische Probleme berührt werden“, besonders markiert); 2. ein sehr wertvolles Namens- und Sachregister (S. 309–324; Hauptstellen durch Unterstreichung hervorgehoben) und 3. ein Register moderner Autoren (S. 324–334; hier sind „Stellen, an denen Textausgaben [usw.] ergänzt oder berichtigt werden“, besonders gekennzeichnet). Die Indizes, welche mit dem Literaturverzeichnis zusammen ein knappes Drittel des Ganzen ausmachen, die Tatsache, daß Detailuntersuchungen und ihre Ergebnisse in ca. 1350 z. T. sehr umfangreichen Anmerkungen und in Listen aufgehoben sind, und schließlich die auf jeden Schmuck verzichtende Darstellung charakterisieren das Buch als „Handbuch“ – durchaus mit dem überaus lehrreichen und nützlichen, aber nicht begeisternden Anstrich, den Handbücher oft haben. Der Autor hat sich der spröden Materie in mühevoller Liebe angenommen; hoch zu schätzen auch die Mühe, die das Herstellen der Druckvorlage gekostet hat; das Buch hat den billigen Druck in konventioneller Schreibmaschinentype nicht verdient.

In der knapp gehaltenen Einleitung (S. 1–4, vgl. Resümee S. XI) stellt J. sein Ziel und seine Methode vor. Sieht man die J.sche Abhandlung noch einmal in Par-

allele zu Weismanns Buch, so liefert J. die – von ihm zu Recht für nötig erachtete – Vorarbeit für eine Beantwortung der Frage: „Was . . . bewog die christlichen Seelsorger und Theologen dazu, das antike Schauspielwesen so völlig zu verdammen?“ (S. 2). Diese Grundlegung ist bei Weismann (für Tragödie und Komödie speziell S. 33–54) kurz ausgefallen. Darüber hinaus mißt J. seiner Untersuchung „als Beitrag zur Erforschung der Wirkungsgeschichte der griechischen und römischen Dramatiker und des Fortlebens des Theaterwesens in der Spätantike . . . – vor allem unter philologischen und kulturgeschichtlichen Gesichtspunkten – auch einen selbständigen Wert“ bei (S. 2). Obgleich also die theologische Problematik nicht im Vordergrund steht, darf die Untersuchung großes Interesse seitens der patristischen Theologie beanspruchen; sie zeigt, wie stark die Kirchenväter der kulturellen Tradition der heidnischen Antike verbunden sind, und dient der Interpretation der herangezogenen Kirchenväterliteratur (S. 3 Anm. 2); sie steht im Gefolge der Arbeiten H. Hagendahls, dessen methodischem Vorbild sich J. (Vorwort) verpflichtet sieht. J. will „die zahlreichen weitverstreuten Stellen, an denen die lateinischen Kirchenväter antike Dramatiker erwähnen oder zitieren oder an denen sie Nachrichten über die Geschichte des Theaters und das Theater ihrer Zeit überliefern, für die philologische und kulturgeschichtliche Forschung erstmals möglichst vollständig“ erschließen (S. 3). Das Material wird systematisch angeordnet, historische Entwicklungen werden jeweils in „Zusammenfassungen“ (vgl. besonders S. 32–34.54–56.86–88.142–145.170–172.247–250) aufgezeigt. Den Begriff „Kirchenväter“ verwendet J. im weitesten Sinn: „alle literarisch tätigen Christen der ersten siebeneinhalb Jahrhunderte“ (S. 3 Anm. 1). Diese behelfsmäßige Definition deckt freilich nicht ganz die Breite der erfaßten Quellen. So hat man unter „Kirchenvätern“ auch die Autoren zu verstehen, die zwar Christen geworden, aber doch nur oberflächlich vom christlichen Glauben berührt waren (an entscheidenden Stellen verweist J. auf die tiefe Verwurzelung solcher Autoren im heidnischen Denken); ja sogar die Texte des Codex Theodosianus, die J. gründlich auswertet, sind unter den Begriff zu subsumieren.

Im 1. Teil der Untersuchung (S. 5–146) geht J. mit großer Sorgfalt der Bekanntschaft der Kirchenväter mit den dramatischen Dichtern und ihren Werken nach, wobei er – abgestuft – „Erwähnung des Autors, Zitate aus seinen Schriften, Anklänge an den Wortlaut seiner Schriften und inhaltliche Übereinstimmungen“ (S. 5) unterscheidet. Für die griechischen Dramatiker ist – wie zu erwarten: wirklich Neues kann J. hier nicht verzeichnen – das Ergebnis mager: In der Tragödie geringe und keineswegs direkte Kenntnis von Werken des Aischylos und Sophokles, Kenntnis gewisser Inhalte euripideischer Stücke, direkte Kenntnis einer Euripides-Tragödie (der Andromache) allenfalls bei Boethius; in der Komödie vereinzelte Kenntnis der Namen von Dichtern der Alten Komödie sowie (bei Hieronymus und Augustinus) vom Brauch des *ὀνομαστί ποιῶν* (aus Cicero bzw. Schultradition), über die Euripides-Kenntnis hinausgehende Vertrautheit mit Menander z. T. aus eigener Lektüre. Von wirklicher „Bekanntschaft“ kann also nicht gesprochen werden. Kein Wunder, daß als erster lateinisch schreibender Christ Ausonius mit Sicherheit griechische Dramen gelesen hat, ein Dichter, „der noch tief in der Tradition der heidnischen Antike verhaftet ist“ (S. 33); ihm entsprechend Apollinaris Sidonius, Boethius, Fulgentius (vgl. S. 34). Eher noch schwieriger gestalten sich die Nachforschungen im Bereich der römischen dramatischen Literatur; denn auf festem Boden steht man nur bei Seneca für die Tragödie, bei Plautus und Terenz für die Komödie, während „der Einfluß der Dramatiker, die heute nur durch Testimonien bekannt sind, nicht leicht zu bestimmen“ ist (S. 35). Bei letzteren befließt sich J. besonderer Vorsicht. Die Überprüfung der Zitate führt zu dem an sich bekannten Ergebnis, „daß diejenigen der lateinischen Dramatiker, deren Werke heute nur fragmentarisch erhalten sind, auch den christlichen Schriftstellern des Altertums wenig bekannt sind“. Auch dies ist ganz normal; denn die altlateinischen Dramatiker spielten im üblichen Schulbetrieb keine Rolle: hier wie an anderen Stellen wäre es angezeigt gewesen, auf die anders gelagerten Verhältnisse im nichtchristlichen

Literaturbetrieb hinzuweisen, etwa auf die Tätigkeit der „heidnischen“ Grammatiker; immerhin hat J. aber – eindringlicher als bisher geschehen – die Vermittlerrolle Ciceros im Bereich der altlateinischen Dramatiker herausgestellt. Trotz sorgfältigster Nachforschungen kam aus den Stücken dieser Dichter kein neues Fragment zutage. Im Bereich der Tragödie kann J. zeigen, daß Cyprian zumindest noch einen längeren Abschnitt der ennianischen Eumeniden gekannt hat: „Eine originale Kenntnis einer altrömischen Tragödie bei einem Kirchenvater wäre damit zum ersten Mal wenigstens in den Bereich des Möglichen gerückt“ (S. 41 f.); Pacuvius-Kennntnis Augustins ist wahrscheinlich. Ein ganz anderes Bild ergibt sich natürlich für Seneca: Hier kann J. erstmalig komplette Zitatenslisten für einzelne Tragödien vorlegen; sie zeigen, daß Senecas Dramen den Kirchenvätern bis zum Ende des 4. Jh. anscheinend nicht, von da an aber gut bekannt sind. Daß bei Hieronymus (Troades: S. 58 mit Anm. 5; die verzeichnete Parallelität von Sen. Troad. 510–512 und Hier. vit. Malch. 9 ist nicht, wie S. 59 Anm. 1 vermuten lassen könnte, erstmalig durch H. Hagendahl, *Latin Fathers* 118, sondern bereits durch R. Peiper-G. Richter in ihrer Ausgabe der Seneca-Tragödien [Leipzig 1902], Praef. p. XXVsq., Testimonium 6, notiert worden) und Ennodius (Medea: S. 60.64) Seneca-Kenntnis aus eigener Lektüre vorliege, behauptet J. wohl zu sicher. Augustin und – mehr noch als er – die christlichen Dichter (Ausonius, Prudentius, Apollinaris Sidonius, Dracontius) haben Seneca-Dramen gelesen, in eigenen Werken imitiert und direkt aufgegriffen. Auch für den Bereich der Komödie stellt J. alle erreichbaren Nachrichten zusammen. Das Bild bei den nur durch Testimonien bekannten römischen Komikern ist reicher und differenzierter als bei den Tragikern; vor allem spielen die verschiedenen Ausprägungen der Komödie (Palliata, Togata, Atellane, Mimus) eine recht unterschiedliche Rolle bei den Kirchenvätern. Für die meisten Kenntnisse sind Zwischenquellen nachweisbar, eigene Lektüre aber häufiger zu belegen als bei den Tragikern (besonders Tertullian, Arnobius, Augustin, Ausonius, Hieronymus). Für Plautus und Terenz stellt J. wieder ausführliche Zitatenslisten zusammen. Fazit für diesen Teil der Untersuchung: Gründliche Bestandsaufnahme und Aufbereitung des Bekannten. J. formuliert sehr zurückhaltend S. 146: „Im ganzen wird man . . . sagen können, daß den christlichen Autoren eine gewisse Vorstellung von den Werken der klassischen Tragiker und Komiker nicht fehlt“ (Sperrungen von mir). Man müsse daher bei den Urteilen der Kirchenväter „über das antike Theater auch die klassischen dramatischen Dichter im Auge haben“.

Im zweiten – kürzesten – Teil der Untersuchung (S. 147–172) stellt J. die Nachrichten über die Geschichte des antiken Theaters zusammen, die den Kirchenvätertexten zu entnehmen sind. Sehr ergiebig – zumal bei den Begriffsuntersuchungen (tragoedia, comoedia usw.) – ist der Abschnitt nicht; die Quellen geben nicht viel her. J. zusammenfassend S. 171: „Nur zwei Probleme – das Ansehen des Theaters bei den Vorfahren“ (besonders bei den Griechen) „und seine ursprüngliche Beziehung zum Kult – werden ausführlicher behandelt.“ Die Gründe dafür liegen auf der Hand: Wenn die Kirchenväter auf das Theaterwesen zu sprechen kommen, verfolgen sie meistens theologische, seelsorgerliche Ziele (was dann – dazu besonders Weismann – zur scharfen Verurteilung des Theaterwesens führt); Geschichte des Theaters ist für sie wesentlich weniger interessant als „die Verhältnisse der Gegenwart“ (S. 172). Damit leitet J. über zum 3. Teil der Untersuchung über „Die Kenntnis des zeitgenössischen Theaters“.

Außerungen zum zeitgenössischen Theaterwesen finden sich reichlich bei den lateinischen Kirchenvätern von Tertullian bis zur Wende vom 5. zum 6. Jh. – meist aus eigener Anschauung oder nach Berichten von Zeitgenossen, danach seltener und z. T. in Übernahme schriftlicher Zeugnisse. Viele „Kirchenväter“ haben demnach zumindest vor oder in der ersten Zeit nach ihrem Übertritt zum Christentum, bisweilen trotz genereller Verurteilung sicher auch noch später durch Theaterbesuch Kenntnisse vom Theater ihrer Zeit erworben. Das Theater wird in Verbindung mit dem gesamten übrigen Schauspielwesen gesehen; die Nachrichten zeigen deutlich Schwerpunkte des Interesses, die vorwiegend durch die negative Ein-

stellung und damit die Suche nach gewichtigen Argumenten gegen die Schauspiele bedingt sind. So bezieht sich ein großer Teil der Nachrichten auf die Verbindung zwischen Theater und Götterkult (S. 175–183; S. 179 scheint mir die Stelle Aug. civ. 2, 26 nicht hinreichend beweiskräftig für die Annahme einer engen Verbindung oder sogar Identität von Caelestisfest und Floralia; ungenau die Angabe über den sog. Filocalus-Kalender S. 182, dessen uns bekannte Ausgabe des J. 354 zwar von einem Christen redigiert, in einzelnen Teilen aber rein „heidnisch“ ist, besonders das hier interessierende Festkalendarium). Gut informiert zeigen sich die Kirchenväter auch über die Leitung und Finanzierung der Schauspiele (S. 183–191) sowie über Zusammensetzung und Verhalten des Publikums (S. 191–198). Diese Bereiche (Kult, Geld, Publikum) sind von J. sachlich abgehandelt, bei Weismann (bes. S. 72 ff.) findet man dazu die Verwendung der Kenntnisse in der Polemik. Sehr knapp bei J. der Abschnitt über Theateranlagen (S. 199–204): hier müßte eigentlich die Auswertung archäologischer Zeugnisse (auch aus den römischen Provinzen des Nordens) und vorhandener Literatur über Römerstädte noch weitere Erkenntnisse liefern. Nach Zusammenstellung der Nachrichten über die Schauspieler und die Aufführungen bespricht J. in einem sehr interessanten Schlußabschnitt (S. 221–245) „Die einzelnen Gattungen der dramatischen Aufführungen“. Ungeklärt bleibt, was man unter dem von Augustin verfaßten und im Rahmen eines karthagischen Agons preisgekrönten ‚theatricum carmen‘ (conf. 3, 5; vgl. 1, 1; 2, 3) zu verstehen hat. Während Weismann in diesem ‚carmen‘ „eher die Textvorlage für einen tragischen Sänger oder einen Pantomimen“ sehen möchte (vgl. zuletzt Jahrb. f. Antike u. Christent. 15, 1972, 198), versteht J. darunter wohl eine richtige Tragödie (vgl. z. B. „Augustins eigene dramatische Dichtung“ S. 45, „Augustin, der in seinen jungen Jahren wohl noch Tragödien im Theater gesehen und selbst ein solches Drama verfaßt hat“ S. 55, „Drama, das zur Aufführung gelangte“ S. 174, „Augustins Drama“ S. 222 Anm. 1). Vielleicht ist hier die zurückhaltendere Beurteilung Weismanns richtiger; im übrigen ist jedoch gegen Weismann wohl der optimistischere Auffassung zuzustimmen, die J. (S. 222–228) über die Häufigkeit von Tragödienaufführungen in nachkonstantinischer Zeit vertritt.

J. hat ein auf das unbedingt Notwendige begrenztes, vor allem durch die Fülle der Dokumentation wertvolles und durch die Exaktheit der Darstellung beeindruckendes „Handbuch“ zu einem Teilbereich der antiken Theatergeschichte geschrieben. Seine Untersuchung, welche beste Vertrautheit mit der befragten christlichen Literatur bezeugt, stellt einen höchst willkommenen Beitrag auch zum Zusammenwirken von Klassischer Philologie und patristischer Theologie dar, freilich mit deutlichem Schwerpunkt in der kulturgeschichtlichen, speziell literaturgeschichtlichen Auswertung patristischer Literatur. Bleibt zum Schluß die Frage, warum J. den klingenden, aber sachlich nicht ganz gerechtfertigten Titel „Pompa Diaboli“ gewählt hat; denn eben dieser Titel suggeriert eher eine Behandlung des Themas „Theater“ unter Weismanns Fragestellung, wofür J. aber eigentlich erst den Grund legen will.

Köln

Gerhard Binder

Hermann Goltz: *Hiera Mesiteia*. Zur Theorie der hierarchischen Sozietät im Corpus areopagiticum (= Oikonomia, Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie 4). Erlangen (Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens) 1974. 357 S., kart.

Fast gleichzeitig, jedoch voneinander unabhängig sind zwei Arbeiten zur hierarchischen Gesellschaftstheorie des Areopagiten erschienen: Während Stephan Otto, *Ordinarius für Philosophie und Geistesgeschichte des Humanismus in München*, darin die Reaktion auf die platonische Esoterik des Evagrius Pontikos erkennen will,¹ betrachtet die vorliegende Dissertation (Lehrstuhl für Geschichte und

¹ Der hierarchische Platonismus des Ps-Dionysios Areopagites, in: ders., *Die Antike im Umbruch. Polit. Denken zw. hellenist. Tradition u. christl. Offenbarung*, München 1974, 83–107. Vgl. meine Rez. in: *Byz. Zeitschr.* 68 (1975), 101 f.

Theologie des christlichen Ostens) das immer noch der Identifikation seines Autors harrende Corpus als in sich geschlossenes System, das freilich den unerschwerlichen Bedürfnissen seiner Zeit genauestens entgegenkommt. Beiden Arbeiten liegt die gemeinsame Auffassung zugrunde, daß die bisherige Forschung nicht nur einen entscheidenden, sondern zugleich auch aktuellen Aspekt dieser Schriften übersehen hat.

Nachdem Vf. seinen methodischen Ansatz (im Anschluß an Max Webers „Soziologie der Herrschaft“) gegenüber früheren, seiner Meinung nach ungenügenden Fragestellungen (Roques, Völker, Vanneste, Ivanka) begründet und abgehoben hat (5–36), entwickelt er seine eigene Deutung in drei Kapiteln: Exemplarische Gesellschaftstheorie der areopagitischen Hierarchie: Der Hierarchientwurf als Idealtyp rational-legaler Hierokratie (37–87); Spezielle Gesellschaftstheorie der areopagitischen Hierarchie: Der Hierarchientwurf als ideologisches System des monarchischen Episkopats (88–146), Theologische Konsequenzen der hierarchischen Ästhetik (147–199). Die Titel umschreiben zutreffend den Inhalt des Buches, das sich im wesentlichen als Nachzeichnung eines unverrückbaren, zwischen Gott und Welt aufgerichteten Hierarchiekonzepts darbietet.

Zwar macht Vf. schon in der Einleitung (7 f.) darauf aufmerksam, daß seine Terminologie bewußt den Rahmen des in der patristischen Literatur Üblichen verläßt, doch rechtfertigt diese Absicht m. E. nicht den oft manirierten Gebrauch von Fremdwörtern.² Ebenfalls angekündigt wird die notwendige „korrigierende Rückkopplung von der Sache zum begrifflichen Element“ (9). Der einzige vage Anknüpfungspunkt für zeitgeschichtliche Herrschaftsstrukturen im areopagitischen Werk selbst liegt jedoch in Ep. VIII ad Demophilum (136–141: Spuren des realen Konflikts zwischen Klerus und Mönchtum in ep. VIII ad Demophilum). Dieses weder prosopographisch noch chronologisch zu fixierende Detail reicht aber bei weitem nicht aus, ein Pauschalurteil wie das folgende zu legitimieren: „Das CD entsprach damals (sc. nach dem Konzil von Chalkedon-Rez.) dem wichtigen Bedürfnis, die Herrschaftsansprüche des Klerus ideologisch zu begründen.“ (125, vgl. 114–126). Denn allein die überzeugende historische Einbettung könnte diese mit soziologischem Vokabular eruierte Theorie aus dem Status einer Hypothese in den Rang einer hierarchischen Ästhetik mit theologischen Konsequenzen erheben. Möglicherweise ist Vf. in seiner Konzeption derselben Tendenz erlegen, die ein Werk der von ihm – in diesem Fall unkritisch – zitierten Sekundärliteratur kennzeichnet.³

Bedauerlicherweise ist die photomechanische Wiedergabe des Manuskripts nicht immer gut leserlich; im Rezensionsexemplar fehlen zudem die Seiten 13 und 14.

Zusammenfassend wird man das Anliegen des Vf. unter seinem theoretischen Gesichtspunkt zu würdigen wissen; eine definitive Aburteilung der areopagitischen Theologie, gerade im Hinblick auf das Verhältnis von Hierarchie und Mönchtum, wie sie Vf. in seinem Résumé (200–204) vornimmt, muß jedoch angesichts der ungeklärten Autorschaft und des damit weder vom Vf. bestimmten noch bestimmbareren Hintergrundes als unzulässig gelten.

Frankfurt

G. Podskalsky

² Bsp. 47: systemkorrekt (gemeint: systemkonform?); 75: akribisch; 94: Jesajas rencontre (sic!) mit einem Engel; 111: epistemische Fähigkeit vice versa usw.

³ Zu D. Savramis, Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums (vgl. Anm. 439–441) wären unbedingt die seinerzeit durchweg kritischen Rezensionen zu nennen gewesen (vgl. Bibliographie (III. Abt.) der Byz. Ztschr. 1963 ff.).

Mittelalter

Horst Fuhrmann: Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit (= Schriften der MGH, t. XXIV/1-3). Stuttgart (Hirsemann) 1972, 1973, 1974. 3 Bände, LXX, 1127 S. m. 4 Tafeln, geb., DM 318.-.

Das vorliegende, von der Forschung lebhaft begrüßte¹ dreibändige Werk ist das Ergebnis zwanzigjähriger Forschungsarbeit auf dem Gebiet des mittelalterlichen kanonischen Rechts, insbesondere einer intensiven Beschäftigung mit der Überlieferungsgeschichte der pseudoisidorischen Fälschungen. Zahlreiche der hier in einen größeren Zusammenhang gestellten Einzelprobleme hat der Vf. in den letzten Jahren ausführlich behandelt. In teilweise erweiterter und modifizierter Form und mit besonderem Blick auf das hier gestellte Thema kommen sie nun dem Gesamtwerk zugute.²

In der Einleitung gibt Vf. einen Überblick über die Lage der Forschung, wobei er sich naturgemäß vornehmlich auf diejenigen Arbeiten beschränkt, die sich in irgendeiner Form mit der Rezeptionsgeschichte der Fälschungen beschäftigen. Er geht aus von Ignaz von Döllinger († 1890) und dessen in Ablehnung gegen das 1870 verkündete Infallibilitätsdogma geäußertem Satz, es sei „nun einmal nicht zu läugnen, daß für jeden Kenner der Geschichte mit Pseudo-Isidor auch der ganze historische Boden des Papalsystems (verschwinde)“ (S. 2). Vf. kann zeigen, daß die bis in das 19. Jahrhundert hinein über den Einfluß Pseudoisidors geäußerten Thesen „vorwiegend konfessionell gefärbte Pauschalurteile“ waren (S. 7), die schon unmittelbar nach der ersten Fälschungstheorie auftauchten, bisweilen gekoppelt mit der Hypothese eines durch Pseudoisidor neu geschaffenen Kirchenrechts. Bei aktuellen Anlässen flammte die Frage nach der Wirksamkeit Pseudoisidors immer wieder auf: die Verkündung des Infallibilitätsdogmas und die Kontroverse zwischen H. Küng und K. Rahner in unseren Tagen sind dafür nur zwei Beispiele unter vielen. Eine solidere Basis für weitere wissenschaftliche Forschungen waren dagegen die bekannten Arbeiten von Emil Seckel und Paul Fournier,³ deren Ergebnisse auch heute noch

¹ Vgl. etwa die Anzeigen von Charles Munier, in: RDC 24 (1974) S. 279-82 und Roger E. Reynolds, in: Speculum 50 (1975) S. 116-19.

² Vgl. die im Literaturverzeichnis von Bd. 1 genannten Arbeiten. Darüber hinaus vgl., um nur einige zu nennen: Die Fälschungen im Mittelalter. Überlegungen zum mittelalterlichen Wahrheitsbegriff (mit Korreferaten von Karl Bosl, Hans Patze und August Nitschke), in: HZ. 197 (1963) S. 529-601; Pseudoisidor im Kloster Cluny, in: Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law, hg. v. Stephan Kuttner und J. Joseph Ryan (= Monumenta Iuris Canonici, Series C: Subsidia, vol. 1) Città del Vaticano 1965, S. 17-22; Art. „False Decretals (Pseudo-Isidorian Forgeries)“, in: New Catholic Encyclopedia 5 (1967) S. 820-24; Pseudoisidor in Rom vom Ende der Karolingerzeit bis zum Reformpapsttum, in: ZKG 78 (1967) S. 21-66; Päpstlicher Primat und pseudoisidorische Dekretalen, in: QFIAB. 49 (1969) S. 313-39; Zur Überlieferung des Pittacoli Bischof Hinkmars von Laon (869), in: DA. 27 (1971) S. 517-24. Das Reformpapsttum und die Rechtswissenschaft, in: Investiturstreit und Reichsverfassung, hg. v. Josef Fleckenstein (= Vorträge und Forschungen, Bd. XVIII) Sigmaringen 1973, S. 175-203.

³ Emil Seckel, Art. „Pseudoisidor“, in: Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, hg. v. Albert Hauck, Bd. 16, Leipzig 1905, S. 265-307. Paul Fournier, La question des „Fausses Décrétales“, in: Nouv. RHDFF. 11 (1887) S. 70-104, 12 (1888) S. 103-109; Ders., Une forme particulière des „Fausses Décrétales“ d'après un manuscrit de la Grande Chartreuse, in: BECh. 49 (1888) S. 325-49; Ders., L'origine des „Fausses Décrétales“, in: Compte rendu du Congrès scientifique international des catholiques, Paris 1888, S. 403-19; Ders., Etudes sur les „Fausses Décrétales“, in: RHE 7 (1906) S. 33-51, 301-16, 543-64, 761-84, 8 (1907)

wertvoll sind; doch hat bisher noch niemand eine Gesamtedition der Fälschen Dekretalen vorgelegt, die modernen wissenschaftlichen Ansprüchen zu genügen vermöchte (zur Kritik an der Edition von Hinschius vgl. S. 174). Das Programm seiner Untersuchung erläuternd betont Vf. (S. 59–60), daß er sich wegen der „Buntheit der Materie“ keinen systematischen Überblick über die Rezeptionsgeschichte zum Ziel gesetzt habe, sondern sich bewußt auf einige Schwerpunkte konzentrieren wollte, nämlich – nach Klärung der Voraussetzungen, unter denen die Fälschungen entstanden sind – auf die Untersuchung der ersten Rezeption im Westfrankenreich und den angrenzenden Gebieten, auf die Rezeption in Rom in der Zeit nach dem ersten Auftauchen der Fälschungen bis zur gregorianischen Reform und auf den Anteil Pseudoisidors in den kirchenrechtlichen Sammlungen bis zum Dekret Gratians. Die Behandlung der Rolle Pseudoisidors in Politik und Literatur des Investiturstreits, eine zweifellos notwendige Ergänzung des hier Vorgelegten, behält sich Vf. für einen späteren Band vor.

Die Entstehung der pseudoisidorischen Fälschungen fällt in eine Zeit umfangreicher Fälschertätigkeit, die sich scheinbar nur schwer mit der Frömmigkeit des Mittelalters in Einklang bringen läßt. Obwohl von Augustinus und den ihm folgenden Theologen „ein beinahe unbarmherziger Begriff der Wahrheit gelehrt worden ist“ (S. 136), treten vornehmlich Geistliche als Fälscher auf. Der Grund hierfür liegt offenbar in dem stark subjektiven Rechtsverständnis jener Zeit. Über die Fälschungen versuchte man, „die eigene Vorstellung von Recht und Ordnung zu fixieren und wirken zu lassen“ (S. 589), man betrachtete sie als „Kompensation der Kritik“ (S. 112 ff.). Das Formaldelikt trat in den Hintergrund: „Recht handelt, wer sich mit der Ordnung in Übereinstimmung weiß.“ (S. 111).⁴ Bewußte und systematische Kritik blieb während des ganzen Mittelalters die Ausnahme. Aus sachlichen Unzulänglichkeiten bei angeblich alten Zeugnissen zog man keine Konsequenzen, da doch offenbar auch diesen Zeugnissen eine „innere Wahrheit“ innewohnte, während Schädlich-Apokryphen nur von den Feinden der rechten Ordnung kommen konnte.

Die Übersicht auf S. 137–94 über den Umfang der Fälschungen schließt sich eng an den Artikel E. Seckels an, dessen Ergebnisse ergänzt werden durch die umfangreichen eigenen Forschungen des Vf. auf diesem Gebiet. Die pseudoisidorischen Dekretalen sind der einflußreichste Teil der um die Mitte des 9. Jahrhunderts im westfränkischen Reich auftauchenden pseudoisidorischen Fälschungen. Der Name, von David Blondel († 1655) verbreitet und von B. Simson auf die ganze Gruppe der Fälschungen ausgedehnt, leitet sich ab von dem fiktiven Autor der falschen Dekretalen, der sich als Isidorus Mercator vorstellt, und den das Mittelalter häufig mit Isidor von Sevilla identifizierte. Gewöhnlich werden dem Komplex der Fälschungen folgende Werke zugerechnet: 1) die „*Collectio Hispana Gallica Augustodunensis*“, eine von Pseudoisidor redigierte Sonderform der in Westfranken verbreiteten spanischen Sammlung; 2) die „*Capitula Angilramni*“: kurze, sentenzartige Rechtssätze, die sich vornehmlich mit dem Prozeßwesen beschäftigen und oft zusammen mit der Langform der pseudoisidorischen Dekretalen (A 1) überliefert sind; 3) die als Fortsetzung der Sammlung des Abtes Ansegis von Fontanelle konzipierte Kapitulariensammlung des Benedictus Levita und schließlich 4) die Dekretalensammlung des Isidorus Mercator. Mit diesen Teilen dürften aber noch nicht alle Zeugnisse der Tätigkeit Pseudoisidors erfaßt sein. Die pseudoisidorischen Dekretalen waren von allen Kanonessammlungen der historischen Ordnung am weitesten ver-

S. 19–65; seine Ergebnisse sind zusammengefaßt in Paul Fournier – Gabriel Le Bras, *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien*, t. 1, Paris 1931 (NDR. Aalen 1972) S. 127–233.

⁴ Vgl. künftig in Ergänzung der Gießener phil. Diss. von Charlotte Schroth-Köhler, *Die Fälscherwerkstatt von San Pietro in Ciel d'Oro zu Pavia*, 1973 (erscheint in den Historischen Studien, hg. v. Peter Acht, voraussichtlich 1976) Carlrichard Brühl, *Der ehrbare Fälscher*, in: Scritti in onore di Giulio Battelli (seit 1974 im Druck).

breitet. Schon Hinschius nannte in seiner Edition 65 Hss., zu denen die spätere Forschung noch mindestens weitere 50 hinzufügen konnte, nicht eingerechnet die zahlreichen Exzerpthandschriften. Die vom Vf. auf S. 168 Anm. 61 angekündigte Arbeit von Schafer Williams ist inzwischen erschienen und bietet die wohl zur Zeit beste Übersicht über die pseudoisidorische Überlieferung.⁵ Was den Inhalt der Falschen Dekretalen anbelangt, so wird man als Faustregel sagen können, „daß dem äußeren Bilde nach das pseudoisidorische Dekretalenwerk eine um falsche Papstbriefe vermehrte Hispana (ist)“ (S. 171), eingekleidet in Teile der Dionysio-Hadriana. Fälschungsanteil und Übernahmen werden vom Vf. in einem eigenen Abschnitt sorgsam behandelt (S. 181–91). Die bisher einzige vollständige Edition eines Pseudoisidorkodex ist die unzulängliche Ausgabe von Jakob Merlin im Rahmen seiner Konzilienedition (1524) geblieben, deren erweiterte 2. Auflage im Nachdruck bei Migne PL. 130 vorliegt. Die Edition von Hinschius druckt den Konzilsteil nach der Hispana-Editon von F. A. Gonzalez (1808/21).

Die pseudoisidorischen Fälschungen lassen sich teilweise als Reaktion auf die mißliche Lage der Kirche unter Ludwig dem Frommen und dessen Nachfolgern erklären. Sie sind Teil einer sich „vor dem Hintergrund kirchlicher und rechtlicher Wirrnis“ vollziehenden „kanonistische(n) Besinnung“ (S. 144), die der Rechts tradition der Alten Kirche zu neuem Leben verhelfen wollte. Doch nicht nur das: die pseudoisidorischen Fälschungen behandeln ausführlich verschiedene kirchliche Lebensbereiche, etwa Fragen der Liturgie, der Sakramentenlehre, des Eherechts usw. Gemessen am Aufwand, wird man zu den Hauptzielen zählen dürfen: den Schutz der Suffraganbischöfe gegenüber Metropolit, Provinzialsynoden und weltlicher Macht sowie die Erschwerung des Anklage- und Prozeßverfahrens und die Beschneidung der Funktionen der Chorbischöfe. „Päpstliche Rechte werden insoweit betont, als sie den Suffraganbischöfen nützen“ (S. 147). Die Fälschertätigkeit bestand in „eine(r) enorme(n) Kompilationsarbeit“, wobei „die Zahl der mosaikartig eingeführten Exzerpte . . . über zehntausend betragen (haben dürfte)“ (S. 595, 178). Die in der älteren Forschung ausgiebig diskutierten und zum Teil mit recht originellen Lösungsvorschlägen bedachten Fragen nach „Heimat und Person des Fälschers“ streift Vf. seinem Thema entsprechend nur kurz (S. 191–94). Nach heute wohl allgemein angenommener Meinung hat man Ort und Verfasser im Umkreis der Gegner Erzbischof Hinkmars von Reims und der Anhänger Ebos von Reims († 851) zu suchen. Besondere Beachtung verdient in diesem Zusammenhang der Hinweis des Vf. auf „eine bemerkenswerte Dichte pseudoisidorischer Überlieferungsprovenienz“ im Kloster Corbie (Diöz. Amiens, Kirchenprovinz Reims), zumal B. Bischoff neuerdings auch den Cod. Vat. lat. 1341, die einzige vollständige Überlieferung der „Collectio Hispana Gallica Augustodunensis“, für ein Werk des Scriptoriums von Corbie aus dem Ende des 9. Jahrhunderts hält.⁶ Weitere Argumente liefert Vf. an anderer Stelle (S. 158 f. Anm. 36, 178 Anm. 88, 195 Anm. 1). Die Rezeption der pseudoisidorischen Rechtssätze hat im Gegensatz zu der schnellen handschriftlichen Verbreitung in den fünfziger und sechziger Jahren des 9. Jahrhunderts nur zögernd eingesetzt (S. 195–236, 596–601): im Westfrankenreich einzelne Exzerpte zunächst in den Schriften Hinkmars von Reims – ein Zitat erstmals 857 –, Anspielungen bei Lupus von Ferrières (858) und Rothad von Soissons (862/63); mit Ausnahme des zweifellos auf Pseudoisidor gestützten Primatsanspruchs Thietgauds von Trier bezüglich der Provinz Belgica (wohl 852/53) kaum Wirkung in Lotharingen, über-

⁵ Codices Pseudo-Isidoriani. A Paleographico-Historical Study (= Monumenta Iuris Canonici, Series C: Subsidia, vol. 3) Città del Vaticano 1971. Daß man in dieser Arbeit trotz des erheblichen Fortschritts gegenüber dem Hss.-Katalog von Hinschius nur ein Zwischenergebnis zu sehen hat, zeigen die von Fuhrmann (S. 169–70) „ohne systematische Suche erfaßten Handschriften“: danach sind insgesamt 10 vollständige Pseudoisidor-Hss. nachzutragen, sowie 5 Hss. mit größerem Pseudoisidor-Anteil.

⁶ Mündliche Mitteilung Bischoffs an den Vf. (S. 595 Anm. 40).

haupt kein Widerhall im ostfränkischen Reich. In Italien, mit Ausnahme Roms, finden sich erst ab 869/871 erste sichere Anhaltspunkte; in Spanien lassen sich bislang vor dem Investiturstreit keine zweifelsfreien Einflüsse konstatieren, in England vor der normannischen Eroberung lediglich lokal begrenzte um 1000 (Aelfrik (?), Worcester). Eine Ausnahme bei diesem „tröpfelnde(n) Einsickern“ (S. 725) bildet der Streit zwischen Hinkmar von Reims und seinem Neffen und Suffragan Hinkmar von Laon, auf dessen Hintergründe und Bedeutung für den Zusammenhang der Untersuchung Vf. in gebotener Ausführlichkeit eingeht (S. 219–24, 597–98, 625–756). Hinkmar von Laon versuchte den Gehalt der Falschen Dekretalen für seine Stellung auszuschlachten: sein Kampf zielte ab auf die Eigenständigkeit als Suffragan gegenüber seinem Metropolen Hinkmar. Beide Seiten zogen die Falschen Dekretalen ausgiebig heran, um ihre Position in diesem Streit zu stärken. Am weitesten ging dabei Hinkmar von Laon, der im Juli 869 die ihm untergebenen Kleriker zwang, eine von ihm zusammengestellte pseudoisidorische Exzerptsammlung zu unterschreiben. Zwar ist uns diese Sammlung leider nicht überliefert, doch interessante Aufschlüsse über das von Hinkmar von Laon benutzte Pseudoisidormaterial liefert der Berliner Cod. Phillippicus 1764. Abgesehen von neuen Überlieferungen bereits bekannter Werke, wie z.B. der *Capitula* des Remedius von Chur, enthält diese Sammelhandschrift einen beträchtlichen Teil des von Hinkmar von Laon in seinen pseudoisidorischen Handschriften verwendeten Materials und damit, sieht man von der relativ kurzen Exzerptreihe Hinkmars von Reims ab, die älteste bekannte pseudoisidorische Exzerptsammlung. Aufgrund einer eingehenden und mit viel Einfühlungsvermögen durchgeführten Analyse der einzelnen Bestandteile des Kodex erweist Vf. überzeugend – was bisher lediglich als Vermutung geäußert worden war –, daß die bisweilen abweichende Version des im Cod. Phillippicus 1764 überlieferten Materials Hinkmar von Laon in die nächste Nähe der Fälscherwerkstatt Pseudoisidors rückt: „Hinkmar von Laon ist offenbar von Leuten, die in irgendeinem direkten oder indirekten Kontakt zum pseudoisidorischen Fälschungsvorgang standen, für diesen Kampf (scil. mit Hinkmar von Reims) vorbereitet worden . . .“ (S. 728).

In Anlehnung an die Forschungslage gliedert Vf. die Frage nach der Rezeption Pseudoisidors in Rom (S. 237–407) in diverse Einzelfragen unter: ob sich das Papsttum sofort der pseudoisidorischen Dekretalen bedient oder aber sich lange Zeit reserviert verhalten hat und sich erst unter dem Pontifikat des Lothringers Leo IX. (1049–54) den Fälschungen öffnete, die ihm von außen zugetragen worden wären, und schließlich auf welchen Wegen das später für die staatsrechtliche Stellung des Papsttums so wichtige „Constitutum Constantini“ Wirkung ausübte. Obwohl ein wörtliches Zitat erst aus dem Pontifikat Papst Hadrians II. (867–72) belegt ist – mit Sicherheit in dessen Antwortschreiben auf die ihm übersandten Akten der Synode von Douzy (871), auf der Hinkmar von Laon, der vehemente Kämpfer für das pseudoisidorische Kirchenrecht, abgesetzt worden war, eventuell aber auch schon in einer Exzerptsammlung von 869 – kann heute kaum noch bezweifelt werden, daß schon Nikolaus I. (858–867) Kenntnis von den Falschen Dekretalen gehabt hat. Für den Nachweis einer noch früheren Rezeption reicht das bislang bekannte Quellenmaterial nicht aus. Vor 862 scheint Nikolaus mit den Dekretalen nicht in Berührung gekommen zu sein, doch bei der Rehabilitierung Rothads von Soissons (Dez. 864/Jan. 865) argumentiert er ohne Zweifel auf der Basis pseudoisidorischer Rechtssätze.⁷ Durch seine in diesem Zusammenhang erlassene Verfügung, die über Ivo von Chartres später auch Eingang in das Dekret Gratians fand, daß nämlich

⁷ Dies hatte schon Johannes Haller (Nikolaus I. und Pseudoisidor, Stuttgart 1936, S. 176–80) erkannt, doch haben seine unbeirrten Versuche, eine Kenntnis Pseudoisidors schon für Papst Leo IV. (847–855) nachzuweisen (ebd. S. 173–75; wiederholt in: *Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit*, t. 2, Darmstadt 1962 [= NDr. der Ausgabe Urach 1951] S. 53–54) nicht überzeugen können; vgl. Fuhrmann, S. 242–46.

„*decretales epistolae Romanorum pontificum sunt recipiendae, etiamsi non sunt canonum codici compaginatae*“⁸ ist von päpstlicher Seite die gesamtkirchliche Rezeption der pseudoisidorischen Dekretalen freigegeben“ (S. 263). Möglicherweise erfolgte die Rezeption in Rom „zunächst andeutend in der ersten Jahreshälfte 863 über die Bischöfe des Mittelreiches, sodann 864 wahrscheinlich über Bischof Rothad von Soissons“ (S. 603). Obwohl Papst Johannes VIII. mit den pseudoisidorischen Dekretalen gut vertraut war und ausgiebig aus ihnen zitierte – die Annahme eines „pseudoisidorische(n) Wissensmonopol(s)“ (S. 604) für Anastasius Bibliothecarius ist allerdings nicht haltbar –, kann man bei ihm noch nicht von einer eindeutigen Bevorzugung Pseudoisidors sprechen; wohl aber „scheinen die pseudoisidorischen Dekretalen mit einer gewissen Selbstverständlichkeit gehandhabt worden zu sein“ (S. 281). Die oftmals in der Literatur vertretene Ansicht, Pseudoisidor sei in Rom vom ausgehenden 9. Jahrhundert bis auf Leo IX. so gut wie unbekannt gewesen,⁹ erweist Vf. als irrig. Nach dem Quellenbefund liegt eine „Rezeptionspause“ lediglich vor für die Zeit zwischen den Pontifikaten von Johannes IX. (898–900) und Johannes XIII. (965–972), doch ist diese Pause durch einen allgemeinen Rückgang der kirchenrechtlichen Kenntnisse in Rom bedingt, von dem Pseudoisidor keineswegs allein betroffen war. Mit Recht verweist Vf. überdies auf die Tatsache, daß aus dieser Zeit auch nur eine spärliche Anzahl von Papstbriefen überliefert ist, unter denen wiederum Briefe mit Dekretalencharakter so gut wie völlig fehlen. Andererseits dürften die Päpste dieses Zeitraums indirekt sowohl durch ihre Legaten als auch durch an sie gerichtete Anfragen mit pseudoisidorischem Gedankengut in Berührung gekommen sein, wie etwa durch die Synode von Hohenaltheim (916), auf der ein päpstlicher Legat anwesend war.¹⁰ Von einer bewußten Zurückhaltung des Papsttums, wie Fournier meinte, kann man daher nicht sprechen. Ab Johannes XIII. taucht pseudoisidorisches Gedankengut wieder auf und bleibt – mit Ausnahme des Pontifikats Silvesters II. (999–1003), der Pseudoisidor aber ohne Zweifel gekannt hat – in den Papstbriefen bis zum Pontifikat Leos IX. greifbar, der Zeit also, in der nach einer in der Forschung weit verbreiteten Meinung Pseudoisidor von Frankreich aus wieder in Rom eingeführt worden sein soll. Mit Ausnahme der ersten sechs Jahrzehnte des 10. Jahrhunderts läßt sich also durchaus eine Kontinuität der Rezeption pseudoisidorischer Rechtssätze in Rom feststellen. Unter Leo IX. aber wurde „nicht Pseudoisidor: die Kirche wurde neu entdeckt“.

Gesondert behandelt Vf. die Rezeption des wohl berühmtesten Stücks innerhalb der Falschen Dekretalen, des „*Constitutum Constantini*“. Dabei stützt er sich auf Vorarbeiten zu der von ihm 1968 vorgelegten mustergültigen Edition,¹¹ welche in modifizierter Form an anderer Stelle bereits veröffentlicht wurden.¹² Vf. kann zeigen, daß Pseudoisidor das *Constitutum Constantini* ohne tiefgreifende Veränderungen übernahm und diesem Dokument erst durch die Inkorporation in die Falschen Dekretalen zu weiterer Verbreitung verhalf. Bereits in den sechziger Jahren des 9. Jahrhunderts wird auf der Basis des CC argumentiert (Aeneas von Paris, 855–70), und auch Kaiser Ludwig II. dürfte es gekannt haben,¹³ aber erst in der Zeit der gregorianischen Kanonistik „wird das *Constitutum Constantini* . . . zur Kon-

⁸ MGH Epp. VI, ed. Ernst Perels, Berlin 1925, S. 395 Z. 4–6.

⁹ Diese These geht zurück auf Charles de Smedt, *Les fausses décrétales, l'épiscopat franc et la cour de Rome du IX^{ème} siècle*, in: *Etudes religieuses, historiques et littéraires*, IV^e sér. t. 6 (1870) S. 77–101. Ihm folgten u. a. Paul Fournier, H. K. Mann, E. Voosen, H. L. Mikoletzky und J. J. Ryan (vgl. Fuhrmann S. 290–93).

¹⁰ Manfred Hellmann, *Die Synode von Hohenaltheim (916). Bemerkungen über das Verhältnis von Königtum und Kirche im ostfränkischen Reich zu Beginn des 10. Jahrhunderts*, in: *HJb.* 73 (1953) S. 127–43 (erweiterter Nachdruck in: *Die Entstehung des deutschen Reiches. Deutschland um 900*, hg. v. Hellmut Kämpf [= *Wege der Forschung*, t. 1], Darmstadt 1963, S. 289–312). Vgl. dazu Horst Fuhrmann, *Die pseudoisidorischen Fälschungen und die Synode von Hohenaltheim (916)*, in: *Zs. für bayer. Landesgeschichte* 20 (1957) S. 136–51.

stantinischen ‚Schenkung‘ und damit zu dem, was das Hoch- und Spätmittelalter vornehmlich in ihm sah: zu einem Dokument der „translatio imperii“ vom Kaiser an den Papst und zum Erstprivileg für die Begründung des Kirchenstaates“ (S. 376). Ein in dieser Zeit angefertigter Textauszug mit besonderer Betonung der Vorrechte der römischen Kirche fand Eingang in das Dekret Gratians: an dieser Textversion führte Lorenzo Valla († 1457) den Nachweis der Unechtheit. In dem umfangreichen Kapitel über die Rezeption der pseudoisidorischen Dekretalen in den kirchenrechtlichen Sammlungen bis zum Dekret Gratians (S. 408–585), das man zusammen mit dem Stellenverzeichnis (S. 784–1049) wohl als das Kernstück der gesamten Arbeit bezeichnen kann, gilt die Aufmerksamkeit des Vf. vornehmlich „den gefälschten Teilen der pseudoisidorischen Dekretalen . . . oder (jenen, die) durch Vermittlung Pseudoisidors ihre Hauptverbreitung gefunden haben“ (S. 408 Anm.*), weil „die durch die Fälschung intendierte Rechtskorrektur . . . so gut wie ganz von diesen Partien aus(ging)“ (S. 611 Anm. 115). Bei der Auswahl der analysierten Kirchenrechtssammlungen legt Vf. das Schwergewicht auf die Werke der gregorianischen Kanonisten, die die weiteste Verbreitung gefunden hatten und über die die meisten pseudoisidorischen Rechtssätze in das Dekret Gratians gelangt waren. Die zumeist ungenügende Editions- (die Edition der 74-Titel-Sammlung von John T. Gilchrist ist erst während der Drucklegung des 2. Teils 1973 erschienen)¹⁴ kompensiert Vf. durch Heranziehung von „für repräsentativ angesehene(n), meist durch Probekollation ermittelte(n) Handschriften“ (S. 773).

¹¹ MGH Font. iur. Germ. ant. X, Hannover 1968.

¹² Horst Fuhrmann, Konstantinische Schenkung und Silvesterlegende in neuer Sicht, in: DA 15 (1959) S. 523–40; Ders., Konstantinische Schenkung und abendländisches Kaisertum, in: DA 22 (1966) S. 63–178.

¹³ Vgl. Carlrichard Brühl, Die Kaiserpfalz bei St. Peter und die Pfalz Ottos III. auf dem Palatin, in: QFIAB. 34 (1954) S. 1–30, bes. S. 3–4; Ders., Fodrum, Gistum, Servitium regis. Studien zu den wirtschaftlichen Grundlagen des Königtums im Frankenreich und in den fränkischen Nachfolgestaaten Deutschland, Frankreich und Italien vom 6. bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts (= Kölner historische Abhandlungen, t. 14/1–2) Köln – Graz 1968, S. 423. Die Annahme gründet sich auf den „Libellus de imperatoria potestate in urbe Roma“ (ed. G. H. Pertz, MGH SS III, Berlin 1839, S. 719–22; bes. S. 721, Z. 12–15; zuletzt: Giuseppe Zuchetti, Il *chronicon di Benedetto monaco di S. Andrea del Soratte e il ‚Libellus de imperatoria potestate in urbe Roma‘* (= *Fonti per la storia d'Italia*, t. 55) Roma 1920, S. 191–210, bes. S. 200, Z. 2–8). Schon von Gerhard Laehr, Die konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts (= Historische Studien Ebering, Heft 166) Berlin 1926 (NDR. Vaduz 1965) S. 18–19, war diese Quelle herangezogen worden, jedoch hatte er aufgrund seiner zu späten Datierung (Mitte 10. Jh.; er folgt darin Zuchetti u. a.) ihre Bedeutung unterschätzt. Mit Wattenbach/Holtzmann, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, t. 1, hg. v. F.-J. Schmale, Darmstadt 1967, S. 336 Anm. 60 ist diese Schrift in das letzte Viertel des 9. Jahrhunderts zu datieren. Schon Haller (Nikolaus und Pseudoisidor S. 193–98, bes. S. 196–97) hatte die Abfassung der Schrift „spätestens um 905, wahrscheinlich schon in den neunziger Jahren“ vermutet. Vgl. im übrigen in diesem Zusammenhang auch die bekannte Stelle im *Liber pontificalis*, ed. L. Duchesne, t. 2, Paris ²1955, S. 152. Z. 19–20, 25 mit der Nachricht über den Strator-Dienst Ludwigs II.

¹⁴ *Diversorum patrum sententie sive Collectio in LXXIV titulos digesta*, ed. John T. Gilchrist (= *Monumenta Iuris Canonici*, Series B: *Corpus Collectionum*, vol. 1) Città del Vaticano 1973. Ebenfalls erschienen ist die in S. 410 Anm. u. ö. genannte Arbeit von Hubert Mordek, Kirchenrecht und Reform im Frankenreich. Die *Collectio Vetus Gallica*, die älteste systematische Kanonessammlung des fränkischen Gallien (Studien und Edition), Berlin – New York 1975 (= Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, hg. v. Horst Fuhrmann, t. 1).

Über das Ziel der Untersuchung hinaus bieten die kurzen Zusammenfassungen der jeweiligen Forschungslage bezüglich der einzelnen Sammlungen jedem, der mit der Materie weniger vertraut ist, eine Informationsquelle ersten Ranges. Im einzelnen werden untersucht: die Exzerptsammlungen des Remedius von Chur (wohl um 890) und Lanfranks von Canterbury († 1089), die „Collectio Anselmo dedicata“ (882–896), das Sendbuch Reginos von Prüm (um 906), das Dekret Burchards von Worms, († 1025, ca. 1008–12), die 74-Titel-Sammlung (1074–76?, fünfziger Jahre des 11. Jahrhunderts?), die Sammlungen Anselms von Lucca († 1086, wohl nach 1083) und des Kardinals Deusdedit († 1098/99), der „Liber de vita christiana“ Bonizos von Sutri († ca. 1095), das Dekret und die Panormia Ivo von Chartres († 1115/17), sowie das Dekret Gratians (um 1140). Resümierend kann Vf. feststellen, daß zwar die pseudoisidorischen Dekretalen schnelle Verbreitung fanden, daß sie aber „zu der sich allmählich herausbildenden Überzeugung von der normativen Stellung des römischen Bischofs wenig beigetragen (haben)“ (S. 622). Andererseits darf ihr Beitrag zur Ausbildung „eine(r) hierarchisch durchgeformte(n) und den Laien weitgehend ausschließende(n) Kirche“ (S. 623) nicht unterschätzt werden. Als sich diese Bestrebungen herauszukristallisieren begannen, setzte der Erfolg der Fälschen Dekretalen ein. Durch Herauslösung und Übernahme passender Rechtsätze bildete sich in den vorgratianischen systematischen Rechtssammlungen, beginnend mit der „Collectio Anselmo dedicata“, ein Traditions-kern, der anderen Sammlungen weitergereicht und über das Dekret Gratians endgültig in das „geltende Kirchenrecht“ integriert wurde. Jedoch „nicht im Umkreis päpstlicher Primatialrechte, sondern auf dem Gebiet des Gerichts- und Prozeßwesens vollzog sich der kräftigste Schub pseudoisidorischer Rezeption“ (S. 624). Obwohl auch „einige wirk-same ekklesiologische Kernsätze“ über Gratian Eingang in das Kirchenrecht des Mittelalters fanden, war dennoch diese Übernahme „nicht der Hebel, eher das Zeichen für ein ständig sich stärker auf Rom ausrichtendes Kirchenverständnis, dem die Fälschungen in ihrem ahistorischen und auf hierarchische Strukturen bedachten Charakter entgegenkamen“ (S. 624).

Mit der Betrachtung der Pseudoisidor-Rezeption im Kloster Cluny versucht Vf. in einem gesonderten Kapitel, den Einfluß Pseudoisidors in einem der herausragenden Reformzentren zu erfassen. Die Rezeption ist dort faßbar in einer auf Geheiß von Abt Odilo (994–1048) geschriebenen Sonderform der Klasse A1 der pseudoisidorischen Dekretalen. Dieselbe Form findet sich in einer Pariser Handschrift des 15. Jahrhunderts, B. N. Ms. lat. 15391 (Sorbonne 729), und im Codex IV. 47 der Biblioteca Marciana in Venedig, der 1478 dem Kloster S. Giovanni Battista in Verdara zu Padua übergeben worden war. Gebrauch machte man von den pseudoisidorischen Fälschungen in Cluny indes nicht.

Ein umfassendes Stellenverzeichnis (S. 784–1005) ergänzt und belegt die Untersuchung des Vf. bezüglich der Pseudoisidor-Rezeption in kirchenrechtlichen Sammlungen. Darüber hinaus soll es aber nach der Intention des Vf. gleichzeitig auch „ein Hilfsmittel abgeben für quellenkritische, nach pseudoisidorischen Vorlagen suchende Arbeiten“ (S. 770) und schließlich, zusammen mit den drei sich anschließenden Registern (Inhaltsregister, S. 1006–11, und je einem nach der Ordnung der Fälschung, S. 1012–18, und der Ordnung der untersuchten Kirchenrechtssammlungen aufgebauten Register, S. 1019–49), „die Sachbereiche sichtbar machen, in welchen die pseudoisidorischen Dekretalen im Hochmittelalter besonders wirksam waren“ (S. 770). Die Angaben über das Nachleben der Fälschen Dekretalen sind auf jene Teile beschränkt, die entweder aus der Feder Pseudoisidors selbst stammen, oder aber durch ihn die größte Verbreitung gefunden haben (ein Verzeichnis findet sich S. 772–73). Andererseits wurden die Angaben auf die bereits zuvor untersuchten Kanonessammlungen beschränkt. Das nach den Initien der einzelnen Kapitel alphabetisch geordnete Stellenverzeichnis läßt an Präzision nichts zu wünschen übrig; neben der genauen Angabe des Umfangs der untersuchten Kapitel sind auch Abweichungen in den einzelnen Kanonessammlungen angegeben und nahezu gleichlautende, aber verschiedenen Quellen entnommene Kapitel gesondert aufgeführt. Der

Benutzer dieses Stellenverzeichnisses, der bislang mit ähnlichen Verzeichnissen nicht selten schlechte Erfahrungen machen mußte – erinnert sei, um nur ein Beispiel zu nennen, an den Versuch Augustin Theiners im Anhang seiner „Disquisitiones criticae“¹⁵ –, wird diese zur Quellenbestimmung unbedingt notwendigen Angaben um so dankbarer begrüßen. Es wurden im allgemeinen nur die reinen Kapitelanfänge verzeichnet. Pseudoisidor-Exzerpte, die nicht mit dem eigentlichen Kapitelanfang beginnen, können über die drei folgenden Register, die auf das Stellenverzeichnis verweisen, ermittelt werden. Eine stichprobenartig vorgenommene Überprüfung der Angaben gab zu keinen Beanstandungen Anlaß. Nur der Kenner vermag zu ermessen, welche immense Arbeit in diesem ‚trockenen‘ Verzeichnis steckt. Zusammenfassend kann gesagt werden, daß das vorliegende Registerwerk das umfassendste und präziseste ist, das der kanonistischen Forschung bislang für die Suche nach pseudoisidorischen Vorlagen zur Verfügung gestellt wurde, und sich in der konkreten Arbeit als ein unentbehrliches Hilfsmittel erweisen wird. Einige wertvolle ‚Zugaben‘ runden das umfangreiche Werk ab und erhöhen noch seinen Benutzungswert. Als besonders wertvoll erweisen sich die kurzen und präzisen Zusammenfassungen, mit denen Vf. es dem Leser ermöglicht, sich einen schnellen Überblick über die Ergebnisse zu verschaffen (S. 232–36, 346–53, 725–28, vor allem aber S. 586–624). Von nicht minderer Bedeutung sind das umfangreiche Quellen- und Literaturverzeichnis (S. XV–LI), das trotz seiner Beschränkung auf die wichtigsten Werke für jeden wertvoll sein dürfte, der sich als ‚Laie‘ mit der Geschichte der kirchlichen Rechtsquellen beschäftigt, sowie das vierteilige Gesamtregister für die drei vorliegenden Bände am Ende von Band 3. Chronistenpflicht ist es, die vorgefundenen Druckfehler anzuzeigen, deren Zahl aber selbst für ein Werk weit geringeren Umfangs kaum nennenswert ist.¹⁶ Zu S. 563 Anm. 375 wäre ergänzend zu bemerken, daß der „Anhang“ zu „Traditio“ seit 1971 als selbständiges „Bulletin of Medieval Canon Law“ erscheint (bisher 4 Bde.). Fuhrmanns Ausführungen zu Gregor von Catino (S. 414 Anm. 17) lassen sich jetzt durch eine Gießener Diss. von Theo Kölzer ergänzen.¹⁷ Zusammenfassend wäre zu sagen, daß Vf. mit den vorliegenden Untersuchungen das Verständnis des vorgratianischen Kirchenrechts entscheidend gefördert hat. Für die Kenntnis der Frühkanonistik wird sein ‚magnum opus‘ auf lange Zeit das verbindliche Standardwerk bleiben.

Gießen

C. Brühl

¹⁵ Augustinus Theiner, *Disquisitiones criticae in praecipuas canonum et decretalium collectiones*, Rom 1832 (Ndr. in Vorbereitung). Demgegenüber bietet auch die Arbeit von Mario Fornasari keinen Fortschritt: *Initia canonum a primaevis collectionibus usque ad Decretum Gratiani*, t. 1: A-G (= *Monumenta Italiae Ecclesiastica*, Subsidia, vol. 1) Rom 1972.

¹⁶ Lies S. 185 Anm. 107 und S. 775 Anm. 8 „Aufstellungen“ statt „Ausstellungen“; lies S. 60 „s. Teil II S. 586 ff.“ für „s. Teil II S. 585 ff.“; lies S. 592 „verunstalteten“ statt „verunstaltenen“; lies S. 171 Anm. 63 „Pseudoisidors (14)“ statt „Pseudoisidors (13)“.

¹⁷ Die Farfenser Kanonessammlung des Cod. Vat. lat. 8487 (1976). Zu Gregor von Catino äußerte sich in dem vorgetragenen Zusammenhang schon Karl Heinzelmann, *Die Farfenser Streitschriften. Ein Beitrag zur Geschichte des Investiturstreites*, Diss. phil. Straßburg i. E. 1904. Gregors Verfasserschaft der bei Fuhrmann erwähnten Teile des Cod. Casanat. 2010 stellt Kölzer in Frage. Die Zuschreibung übernahm der bei Fuhrmann zitierte W. von Glanvell von Ignazio Giorgi, *Appunti intorno ad alcuni manoscritti del Liber pontificalis*, in: *Archivio della R. Società Romana di Storia patria* 20 (1897) S. 247–312, bes. 279 (ohne Begründung). Bei Fuhrmanns Angaben zum Chronicon Farfense lies „235–37“ statt „236“.

Reformation

Kenneth Hagen: *A Theology of Testament in the young Luthers Lectures on Hebrews* (= *Studies in Medieval and Reformation Thought* XII). Leiden (Brill 1974. 129 S., geb., Hfl. 32.-).

Die vorliegende Studie über Luthers Hebräerbriefvorlesung steht im Kontext gewichtiger Untersuchungen zum gleichen Thema: Nach Erich Vogelsangs Arbeit (*Die Bedeutung der neuveröffentlichten Hebräerbrief-Vorlesung Luthers von 1517-18*) aus dem Jahre 1930 sind in jüngerer Zeit zwei weitere wichtige Monographien hierzu erschienen, nämlich von J. P. Boendermaker (*Luthers Commentaar op de Brief aan de Hebreëen 1517-1518*, Assen 1965) sowie von H. Feld (*Martin Luthers und Wendelin Steinbachs Vorlesungen über den Hebräerbrief*, Wiesbaden 1971). Das Anliegen von Hagens Buch in diesem forschungsgeschichtlichen Zusammenhang ist es, einen wichtigen historischen und theologischen Aspekt der Quelle umfassender, als es bisher geschehen ist, aufzuarbeiten (gegen Boendermaker) und dessen Bedeutung für die theologische Entwicklung Luthers herauszustellen (gegen Feld und teilweise auch gegen Vogelsang). Dieser Aspekt ist das Verhältnis der lutherischen Exegese zu der seiner älteren Zeitgenossen sowie insbesondere zu der des Mittelalters; bewußt hat der Verf. seine Untersuchung auf diese Fragestellung eingegrenzt (S. 14 u. ö.).

H. zieht für seinen Vergleich eine reiche Quellengrundlage heran, nämlich Chrysostomus, die Glossa, Lyra und Burgos, Matthias Doering, Valla, Faber Stapulensis, Erasmus, Pseudo-Ambrosius und Pseudo-Hugo v. St. Viktor, Thomas v. Aquin, Petrus von Tarantasia, Dionys den Kartäuser und endlich Augustin (vgl. hierzu S. 14-19). Auf diesem Hintergrund werden die unterschiedlichen Aussagen jener Exegeten zur Verfasserfrage und der theologischen Summe des Hebräerbriefes abgehandelt (S. 19-30), über das Verhältnis von AT und NT, bzw. von altem und neuem Bund (S. 31-70), zum Glaubensbegriff (S. 71-90) und endlich zur Christologie (S. 91-116). Luthers Aussagen erscheinen dabei durchweg als eigenwillige, wenn nicht sogar als völlig neue Aussagen: die in der Tradition viel verhandelte Verfasserfrage interessiert den Reformator weniger; das in der überkommenen Exegese zentrale Thema des Verhältnisses von Altem und Neuem Bund wird von Luther, in der Aufnahme und Zuspitzung augustinischer Gedanken, soteriologisch akzentuiert zu der These, daß das eine Wort Gottes vom Menschen zu aller Zeit im Sinne des alten (Gesetz) oder aber des neuen Bundes (Evangelium) gehört werde; Glaube wird dementsprechend als Glaube an das Wort Gottes begriffen, das den Menschen in einem reinigt und heilt und somit Glaubensgewißheit verleiht; in der Christologie schließlich wird die Menschheit Christi betont und das solus Christus als Inbegriff der Gabe Gottes an die Menschheit nachdrücklich hervorgehoben.

Mit alledem begegnet dem Leser eine klare, scharf umrissene Darstellung der unverrechenbaren Züge in der Exegese Luthers. Daß diese Besonderheiten betont sind und bisweilen auch einlinig zugespitzt erscheinen – so etwa, als ein Beispiel für viele, die Auslegung von WA 57/III, 212, ff. (S. 110) –, sollte Verf. nicht über Gebühr angekreidet werden. In dem kompromißlosen Aufweis der deutlichen Unterschiede lutherscher Exegese gegenüber der Tradition liegt fraglos die besondere Leistung und Bedeutung dieser Arbeit. Ob dann freilich die These vom Dialog Luthers mit der exegetischen Tradition (S. 117) nicht näher erläutert werden müßte? So richtig weiterhin gewiß der Satz ist, Luther habe die Exegese wieder mit der Theologie zu vereinen gesucht (S. 117), so konzentriert sich die Untersuchung selbst doch vornehmlich auf die exegetische Seite dieser Einheit. Daß mystische und augustinische, nominalistische und humanistische und manche andere Elemente eben immer auch Kondensationen systematisch-theologischer Probleme und Antworten sind, daß Luthers Exegese gerade auch das Ringen mit diesen theologischen Lösungen bedeutete, tritt bisweilen allzu sehr zurück hinter der Konstatierung exegetischer Gemeinsamkeiten, bzw. Differenzen und deren entschlossener Ausdeutung

im Sinne der reformatorischen Theologie. Kann man wirklich aufgrund eines Vergleichs von Luthers Auslegung in den Dictata mit den wenigen und insgesamt eher zufälligen Psalmenstellen, die im Hebräerbrief begegnen, die Behauptung gründen, hier habe sich keine Veränderung vollzogen (S. 61–68; 118 f.)?

Insofern läßt diese Untersuchung allerdings mehr Fragen offen, als sie selbst wohl glauben machen möchte. Ihr Wert liegt, pointiert formuliert, in ihrer Grenze: darin, daß sie einen wichtigen Beitrag zu einem Teilbereich der Exegese des jungen Luther liefert, der in dieser Breite und Gründlichkeit in der Tat neu und insofern auch wegweisend ist. Es bleibt zu wünschen, daß die Lutherforschung diesen Ergebnissen die gebotene Aufmerksamkeit zukommen läßt.

Münster/Westf.

Martin Greschat

Claudio Manzoni: *Umanesimo ed eresia: Michele Serveto*. Napoli (Guida Editori) 1974. 261 S., kart.

In einer subtil durchgeführten Untersuchung unternimmt es der Triester Historiker Claudio Manzoni, Michael Servet historisch zwischen Reformation und Renaissance einzureihen. Während frühere Servet-Forscher, vor allem die Theologen Tollin und Trechsel, den spanischen Häretiker ganz in die reformatorische Bewegung hinein stellten, haben Roland Bainton und ebenso Delio Cantimori (Die italienischen Ketzer im 16. Jahrhundert) auf die Einwirkung des Renaissance-Humanismus hingewiesen. Diesen Bezug genauer nachzuweisen und zu begründen, ist Manzoni's Ziel.

In seinem berühmten Frühwerk, de erroribus trinitatis 1531 gibt sich Servet antiintellektuell. Dabei richtet er sich aber ausdrücklich nur gegen die Spätscholastik, keineswegs gegen die religiös-philosophischen Renaissance-Autoren, einen Valla, Ficino, Pico, Erasmus, Le Fèvre. Manzoni hebt zwei Punkte der Übereinstimmung hervor: erstens sei Servet ihnen verwandt – besonders Valla – mit seiner philologisch-historischen Methode, seiner Analyse von fundamentalen Vokabeln wie „Persona“, „Usia“, „Logos“, die er energetisch auslegt und als logische Kategorien braucht. Noch wesentlicher scheint dem Verfasser die Konvergenz bei der Auffassung des Menschen, der dignitas hominis, wenn nicht im Wortlaut, so doch in einer gemeinsamen „forma mentis“. So sehe Servet in Christus den Menschen, der den Prozeß der deificatio bis ans Ende durchschreitet und damit den andern Menschen, attraverso Christo, ihre göttlichen Möglichkeiten erschließt. Möge dieses Menschenbild in de erroribus auch hauptsächlich auf der Lehre der vornikanischen Kirchenväter, besonders Tertullians, beruhen, so entfalte es sich im späteren Hauptwerk, der Restitutio Christianismi, zu einer eigentümlich philosophischen Schau: Gott, unerkennbar wie er ist, läßt sich allein durch Christus erfassen; die Schöpfung, an Gott partizipierend, ist durchwaltet vom Geist, der anima mundi. Eine intensive Annäherung an die italienischen und französischen Neuplatoniker führt Manzoni auf Servets Bekanntschaft mit dem Geographen Symphorien Champier zurück (um 1535). Er geht dem Einfluß des hermetischen Schrifttums auf den Spanier nach und findet ihn ausgeprägt in einer neuartigen Kosmologie, einer Weltimmanenz Gottes, und einer Lichtmetaphysik, nach der das Wort Gottes als Urlicht der Seele gilt und der Geist als das Allbelebende, lux et vita also als die beiden göttlichen Symbole. Doch steht Servet dieser Offenbarung seit Weltbeginn, der Überlieferung durch Chaldäer, Ägypter, Griechen und Hebräer immerhin kritisch gegenüber mit der Begründung, daß sie Christus ignoriert habe, und so trifft Calvins Vorwurf, Servet achte mehr auf Trismegistus als auf das Gotteswort, kaum zu.

Im Weiteren sucht Manzoni, nach einem Hinweis von Paul Wernle und E. Garin (Bari), die Linie von Marsilius Ficinus auf Pico und Servet hin stärker auszuziehen. Es handelt sich um eine von Plotin herstammende Kosmologie, eine Lehre, wonach das unerschaffene Licht sich in das erschaffene ergießt, die Weltentstehung analog zur Incarnation Christi verstanden wird, Himmlisches und Irdisches sich verbindend durch alle Lebensstufen bis in das Reich der Tiere, Pflanzen und Minerale. Der Begriff des göttlichen Geistes, den Servet dem Element der Luft gleichsetzt, gibt den

Ansatz zu einer symbolischen Physiologie, ihr originelles Kernstück bildet Servets Entdeckung des kleinen Blutkreislaufs. So real sich aber diese medizinische Forscher-tat ausnimmt, so bleiben sonst, wie Manzoni urteilt, doch manche Bezeichnungen in einer Art Konfusion.

Zum größten Einklang mit dem Humanismus – und deshalb zum Gegensatz gegen die reformatorische Doktrin –, führt Servets Anthropologie mit der Lehre von der Willensfreiheit. Gegen Calvin verfiert er den Satz (22. Brief nach Genf): „Gottes Wirken läßt den Menschen frei“. Er lehrt überdies, diese Freiheit verbleibe dem Menschengeschlecht trotz Adams Fall. Die Vertreter des Determinismus und der Praedestination bezeichnet er verwerfend als Magier und vindiziert den Menschen, so gut wie Christus, den Wert guter Werke. Wie Manzoni feststellt, tritt Servets Bewußtsein, der Wiederhersteller des Christentums zu sein, am stärksten in seinen Gedanken über Glaube und Liebe hervor. Der Akzent fällt nicht auf den Glauben, schon gar nicht auf ihn als Mittel der Rechtfertigung. Caritas maxima, heißt Servets Überzeugung. Schon im Anhang zu seinem Dialog von 1532 argumentiert er, da Gott die Liebe sei, bestehe in der Liebe die menschliche Gottähnlichkeit. Auch ist Liebe nicht nur kontemplativ, sondern wirkt sich in Liebeswerken aus, richtet sich nicht allein auf Gott, sondern auch auf den Nächsten. Und hier schließt Manzoni zwanglos den Platoniker Valla und Ficinus mit einem analog lautenden Texte an.

So dürfte es im Ganzen dem Verfasser gelungen sein, Servets inneren Weg zu zeichnen; den Weg vom energetischen Materialismus eines Tertullian zu einem platonisierenden Synkretismus und weiter zur Liebesphilosophie eines Ficinus. Es tritt zum Schluß klar hervor, wieso sein christozentrischer Glaube gegen die Dogmatik der Reformatoren verstoßen mußte. Einmal, weil die von Servet gelehrt Relation Gott–Welt, verknüpft durch das Bindeglied Mensch, in Calvins Augen als Attentat auf Gottes Majestät erschien, dann auch, weil die Incarnation Christi, nach reformatorischer Ansicht die Grundlage der Heilsökonomie, für Servet ein reines Offenbarungsgeschehen bedeutete, die einzig mögliche Theophanie des unzugänglichen Gottes, schließlich, weil Christus, nach Servets Überzeugung, uns damit das Heil schenkt, daß er uns ein Vorbild des Handelns gibt. – Abschließend sei betont, daß der Anmerkungsapparat wie auch die Bibliographie mit ungemeiner Sorgfalt behandelt sind.

Basel

Julia Gauss

Josef Krasenbrink: Die Congregatio Germanica und die katholische Reform in Deutschland nach dem Tridentinum (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte Heft 105). Münster i. W. (Aschendorff) 1972. XV, 288 S., kart., 58.– DM.

Bei der Sammlung der Nuntiaturkorrespondenz Kaspar Groppers entdeckte W. E. Schwarz Ende des vorigen Jahrhunderts im Vatikanischen Archiv die Protokolle der Congregatio Germanica aus den Jahren 1573 bis 1578. Seit der Edition dieser Protokolle durch Schwarz (1891) fand die bis dahin fast unbekannte Kongregation ihren Platz in den kirchengeschichtlichen Werken zur katholischen Reform und Gegenreformation. Der Verf. unternimmt den Versuch, Ursprung und Geschichte der Kongregation darzustellen. Zwei Gedankengänge bestimmen den Verlauf: das Bemühen der römischen Reformkreise um die Durchführung der tridentinischen Reformdekrete im Reich und die Entwicklung der organisatorischen Form zur Koordinierung dieser Reformabsicht an der Kurie – der Weg von ad hoc eingesetzten Kardinaldeputationen zur ständigen Kardinalkongregation. Der erste Vorstoß zur Gründung einer Kardinaldeputation für die katholische Reform in Deutschland ist in dem umfangreichen „Consilium Cardinalis Ottonis Truchsesii de erigenda Congregatione pro adiuvanda Germania“ zu sehen, das im Sommer 1561 entstanden ist und wohl den Einfluß des Petrus Canisius auf den Augsburger Bischof und Kardinal Otto Truchseß von Waldburg spiegelt. Nach der verhängnisvollen habsburgfeindlichen Politik Pauls IV. schienen sich unter dem neuen Papst Pius IV. günstigere Aussichten zu eröffnen. Otto Truchseß kennt und respektiert die Realität, die

der Augsburger Religionsfriede im Reich geschaffen hat. Nach einer Reihe von Deputationen, die unter Pius IV. und in den Anfängen Pius' V. jeweils ad hoc für deutsche Angelegenheiten eingesetzt wurden, wurde am 23. Juli 1568 auf Drängen des Kardinals Otto Truchseß und des Jesuiten Petrus Canisius von Pius V. die erste als ständig gedachte Kardinaldeputation zur Rückführung „delli heretici altromontani“ errichtet. Herzog Albrecht V. von Bayern und König Philipp II. von Spanien unterstützen die Bemühungen der Kurie, Kaiser Maximilian II. leistet heftigen Widerstand. Vielfache Gründe, vor allem utopische kirchenpolitische Vorstellungen und nicht zuletzt der Charakter Pius' V., führen zum Mißerfolg und zum Ende der Kardinaldeputation. Wieder unter Initiative des Kardinals Otto Truchseß kommt es Ende 1572 (nicht Juni 1572 oder Januar 1573) – in den Anfängen Gregors XIII. – zur Gründung der Congregatio Germanica. Die Voraussetzungen für eine erfolgreiche Arbeit waren erst jetzt gegeben, da sich an der Kurie die Ansicht durchgesetzt hatte, daß alle Maßnahmen zur Erhaltung und Stärkung der katholischen Kirche im Reich von der durch den Augsburger Religionsfrieden geschaffenen Rechtslage ausgehen müßten, daß die Religionshoheit nicht beim Kaiser und nicht beim Reich, sondern bei den Reichsständen liege und daß daher alle Reformmaßnahmen bei den geistlichen Territorien und bei den katholischen Häusern Habsburg und Wittelsbach anzusetzen seien. Für Kardinal Otto Truchseß von Waldburg bedeutete die Gründung der Congregatio Germanica die Krönung seines Lebenswerkes. Die bedeutendsten Kardinäle der Kongregation waren nach dem bereits am 2. April 1573 verstorbenen Otto Truchseß die Trienter Fürstbischöfe Christoph und Ludwig Madruzzo (Onkel und Neffe), der schillernde, ehrgeizige Zacharias Delfino und der hervorragende, aber immer wieder schwer angefeindete Johannes Morone. Nach Morone war Ludwig Madruzzo der aktivste Mann in der Kongregation, die auf das Reich beschränkt blieb, aber nicht nur beratende Funktionen, sondern auch Weisungsbefugnisse übte, um die Tätigkeit der Reform-Nuntien zu koordinieren und die persönlichen Verbindungen mit den deutschen Bischöfen und für die Reformarbeit wichtigen Persönlichkeiten im Reich zu verbessern. Über das Schicksal der Congregatio Germanica nach dem Tod des Kardinals Ludwig Madruzzo (20. April 1600) bis zum Ende des Pontifikates Clemens VIII. (1605) ist nichts auszumachen. Am Beginn der Regierung Pauls V. hat sie sicher nicht mehr bestanden. Paul V. setzte wieder Spezialdeputationen für aktuelle Anlässe ein, z. B. im Bruderkrieg des Hauses Habsburg (Kaiser Rudolf II. und Erzherzog Matthias), nach der Gefangensetzung des Salzburger Erzbischofs Wolf Dietrich von Raitenau und des Kardinals Melchior Klesl. Zwar werden auch diese Kardinalkongregationen gelegentlich Congregatio Germanica genannt, was aber keineswegs den Fortbestand oder die Wiedererrichtung der alten Kongregation bedeutet. Die Congregatio Germanica unter Gregor XIII. und Clemens VIII. war ein Instrument der päpstlichen Aktionen im Sinn der tridentinischen Reform und der Gegenreformation im Reich. Ihr Programm von 1573 umfaßte sowohl die Reform in den katholisch gebliebenen Territorien als auch die Rückführung der Protestanten. Erfolge konnten nur in Süd- und Westdeutschland erzielt werden. Die Erhaltung oder Rückgewinnung der geistlichen Territorien in Nord- und Mitteldeutschland ist gescheitert. Nach diesen Mißerfolgen auf dem Gebiet der Reichskirchenpolitik rückte für die verlorenen Territorien die Methode der Betreuung oder Bekehrung des einzelnen in den Vordergrund: die Idee der Mission und Konversion. Die Aufgaben der alten Congregatio Germanica wurden seit 1622 in der neuen, weit umfassenderen Congregatio de Propaganda Fide wahrgenommen. – In einer bislang bestehenden Lücke bietet die verdienstvolle Arbeit eine anerkennenswerte Hilfe. Zu bedauern sind Fehler und Verschreibungen von Namen (z. B. bei den nordischen Bistümern S. 100 f., „Erzbischof von Brandenburg“ S. 103, Bischöfe S. 101, 105).

München

Georg Schwaiger

Neuzeit

Stock, Konrad: *Annihilatio mundi*. Johann Gerhards Eschatologie der Welt. (= Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, herausgegeben von Ernst Wolf. Zehnte Reihe, Band XLII). München (Kaiser) 1971. 200 S., kart., DM 16.–.

Stock (= St.) geht davon aus, daß „die Eschatologie der Welt . . . aufschließen den Charakter hat für das Ganze einer Theologie, die sie entworfen hat“. In ihr „legt Theologie ihr Verständnis des Heils, damit ihre Bestimmung der Welt und ihren Gottesgedanken aus“ (1). Dieser Satz zielt mit seiner Formulierung schon ab auf die Gliederung des schwergewichtigen, Johann Gerhard (= J. G.) darstellenden dritten Teiles der Untersuchung (III, 1–4). In ähnlich systematischer Strenge wäre an dieser Stelle auch ein Hinweis auf die alles auslösende und begründende Abendmahlslehre zu erwarten (III, 5der Gliederung) gewesen! Noch auffälliger vermißt man jedoch die konsequente Verfolgung des Gedankens, daß „das historische Verstehen solcher Auslegung . . . die dogmatische Frage einer Eschatologie präzisieren helfen kann“ (1). Statt dessen nimmt St. sich als zweites Ziel seiner Arbeit „die Andeutung der Richtung einer kritischen Frage vor, die an den Begriff der annihilatio mundi zu stellen ist“ (5), wobei vom ursprünglichen Vorhaben dies übrig blieb, daß dieser Abschnitt IV sich „Würdigung“ nennen darf. Sieht man von dieser unabgeholten Verheißung auf eine systematisch-theologische Präzisierung der eschatologischen Frage ab, so sind die Gliederung und das darauf aufbauende methodische Vorgehen sonst klar: das unzureichend ergründete Problem (Teil I) führt zur Frage nach der Vorgeschichte des Gedankens (Teil II); der Gedanke der annihilatio selbst wird in Teil III bei J. G. in seinen Begründungszusammenhängen (s. o.) aufgesucht. Zur „Würdigung“ = Teil IV s. o.!

Teil I weist das forschungsmäßige Defizit bezüglich der annihilatio mundi bei K. G. Bretschneider, K. von Hase, A. Schweizer, A. Althaus und I. A. Dorner nach. Teil II (6–24) untersucht die Geschichte des annihilatio-Begriffes und nennt als Traditionskette des J. G. die Namen Origenes, M. Flacius, D. Tilenus, L. Hutter und B. Meisner. An diese Herleitung des Begriffes, die sich willig Sekundärdarstellungen und -zitaten verdankt (s. dazu die Stellen zu: 7, Anm. 9; 9, Anm. 13; 10, Anm. 16; 12, Anm. 27 u. ö.) ist abgesehen vom Hegelianismus in der Konstruktion (s. 8; 9 und 18) die Frage zu stellen: ist nicht eine nur globale Zitation und Ablehnung der Althaus-These ohne Diskussion der Quellen (s. 4, Anm. 16) – wir reden mit St. 14, Anm. 37 – „wohl etwas zu salopp kritisiert“? (P. Althaus vertrat die These, daß das Eindringen der Mystik in die lutherische Theologie für die Formulierung des annihilatio-Gedankens verantwortlich zu machen sei).

Teil III stellt J. G.s Eschatologie der Welt dar (25–173). Dieser Hauptteil gliedert sich in insgesamt 5 Abschnitte auf, wobei der 1. Abschnitt „J. G.s Begriff der annihilatio mundi“ klärt und die Abschnitte 2–4 den Begründungszusammenhängen dieses Begriffes nachgeht. Zunächst wird die Begründung der annihilatio mundi aus der Gotteslehre entfaltet (35–66); danach wendet sich der Verf. der Begründung durch das Verständnis der Welt (67–95) und endlich der Begründung durch den Begriff des eschatologischen Heiles zu (96–125). Der 5. Abschnitt dieses Hauptteiles weist auf die Abendmahlslehre als Grund der Rezeption des annihilatio-Gedankens hin (126–173).

Wir gehen bezüglich des 2. Abschnittes hier kurz auf die „metaphysische Explikation des Gottesgedankens“ bei St. ein; dies deswegen, weil St. nach seiner Interpretation von Gott als ens, essentia und existentia bei J. G. sich gedrängt fühlt, auf C. H. Ratschows Studie „Gott existiert“ (2. Auflage, Berlin 1968) Bezug zu nehmen. Es liegt ja in der Tat nahe, die eigenen Interpretationen mit den dortigen zu vergleichen; die unvermittelte, exkursartig vorgelegte Beurteilung der Ratschow'schen Explikationen (44–46) erfordern aber einen Exkurs an Richtigstellungen:

1. Die Scheibler-Interpretationen Ratschows von J. G. her zu beurteilen, ist zwar möglich, sollte aber zur Vorsicht mahnen! 2. Es war nicht Ratschows Absicht, „die anthropologische Reduktion des modernen Existenzbegriffes an dem Existenzbegriff Scheiblers zu illustrieren und zugleich einen Hinweis dafür zu gewinnen, wie Dogmatik Gottes Sein und Gottes Wirken wieder zusammen denken könne“ (44). (Ausführungen in dieser Richtung erfolgen gegen die ursprüngliche Absicht Ratschows nur in Kap. VII). Vielmehr: er stellte sich die Frage, wie diese Thematik der Existenz Gottes in der Theologie eigentlich aussieht, wenn man die Bereiche des vor-descartes'schen Denkens aufsucht und von dort aus dieses Problem durchdenkt“ (18). Ähnlich 75, wo ein Hinweis geradezu abgelehnt wird: „... in einer ... der Gegenwart zugewandten Studie können wir wohl unser theologisches Denken an einem dogmengeschichtlichen Sachverhalt ausgelegt, aber nicht begründet sein lassen“. 3. Die St.'sche Darstellung der Position Ratschows hebt zu stark auf die Existenz ab; diese aber ist bei Ratschow im Zusammenhang mit der Essenz entwickelt, vgl. 54: „Ohne die Essenz ist die Existenz ein defekter Begriff“. Ferner: 21, 23, 25, 26, 44 u. ö.! 4. Für St. legt sich die Vermutung nahe, „es habe hier eine bestimmte Erfassung des Aktbegriffes ihren Einfluß auf die Auslegung des Existenzbegriffes ausgeübt“ (46). Mit Vermutungen wie: „... es dürfte die R. Seebergs Interpretation des actus purus bei Thomas im Sinne reiner Tätigkeit sein“ (46, Anm. 45) ist aber noch kein Nachweis erbracht! Hier ist doch die Unsicherheit ins Gewand des Konjunktiv geschlüpft! Zum actus purus hätte St. Ratschow 23 und 23 Anm. 22 beachten sollen, dann hätte er sich die Polemik versagt, daß alles, was von Gott gesagt werden kann, ja nicht als Notwendigkeit zu denken ist. Gerade davon ist nämlich in dem Zitat 23, Anm. 22 die Rede! 5. St.s Bemerkung auf 46, Anm. 45, daß auch nach G. zwischen esse und operari in Gott eine reale Einheit bestehe, aber er die Gleichung von Existenz und Wirksamkeit nur für Gottes trinitarisches Person-Sein gelten lassen würde, ist wohl gegen Ratschow formuliert, trifft jenen aber nicht. Man vgl. dazu Ratschow 27, wo von der Einheit in bezug auf den Gott des Alten und Neuen Testaments die Rede ist, oder 41: „Die Existenz Gottes ohne die Essenz ist so undenkbar und nichtssagend, wie (es) die naturhafte Gotteserkenntnis ohne Offenbarung sein müßte“. Es ist also auch hier bei der Verhandlung der Essenz-Existenz-Einheit der trinitarische Gott im Blick. Dazu vgl. ferner noch 45, 49 u. ö.! 6. St.s Bemerkung auf 45, Anm. 40 zitiert Ratschow ungenau und hat erst dadurch nötig, ihn zu korrigieren, denn es heißt bei Ratschow: „Existenz kann ganz grundsätzlich den Unterschied von Sein oder Nichtsein anzeigen“ (18). Auf diese Hälfte des doppelten Existenzbegriffes Scheiblers (vgl. Ratschow 19, Anm. 5) bezieht sich Ratschow gerade nicht! St.s Korrektur, die er mit Hilfe G.s hier anbringen will, ist also ganz unnötig, weil sie nämlich auf einem Mißverständnis basiert. – So viel zur Auseinandersetzung St.s mit Ratschow.

Konsequenz der annihilatio für den Gottesgedanken ist, daß die Behauptung der Exklusivität und Singularität des göttlichen Seins die Verwerfung der Analogie zwischen Gott und Welt inkludiert.

Abschnitt 3 widmet sich, wie gesagt, der Begründung der annihilatio mundi durch das Verständnis der Welt. Beim „Vorgang der Begründung“ (77–89) wird St. deutlich, daß G.s Schöpfungslehre nicht der allein ausreichende Grund seiner annihilatio mundi ist, sondern der Ergänzung durch den Begriff des eschatologischen Heiles bedarf (96–125).

Die St.'sche Untersuchung gibt nun als Grund der Rezeption der annihilatio mundi durch G. die Abendmahlslehre (Abschnitt 5, 126–173) an. Abgesehen vom bloßen Verdacht, daß die bisherigen Begründungen aus Schrift und Dogmatik nicht das treibende Movens für die Übernahme dieses Theologumenons durch die lutherische Orthodoxie gewesen sein können, erschließt St. durch „Indizienbeweis“ die Abendmahlslehre als Rezeptionsgrund. – Das Ergebnis seiner Untersuchungen (164–167) faßt St. zum Schluß noch einmal zusammen und weist dessen stringente Zuspitzung auf die annihilatio mundi nach. Die Begründungszusammenhänge aus der Gotteslehre, aus dem Weltverständnis und aus dem eschatologischen Heil sind die

dogmatische Ausführung zu den theologischen Implikaten der Abendmahlslehre. Hier meldet sich der Protest gegen einen Weltentwurf zu Wort, der die Freiheit der sakramentalen Gegenwart Christi verneinte (166).

In einer „Würdigung“ (IV, 174–185) konfrontiert St. zunächst G.s Eschatologie der Welt mit der Philosophie seiner Zeit; ihr gegenüber spricht sie den Protest dagegen aus, „ein philosophisches Apriori zum Kriterium der Gültigkeit . . . theologischer Sätze zu erheben“ (174). So wahrt sie die Freiheit theologischen Denkens. Ferner begründete die *annihilatio mundi* die sachgemäße Auslegung der Schriftaussage zum Weltende (177). Schließlich trägt die *annihilatio* dies für die Gotteslehre aus, daß durch sie ein grundsätzlicher Widerspruch gegen jede analog gedachte Seinsgemeinschaft von Gott und Welt erhoben wird (179). Viertens hat die *annihilatio mundi* für das Verständnis von Welt eine kritische Funktion wahrgenommen: die elementare Struktur der Welt wurde als Gottes kontingente Setzung begriffen, die darin ihren Sinn hat, dem Menschen in seinem zeitlichen Dasein zu dienen (181). – St.s Untersuchung des *annihilatio*-Begriffes endet mit der Feststellung, daß der Begriff als Metapher der Freiheit nicht zu wiederholen ist, daß das mit ihm gestellte Problem aber der Theologie aufgegeben bleibt. Auf Grund dieses ungewöhnlichen Buches kann man nur hoffen, daß der Verf. sich an eine Lösung des Problems heranwagt. Es ist ihm zuzutrauen.

Marburg

Erwin Quapp

Hermann Bauch: Die Lehre vom Wirken des Heiligen Geistes im Frühpietismus. Studien zur Pneumatologie und Eschatologie von Campegius Vitringa, Philipp Jakob Spener und Albrecht Bengel (= Theologische Forschung, Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre Bd. 55). Mit Summary and Resume. Hamburg (Herbert Reich) 1974. 153 S., engl. Broschur, DM 18.–.

Der Schwerpunkt dieser Untersuchung eines Schweizer Pfarrers liegt in der Herausarbeitung der Pneumatologie und Eschatologie als bewegende Angelpunkte im theologischen Denken Bengels. Dieser Urschwabe erscheint als Mittelglied zwischen dem frühen Pietismus und wesentlicher geistigen Strömungen des späten 18. und des frühen 19. Jahrhundert, wenn wir an diese beiden Grundthemen denken. In Bengel habe sich hier eine Fusion der Theologie Vitringas mit allen fraglichen Belastungen und der Theologie Speners, die sich von ihnen freihielt, vollzogen, obwohl sie andere Mängel zeigt. An Bengels Geschichtsverständnis haben dann Semler, Lessing, Herder, Kant und Schiller mit angeknüpft. Bei Hegel erreiche dieses Denken einen Höhepunkt. Dabei erkannten Hamann wie später Hegel durchaus die Schwächen in Bengels Denken und faßten die Offenbarung Gottes streng geschichtlich und trinitarisch. Das schmälere nicht das Verdienst Bengels, bei aller Betonung des Zuständlichen, des Seins an Stelle der Bewegung habe er ein berechtigtes heilsgeschichtliches Denken zu Ehren gebracht. So habe er mitgeholfen, den flachen Aufklärungsrationismus wie eine geschichtslose Mystik im Raum der Kirche abzuwehren. Indirekt inspirierte er zugleich das Denken Hegels, bei dem schließlich die biblische futurische Eschatologie ausfiel.

Für dieses von ihm dargestellte Forschungsergebnis hat der Verfasser eine Fülle neu herausgestellter Aspekte eingebracht, die er durch eine Unzahl, über Tausend Quellennachweise stützt. Allein der Exkurs über Speners Benützung von Luthers Werken bietet Hunderte von ganz präzisen Stellenangaben.

Zugrunde liegt dieser Veröffentlichung eine Dissertation aus dem Jahre 1966/67, in die in der hier vorliegenden Neubearbeitung die inzwischen erschienene spezielle Fachliteratur zu diesem Thema mit in die Erörterung einbezogen worden ist. Angesichts eines wirklich klar gegliederten Materialreichtums akzeptiert man, daß die ganze Arbeit aufs äußerste zusammengerafft wurde, wenn auch die Lesbarkeit dadurch nicht erleichtert ist. Doch nimmt man die außergewöhnliche Form der Disponierung des gesamten Stoffes durch den Schweizer Verfasser in Kauf, wenn man und das sehr schnell erkennt, daß dabei eine Unzahl wertvoller Hinweise

für die weitere Pietismusforschung angeboten werden, die auf eine Aufarbeitung hindrängen.

Der eine Hauptteil der Arbeit galt also dem Lebenswerk des württembergischen Prälaten. Der andere thematische Schwerpunkt über Spener tritt dabei nicht in den Schatten. Die ganze Untersuchung erfolgt unter drei Gesichtspunkten: 1. Einführung der beiden Brennpunkte der Theologie, 2. Kontinuierliches Wirken des Heiligen Geistes, 3. Pneumatologie im engeren Sinn.

Ob es freilich bei der Behandlung der Theologie Speners notwendig ist, ausgerechnet bei ihm mit seiner Eschatologie bzw. seinem subtilen Chiliasmus einzusetzen statt den Ursprung seiner Zukunftshoffnung in der Pneumatologie zu suchen, möchten wir doch zur Diskussion stellen. Vielleicht hat der Verfasser zu sehr darauf Rücksicht genommen, daß die Eschatologie bei Spener in der modernen Pietismus-Forschung so stark in den Vordergrund geschoben worden ist? Genügt es z. B., sich mit der Frage nach einer evtl. Herkunft der eschatologischen Komponente im Denken Speners und mit Hinweisen auf Alstedt u. a. zu begnügen? Stellt man nicht dann biographische Daten zurück, eben daß Spener durch den grassierenden Pessimismus der lutherischen Orthodoxie im Blick auf die Zukunft von Kirche und Christentum angesichts einer rasch vorwärtsschreitenden Bewußtseins- und Glaubenskrise im europäischen Raum ihn als Christen, Theologen und Kirchenmann bedrängt und herausgefordert wurde? Durch die Integrierung eines dynamisch verstandenen Reich Gottes-Begriffes, durch die Wiederentdeckung des 3. Glaubensartikels, der Verfasser spricht vom „kontinuierlichen Wirken des Heiligen Geistes“, wurde zugleich und folgerichtig die eschatologische Perspektive gewonnen.

Es sind doch Profanhistoriker, die bei jüngsten Veröffentlichungen über den Pietismus ein Ernstnehmen des „Sitzes im Leben“ vermissen und für sie es eine Engführung bedeutet, sich immer nur auf die theologiegeschichtlichen Verzahnungen vorwärts und rückwärts zurückzuziehen.

Wir wollen das gewiß nicht überbetonen und es ist dem Verfasser nicht unbedingt anzulasten, denn der primäre Stellenwert der Pneumatologie bei Spener ist bei ihm festgehalten worden.

Was uns auffällt ist die Tatsache, daß durchgängig durch die ganze Arbeit in Lücken der Pietismusforschung vorgestoßen wird und zu einem „differenzierenden Kennen-Lernen“ ihrer wichtigen Vertreter angehalten wird. So werden zu gängig gewordene Formulierungen z. B. zum Wiedergeburtverständnis Speners durch den quellenfundierten Nachweis seiner vielschichtigen Schattierung in Frage gestellt. Nicht unwesentlich sind auch andere begründete Hinweise, daß Spener gegenüber dem Spiritismus nur auf Einschränkung maßloser Forderungen zielt, nicht auf einen uneingeschränkten Kampf Luthers und damit eine Versöhnung dieser Kreise mit der Kirche einleitet, anderseits zeitlebens die Distanz von jeder Mystik einhält, die „unmittelbaren Offenbarungen“ nur auf „Ausnahmefälle“ einschränkt, für die wir durchaus in der Welt des N. T. wie z. B. auch in der lutherischen Missionsgeschichte des späten 19. Jahrhunderts Beispiele besitzen. Daß hier eine landläufige und überzeichnete Kritik behutsam korrigiert wird, scheint offenkundig, denn in diesem Sachzusammenhang „hebt Spener gegenüber den Spiritualisten vorsichtig hervor, welche Prävalenz die Heilige Schrift vor allen anderen habe . . .“. So wird auch die Einwohnung Christi durch den Heiligen Geist bei Spener bewußt von Mystik und Spiritualismus abgegrenzt.

Bei dem Thema Spener und die Judenfrage hat anderseits der Verfasser die Trennungslinie gegenüber der theologischen Arbeit eines Vitringa als wesentlicher Vertreter eines neuen alttestamentlichen Durchbruchs durch ein starres Schema von Verheißung und Erfüllung zu scharf gezogen. Für Speners überraschend klaren Aussagen über die bleibenden Heilszusagen an das Volk Israel bietet es sich förmlich an, ihn näher an die alttestamentliche Arbeit der reformierten Theologie zu rücken. (Vgl. S. 37 mit Anmerkung 51–54, S. 35 mit Anm. 19, S. 47 und S. 73 Anm. 142).

Durchaus rechnen wir dabei ein, daß es dem Verfasser angesichts seines Haupt-

themas versagt bleiben mußte, dieser nicht kleinen Zahl unabdingbarer Korrigenda aus der Sache heraus gegenüber manchen Positionen in der heutigen Pietismusforschung nachzugehen. Jedenfalls begrüßen wir diese vorliegende Untersuchung als einen profunden Beitrag zur Pietismusforschung nicht zuletzt auch zu seiner geistes- und nicht nur theologiegeschichtlichen Wirkungsgeschichte.

München

Erich Beyreuther

P. N. Holtrop: Tussen Piëtisme en Réveil. Het „Deutsche Christentumsgesellschaft“ in Nederland, 1784–1833. Amsterdam (Rodopi N. V.) 1975. 311 S., kart., Hfl. 38.–.

Die religiösen Verhältnisse in den Niederlanden vor wie nach der Wende zum 19. Jahrhundert waren bislang kaum erforscht. Eine Entwicklungslinie wird nun in diesem Werk erstmals nachgezeichnet. Es galt, auch für die Niederlande die Frage zu klären, wie der Pietismus sich zur Erweckungsbewegung umgestaltete. Nachdem E. Staehelin die Geschichte der Christentumsgesellschaft, insbesondere ihrer Basler Zentrale kürzlich dokumentiert hat, bietet sich die Erforschung der verschiedenen Gesckide ihrer Partikulargesellschaften regelrecht an. Anknüpfend an Staehelin ist die Arbeit von Holtrop jedoch durchaus eigenständig in Dokumentation und Darstellung der Entstehung, Wirkung wie des Endes der niederländischen Partikulargesellschaften der Deutschen Christentumsgesellschaft in Amsterdam, Harlingen und Monnikendam. Große Bedeutung gewann nur die Amsterdamer Partikulargesellschaft; ihre Geschichte steht im Mittelpunkt der Untersuchung. In Amsterdam ist die zumeist aus deutschstämmigen Gliedern gebildete lutherische Gemeinde das Rückgrat der aus persönlicher Tätigkeit J. A. Urlspergers erwachsenen Partikulargesellschaft. In ihr sammeln sich Kräfte, die theologischem Rationalismus abhold sich zunächst dem von England angefachten Missionsdenken und Handeln zuwenden, die sich dann unter bewußtem Rückgriff auf das Gedankengut des Pietismus in den breiten Strom der Erweckungsbewegung eingliedern, die sich aber in der dritten Phase der Geschichte dieser Partikulargesellschaft mehrheitlich auf den theologisch entschiedenen Standpunkt H. F. Kohlbrüggens zu bewegen. Diese Entwicklung führt zur Trennung vom Basler Hauptzweig der Christentumsgesellschaft, zum Ende der niederländischen Partikulargesellschaft. Die für das 19. Jahrhundert ekigen orthodoxen Aussagen über die Erwählung und die Heiligung waren u. a. der Anlaß zum Bruch und kirchliche Isolierung die Folge.

Aus einem reichhaltigen Archivmaterial wird die Wirksamkeit der niederländischen Partikulargesellschaften erarbeitet. Die auf Erbauung, missionarisch-karitative Arbeit in ökumenischer Einstellung zielenden Übungen eines als wirksam gelebten Glaubens, der den Weg zur Gottseligkeit aktiv beschreitet, prägten ein das ganze Land überspannendes Netz von Christen, die im Vertrauen auf Christi Geist die eigene wie aller Landsleute Lebenserneuerung betrieben. Nimmt man Geschichte und Wirkungsrichtung der Mitglieder der Partikulargesellschaften nicht zur Kenntnis, so ist ein tiefer gehendes Verständnis der Erweckungsbewegung in den Niederlanden, insbesondere auch der „Afscheiding“ von 1834 unmöglich. Der spezielle Forschungsgegenstand bewährt sich korrigierend bei der Einzeichnung in die größeren Zusammenhänge der niederländischen Kirchengeschichte.

Bonn

H. Faulenbach

Wolfgang Sommer: Schleiermacher und Novalis. Die Christologie des jungen Schleiermacher und ihre Beziehung zum Christusbild des Novalis (= Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie Bd. 9) Bern (H. Lang) 1973. 150 S., kart., DM 28.–.

Die anzuzeigende Arbeit will sich in den theologiegeschichtlichen Zweig der Schleiermacher-Forschung einreihen, der die Zusammenhänge des Schleiermacherschen Denkens mit den verschiedenen philosophie-, theologie- und geistesgeschichtlichen Strömungen seiner Zeit zu erforschen trachtet. Über die Beziehung zwischen

Schleiermacher und Novalis lag bisher erstaunlicherweise weder von theologischer noch von literarhistorischer Seite eine monographische Untersuchung vor. Die zahlreichen beiläufigen Äußerungen in der Sekundärliteratur konnten eine solche Arbeit nicht ersetzen; die großen Fortschritte, die die neuere Novalis-Forschung nach der Auffindung ganz neuen handschriftlichen Materials erzielt hat, lassen die Analyse des Beziehungsgeflechts zwischen diesen beiden aus dem Einflußbereich von Herrnhut hervorgekommenen Zeitgenossen, die einander zwar nie persönlich begegnet sind, aber füreinander hohe Wertschätzung hegten, als ein vielversprechendes interdisziplinäres Thema zwischen Theologie und Literaturgeschichte erscheinen.

Der Verf. hat das methodologische Problem einer solchen Untersuchung im Grenzbereich zwischen zwei Disziplinen sorgfältig reflektiert (S. 15 ff.; vgl. auch S. 112 ff.). In kluger Selbstbeschränkung verzichtet er darauf, die geistige Umwelt des jungen Schleiermacher pauschalierend zu skizzieren und ebenso beschränkt er die Herleitung der Denkformen und Ausdruckswelt des Novalis auf die notwendigsten Grundlinien. Zugleich grenzt er den Bereich der zu analysierenden Schleiermacher-Texte recht eng ein, wobei den frühen Predigten (nach SW II, 7 hg. v. A. Sydow) und der „Weihnachtsfeier“ etwas mehr Raum gegeben wird als den „Reden“. Daß eine Erweiterung der Textbasis für die Frühzeit Schleiermachers sehr hilfreich sein kann hat jüngst Erwin H. U. Quapp gezeigt (in: Christus im Leben Schleiermachers, Göttingen 1972); im vorliegenden Fragehorizont mag die schmalere Textgrundlage als zureichend hingenommen werden, zumal es dem Verf. erklärtermaßen nicht darauf ankommt, „auf dem Weg über Novalis einen eindeutigen Schlüssel für das Verständnis der Theologie des jungen Schleiermacher“ zu gewinnen, vielmehr geschehe die Zuordnung der Schleiermacher-Texte zu bestimmten Aussagen des Novalis in der Erwartung, „von ihnen her die charakteristischen, eingeprägten Züge der Christologie des jungen Schleiermacher besser in den Blick zu bekommen“ (S. 20).

Es ist ein Gewinn für die Arbeit, daß der Verf. nicht sogleich mit der Textanalyse beginnt, sondern in einem gesonderten Kapitel die durch Herkunft und Biographie gegebenen Berührungspunkte zwischen Schleiermacher und Novalis beschreibt und die wechselseitigen Beziehungen und Beurteilungen dokumentarisch darlegt (S. 43 ff.). Sehr plastisch wird hier vor allem die Rolle Friedrich Schlegels gezeichnet, der sich als Stifter und Förderer der Bekanntschaft eifrig einsetzte und geflissentlich an Novalis schrieb: „Es wäre mir wohl so lieb Euch in Contact zu bringen, wie die Religion und die Physik“ (S. 42). Es wird schon in diesem biographisch-deskriptivem Abschnitt sichtbar, daß Schleiermacher vor allem durch die gemeinsame, herrnhutisch geprägte religiöse Erlebnisstruktur für die Rezeption des Mittler-Gedankens bei Novalis prädisponiert war. Daß Schleiermacher in den „Reden“ dann ganz unmittelbar auf das Mittlerfragment im „Blütenstaub“ des Novalis, das ihm als Mitarbeiter am „Athenäum“ rechtzeitig genau bekannt gewesen sein muß, zurückgegriffen haben soll, wäre als das wohl wichtigste Detailergebnis der vorliegenden Untersuchung zu bezeichnen (S. 103 ff.). Man muß bedauern, daß der Verf. seine noch weiter gehende These, daß nämlich nicht nur der Schluß der 5. Rede, sondern der Aufbau des ganzen Werkes von diesem Fragment des Novalis her konzipiert sei, nicht belegt und ausgeführt hat (S. 110; dieselbe Anmerkung ist zu S. 138 zu machen).

Im Verlauf der Analyse der „Weihnachtsfeier“ wird Schleiermachers Selbständigkeit gegenüber Novalis deutlich herausgearbeitet. Sie wird vor allem im Hinblick auf die Marienfrömmigkeit des Dichters und seine mythologisierende Geschichtsschau klar erkennbar. Mit gut ausgewählten Belegen zeigt der Verf. ferner, daß Schleiermacher in der Folgezeit Novalis als frommen Dichter und vorbildlichen homo religiosus wertgeschätzt und gegen den Vorwurf des schwärmerischen Mystizismus in Schutz genommen hat (vgl. S. 46 ff.). Von einem fortwirkenden Einfluß des 1801 verstorbenen Novalis auf Schleiermachers theologische Entwicklung kann allerdings nicht die Rede sein.

Bonn

Joachim Mehlhausen

Ernst Bammel: Die Reichsgründung und der deutsche Protestantismus (= Erlanger Forschungen Reihe A: Geisteswissenschaften – Bd. 22). Erlangen (Universitätsbibliothek Erlangen) 1973. 86 S. kart., DM 24.–.

Bereits in seiner – noch immer ungedruckten – theologischen Dissertation „Die evangelische Kirche in der Kulturkampfare, eine Studie zu den Folgen des Kulturkampfes für Kirchentum, Kirchenrecht und Lehre von der Kirche“ (Bonn 1949) beschäftigte sich der Autor mit einer bis dahin vollkommen vernachlässigten Fragestellung: dem Verhältnis von (preußischem) Staat und ev. Kirche in der Bismarck-ära. Vor dieser Arbeit wurde das Bild der geistigen und politischen Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche in der 2. Hälfte des 19. Jhdts. weitgehend von dem spektakulären preußisch-katholischen Gegensatz bestimmt. Als Ergebnis dieser einseitigen Betrachtungsweise erschien die ev. Kirche, insbesondere die Kirche der Altpreußischen Union, oft nur in der Funktion des passiven, obrigkeitshörigen Anhängels staatlicher Kirchenpolitik. Erst durch Bammels Beitrag wurde so recht deutlich, daß die Kampfbahre zwischen 1870/71 und 1875 auch für die preußische Landeskirche eine entscheidende Krise darstellten, denn in dieser Zeit hatte sie zwischen den Wegen der Freikirche, Staatskirche oder Landeskirche zu wählen. Dabei wertet Bammel – im Blick auf die geschichtliche Entwicklung der Freikirchen – die Beibehaltung der Verbindung von Staat und Kirche als ein Positivum: „Die Bescheidung des Kirchentums, die Erkenntnis, daß die Würde des Staates positiven, nicht negativen Einfluß auf die externa der Kirche verlange, die Einsicht, daß damit dem Staat eine Gabe und Würde gewährt werde, die für die Kirche nicht Fessel, sondern Zeugnis des Vertrauens auf die Gewalt des Wortes sei, ist wohl das *wesentliche Ergebnis dieser Kampfbahre*“ (S. 172 f.).

Das hier zu besprechende kleine Buch aus dem Jahr 1973 geht auf einen Vortrag zurück, den Prof. Bammel am 3. Dezember 1970 im Rahmen der Ringvorlesung der Friedrich-Alexander-Universität zu Erlangen und am 18. Januar 1971 vor der Deutschen Abendgesellschaft in Cambridge gehalten hat. In sechs Kapiteln untersucht er die kirchenpolitische und religiöse Bewertung der Reichsgründung durch die entscheidenden Kräfte in Staat und Kirche.

Dabei kommt er (im 1. Kap.) zu dem Ergebnis, daß man den Sieg über Frankreich, die deutsche Einigung und das Kaisertum nicht etwa als Bestätigung eines kirchengeschichtlichen Entwurfs verstand, sondern daß diese Ereignisse ganz von dem Ideengut der besseren Gerechtigkeit und Völkerfreiheit auf der Grundlage der Nationalsoveränität her interpretiert wurden. Die Ausrichtung auf den Protestantismus, die Betonung des ev. Kaisertums waren erst eine Folge der geistigen Auseinandersetzung mit Rom.

Die kirchliche Reaktion auf diesen Krieg (Kap. 2), den man weithin als Verteidigungskrieg begriff, zeichnet sich nach Bammel durch eine bemerkenswerte Zurückhaltung aus. Nicht Triumph, sondern Buße und Besinnung dominieren sowohl in den Kriegspredigten als auch in den Stellungnahmen der kirchlichen Presse. Allenfalls die Befriedigung gegenüber der durch die Geschichte selbst widerlegten katholisch-großdeutschen Geschichtsschreibung, die den Protestantismus immer als Zerstörer des alten Reiches dargestellt hatte, klingt in den Kommentaren an. Das rechtliche Verhältnis von Staat und Kirche bleibt von den politischen Ereignissen unberührt, wenngleich weite kirchliche Kreise ebenso wie andere gesellschaftliche Gruppen von der patriotischen Welle der Vaterlandsliebe mitgerissen werden.

Diese Haltung entsprach ganz der Einstellung der leitenden Staatsmänner Preußens: Moltke, Roon und Bismarck (Kap. 3). Zwar schätzte jeder auf seine Weise die Kirche als moralische Anstalt und achtete die Religion, doch traten alle drei unbedingt für eine saubere Trennung von politischen und kirchlichen Angelegenheiten ein.

Der große politische Um- und Aufbruch traf auf eine Kirche, deren geistige und organisatorische Verhältnisse es trotz einer Reihe von bemerkenswerten Ansätzen und Plänen (z. B. die Berliner Oktoberversammlung 1871) unmöglich machten, der politischen Einigung die kirchliche folgen zu lassen (Kap. 4). Der Impetus der

Reichsgründung hatte nicht genügt, der kirchlichen Einigungsbewegung zum Erfolg zu verhelfen.

Die Entwicklung des Protestantismus im zweiten Reich (5. Kap.) sieht Bammel einmal bestimmt durch den Kulturkampf, den er als politische Ersatzhandlung für den Verzicht auf weitere außenpolitische Aktivitäten interpretiert und zum anderen durch die Kirchenverfassungsdiskussion sowohl innerhalb der ev. Kirche als auch auf staatlicher Seite.

Beide Komplexe und ihre Folgeerscheinungen, die Aufsplitterung der ev. Kirche in Parteien, erwiesen die Machtlosigkeit des Protestantismus, der sich daraufhin als geistiges Wesen „so innig in die Aufgabe der Einheit und des Einswerdens mit der Nation“ (S. 55) einließ, ohne daß die Kirche von dieser geistigen Verquickung profitierte. Der deutsch-protestantische Geist hörte auf, ein Sondergut der evangelischen Kirche zu sein; diese schien vielmehr mitsamt ihrer Idee von der ev. Nation aufzugehen in die Kultur des neuen Reiches (Richard Rothe). Mit der Verbindung zwischen Protestantismus und preußisch-deutschem Geist wurde „vielleicht erstmalig eine weltliche Form von Christentum Ereignis“ (S. 58 f.), die man nicht als gelungene Synthese, sondern als eine permanente protestantische Aufgabe begriff.

„Die Bindung an die Rechts- und Geschichtsgemeinschaft der Nation, weit entfernt von dem sogenannten Bündnis von Thron und Altar und ebenso weit weg von dem Gedanken des christlichen Staats, ist geblieben, so sehr auch ideologische Verbrämungen abgeblättert sind. Die uneigennützte Hilfe, die der Protestantismus der Reichsgründung geleistet hat, der Beistand, den er in den zwanziger Jahren den abgetrennten Gebieten gab, die ‚Treue und Hingabe zum Vaterland‘, die just in dem Augenblick, in dem durch die Hand Hitlers das Geschenk der Reichskirche angeboten wurde, Teile dieser Kirche durch ihren Widerstand bezeugten, der Dienst, den die evangelische Kirche nach 1945 getan hat, als sie die einzige nationale Institution, die Klammer des Vaterlandes war, und dem sie in ihren Kundgebungen und – wesentlich mehr noch – in ihren stillen Taten gerecht zu werden suchte, all dies ist Auswirkung dieses geschichtlichen wie kirchengeschichtlichen Auftrags. Das tun zu dürfen war ein Geschenk, das der Kirche wider alle Erwartungen in einer, geschichtlich gesehen, ihr schon ungünstigen Stunde zuteil ward. Es ist eine Geschichte, die abzustreifen unwürdig wäre, ein Stück Verantwortung, deren sich zu entledigen keine Freiheit besteht“ (S. 59 f.).

Hier wird Bammels eigentliches Anliegen deutlich! Er bleibt nicht dabei stehen, Geschichte zu erzählen, sondern deutet sie vom Standpunkt des Konservativen als Lehrstück für die Gegenwartsbewältigung. Er unternimmt eine apologetische Ehrenrettung des anderen, des geistigen Preußen und scheut dabei nicht die aktuelle politische Konkretion: Der vordringlichste „politische Dienst“ der Kirche in der Gegenwart ist die Pflege des Bewußtseins eines gemeinsamen Vaterlandes und die Abwehr alles Trennenden, z. B. „die Ausbildung eines westdeutschen, eines quasi – rheinbündischen Bewußtseins . . .“ (S. 61)! So hat es die Kirche nach Bammels Überzeugung versäumt, den Staat bei der Diskussion über die Ostverträge an seine Treuepflicht gegenüber der Verfassung zu gemahnen und stattdessen das Vertragswerk gutgeheißen.

Geschichte ist vieldeutig, Geschichtsschreibung nicht. Die Reichsgründung – für Bammel eine Sternstunde des Protestantismus, weil er sich selbstlos in den geistigen und politischen Dienst des Vaterlandes stellte – ist für Günter Brakelmann, den Historiker sozialdemokratischer Prägung, „ein dies ater, ein schwarzer Tag“ in der Geschichte des Protestantismus, denn damals diente er den Mächtigen als „ein starkes Fundament der preußisch-deutschen Obrigkeitsgesellschaft“ und übernahm „die Funktion der ideologischen Herrschaftssicherung“ (G. Brakelmann, Das „Heilige evangelische Reich deutscher Nation“, in: Ev. Komm. 4 (1971) S. 15).

Beide Interpretationen schließen sich gegenseitig aus. Bammel bemerkt denn auch in einer Fußnote: „das Urteil, zu dem sich der Verfasser (sc. Brakelmann) bemüht fühlt, hat freilich mit dem Geschäft, das dem Historiker obliegt, nichts zu tun“ (S. 17 Anm. 6). Der Leser mag entscheiden, welches Geschichtsbild ihn mehr

überzeugt. „Je teurer einem Historiker die eigene Weltanschauung ist und je leidenschaftlicher er sich zu seinen eigenen Grundsätzen bekennt, desto leichter kann dies sein geschichtliches Urteil verzerren. Von einer unvermeidlich subjektiven Auffassung der Probleme zu grober Voreingenommenheit und Parteilichkeit führt nur ein sanft geneigter Abhang“ (Johan Huizinga, *Geschichte und Kultur*, Stuttgart 1954, S. 81 f.).

Tübingen

Gerhard Besier

Bengt Wadensjö: *Toward a World Lutheran Communion. Developments in Lutheran Cooperation up to 1929.* (= *Acta Universitatis Upsalien-sis, Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia* 18.). Uppsala (Verbum/Kyrliga Centralförlaget) 1971, 371 S., kart. SKr. 60.-.

Der Lutherische Weltbund ist unter den verschiedenen konfessionellen Weltorganisationen eine relativ junge Erscheinung. Er wurde erst 1947 gegründet. Demgegenüber kann z. B. der Reformierte Weltbund bereits auf eine hundertjährige Geschichte zurückblicken. Das bedeutet allerdings nicht, daß es vor 1947 nicht bereits Bemühungen um engere weltweite lutherische Zusammenarbeit und Gemeinschaft gegeben hat. Aus diesem Grunde wird schon seit längerer Zeit der Plan verfolgt, eine „Vorgeschichte“ des Lutherischen Weltbundes mit Hilfe mehrerer Historiker zu erarbeiten. Die vorliegende Uppsalienser Dissertation stellt einen ersten und wichtigen Beitrag zur Erfassung und Darstellung dieser Vorgeschichte dar.

Wadensjö konzentriert sich in seiner Arbeit auf die Bewegung hin zu engerer lutherischer Zusammenarbeit in der Periode zwischen dem 1. Weltkrieg und dem 2. Lutherischen Weltkonvent 1929 in Kopenhagen. Einleitend gibt er noch einen kurzen Überblick über die Entwicklung vor dem 1. Weltkrieg, als die Zusammenarbeit der Lutheraner in Deutschland, Skandinavien und in den USA in einer gewissen Internationalisierung der „Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz“ (AELK) ihr erstes Instrument fand. Der Verf. zeigt, und das bleibt ein roter Faden, der sich durch die ganze Darstellung zieht, wie sich in den drei genannten geographischen Bereichen – Deutschland, Skandinavien und USA – aufgrund unterschiedlicher geschichtlicher und kirchlicher Situationen verschiedene Auffassungen und Tendenzen im Blick auf weltweite lutherische Zusammenarbeit herausbilden, sich entwickeln und sich wandeln. Dadurch ergeben sich wiederum unterschiedliche Konstellationen im Verhältnis dieser drei Bereiche zueinander, die dann nach dem 1. Weltkrieg häufig auch die Form von starken Spannungen vor allem zwischen den bestimmenden Persönlichkeiten und Gruppen in den USA und in Deutschland annehmen. In diesem Rahmen werden die Auswirkungen des 1. Weltkrieges (Luthertum und Nationalismus!), das Ringen um die Vorherrschaft in den Bemühungen lutherischer Zusammenarbeit im Nachkriegseuropa zwischen Deutschland und USA, die Spannungen aufgrund der unterschiedlichen Positionen von Nationalismus und Interkonfessionalismus (Deutschland) – Internationalismus und Interkonfessionalismus (Skandinavien) – Internationalismus und Konfessionalismus (USA) – dargestellt. Die zwei wesentlichen Etappen dieser Entwicklung, der 1. Weltkonvent 1923 in Eisenach und der 2. Weltkonvent 1929 in Kopenhagen, werden eingehend beschrieben und dabei die unterschiedlichen Tendenzen im Blick auf die Ausformung der konfessionellen und vor allem auch ökumenischen Grundhaltung der lutherischen Gemeinschaft wie auch im Blick auf deren Selbstverständnis und organisatorische Strukturen aufgezeigt. In einer höchst objektiven Weise macht der Verf. deutlich, daß bei allem Willen zu einer engeren Zusammenarbeit und Gemeinschaft die unterschiedlichen Standpunkte die entstehende Gemeinschaft immer wieder gefährdeten. Für den Leser wird überdies deutlich, warum die Lutherischen Kirchen so lange gebraucht haben, bis sie in einem Weltbund sich eine festere Basis ihrer Gemeinschaft und Zusammenarbeit schaffen konnten.

Wadensjö hat viel Archivmaterial benutzt und somit ein bislang nur partiell bekanntes Gebiet in seinen Einzelaspekten erschlossen. Durch die Einbeziehung des zeitgeschichtlichen Rahmens und der theologischen, kirchenpolitischen und ökumeni-

schen Entwicklungen und Positionen in den drei geographischen Hauptbereichen hat er nicht nur die lutherischen Einigungsbestrebungen in einen größeren Zusammenhang hineingestellt, sondern auch die Wechselbeziehung zwischen diesen Bestrebungen und den genannten Faktoren deutlich gemacht. Ich hätte mir vom Verfasser am Schluß seines Buches noch einen Ausblick auf die Entwicklungen bis hin zum 2. Weltkrieg gewünscht. Ohne einen solchen Ausblick hängt die in der Einleitung formulierte Zielsetzung der Arbeit, zu untersuchen, „wie der Lutherische Weltbund sein ökumenisches und konfessionelles Profil gewann“, doch ein wenig in der Luft. Als wesentlicher Baustein für die Erhellung der Vorgeschichte des Lutherischen Weltbundes ist die Arbeit jedoch nur zu begrüßen.

Strasbourg

Günther Gassmann

Hans Günther Hockerts: Die Sittlichkeitsprozesse gegen katholische Ordensangehörige und Priester 1936/1937. Eine Studie zur nationalsozialistischen Herrschaftstechnik und zum Kirchenkampf. (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern. Reihe B: Forschungen, Bd. 6). Mainz (Matthias Grünewald) 1971. 224 S.

Die Älteren unter uns werden sich noch dieser Prozesse, vor allem der lautstarken propagandistischen Ausschlichtung durch das Goebbels-Ministerium – dessen Rede bei einer Massenkundgebung in der Deutschlandhalle zu Berlin am 28. Mai 1937! – und der tiefen Betroffenheit, welche diese in kirchlichen Kreisen auslöste, erinnern.

Der Verfasser legt eine detaillierte Darstellung dieses Gegenstandes aufgrund des in staatlichen, Gerichts- und kirchlichen Archiven vorhandenen umfangreichen Materials vor. Auch private Sammlungen, Mitteilungen von überlebenden Zeugen (Beamte!), dazu zeitgenössische Zeitungen und Zeitschriften wurden benützt. Gefragt wird nach der Bedeutung, die jenen Prozessen innerhalb des totalitären Systems zukam; nicht der juristische, sondern der historische Gesichtspunkt soll im Vordergrund stehen. Mit Recht: den Zeitgenossen war es klar, daß die judizielle Ahndung der Vergehen vor allem im Interesse der politischen Auswertung lag. Der wissenschaftliche Standpunkt gebot jedoch, die „juristischen und verfahrenstechnischen Hintergründe sowie die Ergebnisse der Prozesse zu klären.“ Diesem Ziel ist das I. Kapitel (4–61) gewidmet.

Im April 1935 begann die Staatsanwaltschaft beim Koblenzer Landgericht mit Ermittlungen gegen Klosterbrüder der Laienkongregation der Franziskanerbrüder von Waldbreitbach (Rheinland, Diözese Trier) wegen des Verdachts homosexueller Vergehen. Unabhängig davon nahm im Herbst desselben Jahres die Berliner Geheime Staatspolizei (Gestapo) sich dieser Sache an. Während im ersten Fall ein entlaufener Zögling einer von den Brüdern geleiteten Pflegeanstalt den Stein ins Rollen brachte, war die Gestapo anläßlich von Durchsuchungen wegen des Verdachts von Devisenvergehen auf die Fährte sexueller Vergehen gelangt. Ein Sonderkommando der Gestapo richtete sich in Koblenz ein, die Staatsanwaltschaft wurde vom Reichsjustizministerium angewiesen, mit diesem Sonderkommando zusammenzuarbeiten (Voruntersuchung). Dieses spielte sich jedoch bald – angesichts seiner personellen Stärke und größeren technischen Hilfsmittel, vor allem der Rückenbedeckung der Berliner Zentrale – als Herr des Verfahrens auf, die Regelungen der Strafprozeßordnung wurden mehrfach beiseite geschoben. Der Reichsminister für Justiz, Dr. Gürtner, sah sich deshalb veranlaßt, für diese Ermittlungen in Koblenz eine Zweigstelle der Berliner Zentralstaatsanwaltschaft zu errichten.

Ideologische Gründe waren es, welche die Gestapo ihre Kompetenz auf homosexuelle Delikte ausdehnen ließ: durch diese hielt der Nationalsozialismus das „Volkstum und seine Zukunft“ in ähnlicher Weise bedroht wie durch den Kommunismus; außerdem konnte der (damals) überaus ehrenrührige Vorwurf der Homosexualität als wirkungsvolles Kampfmittel gegen politisch mißliebige Personen und Gruppen eingesetzt werden (siehe den Fall des Generalobersten Fritsch!). Die poli-

tische Verwendbarkeit bestimmte das Interesse der Gestapo bzw. der Partei. Hier war einer der Fälle, in denen das von Hans Buchheim festgestellte Charakteristikum der NS-Herrschaft vom Nebeneinander der fortgesetzten aber abrufbaren Staatlichkeit (Justiz) und einer „außernormativen Führergewalt“ in Erscheinung trat.

Dem System lag daran, viele belastete Ordensmitglieder und Geistliche zu ermitteln bzw. zu schaffen, um die Kirche als Staats- und Volksfeind hinstellen zu können. Dieses politisch-propagandistische Ziel gilt es für den weiteren Verlauf im Auge zu behalten.

Die politische Polizei begann, systematisch und intensiv Klostergemeinschaften, Pflegeanstalten, Internate und einzelne Geistliche zu „überholen“, der Schwerpunkt ihrer Aktion lag in West- und Süddeutschland. Die auch sonst bekannten Arbeits- und Verhörmethoden (Drohungen, Einschüchterungen, Versprechen u. dgl.) der Gestapo führten dahin, daß gegen Ende 1937 bei der genannten Sonderstaatsanwaltschaft rund 2500 einschlägige Ermittlungsverfahren anhängig waren. Gerichte haben in vielen Fällen feststellen müssen, wie die Gestapo gegen die Strafprozeßordnung verstieß, vom Gericht Freigesprochene wurden oftmals von der Gestapo wieder in „Schutzhaft“ genommen. Reichsminister Dr. Gürtner, ein Jurist von rechtsstaatlicher Gesinnung, verfolgte mit der Errichtung der Sonderstaatsanwaltschaft in Koblenz offensichtlich das Ziel, den Sittlichkeitsprozessen einen von politischen Einflüssen freien Rechtsweg zu sichern. Allerdings war er (und seine Behörde) dabei zu größter Vorsicht gezwungen.

Der Verfasser behandelt die überaus schwierige Zusammenarbeit von Sonderkommando und Sonderstaatsanwaltschaft (26–34), Verlauf und Probleme der Hauptverhandlungen (34–48), Umfang und Ursachen der Vergehen (48–53). Von den 2500 Ermittlungsvorgängen wurden mehr als die Hälfte bereits im Vorverfahren mangels Beweises, Geringfügigkeit oder 6-Monate-Amnestie (August 1934) erledigt. Ende 1937 waren 170 Ordensleute verurteilt, 200 Verfahren waren noch in Schwebe. Es kann nicht in Abrede gestellt werden, daß in einigen (wenigen) Laienkongregationen eine unverhältnismäßig hohe Zahl an Verfehlungen vorgekommen ist. Die Ursachen sieht der Verfasser teils im schwierigen Pflege-Dienst der Brüder, vor allem aber in den Mängeln bei der Auswahl, Aufnahme und Ausbildung durch die Oberen (Eintritte infolge Arbeitslosigkeit während der Weltwirtschaftskrise!). Mitte 1937 willfahrte der Heilige Stuhl der im August 1936 ausgesprochenen Bitte des Trierer Bischofs Bornewasser um die Aufhebung der (hauptsächlich betroffenen) Waldbreitbacher Gemeinschaft.

Die gleichzeitig gegen Priester (Welt- und Ordensgeistliche) geführten Prozesse erbrachten 64 Verurteilungen. Die Parteipropaganda sprach von einem erschreckenden und empörenden Ausmaß des „allgemeinen Sittenverfalls“ in der katholischen Kirche. Im Abschnitt „Zwischen Recht und Propaganda“ stellt der Verfasser fest, daß Dr. Gürtner und ein Großteil seiner Mitarbeiter die propagandistische Auswertung der Prozesse abgelehnt haben.

Im II. Kapitel („Die Sittlichkeitsprozesse als Problem nationalsozialistischer Herrschaftstechnik“, 62–146) wird gezeigt, wie die Prozesse als Hauptwaffe des Kirchenkampfes 1936/37 dienten und wie Hitler – aus innen- oder außenpolitischen Rücksichten (z. B. Olympiade!) – die Prozeßtermine regulierte. Die beherrschende Rolle der Propaganda (Goebbels!) tritt hervor („Präventive Lenkung durch Nachrichtenmonopol“), die kirchliche Gegenwehr wird eingeengt bzw. unterdrückt. Als Hauptziel des Propagandafeldzuges erscheint der „Bruch des innerkirchlichen Vertrauensverhältnisses“, der Wirkungs- bzw. Erziehungsanspruch der Kirche gegenüber dem Volk sollte erschüttert, dafür dem Absolutheitsanspruch des NS-Staates der Weg bereitet, das päpstliche Rundschreiben „Mit brennender Sorge“ (14. 3. 1937) entkräftet und dem katholischen Ordenswesen ein vernichtender Schlag versetzt werden. Die Delikte werden als für die kirchliche Sittlichkeit repräsentativ hingestellt.

Kapitel III behandelt die „Reaktion der Kirche“ (147–183) gegen die offensichtlich tendenziöse Art der Medien-Berichterstattung. Dies geschah von seiten des

Vatikans (Kardinalstaatssekretär Pacelli!) durch energische diplomatische Noten, durch Hirtenschreiben der Bischöfe und Predigten der Seelsorger. Von den Bischöfen trat der juristisch geschulte Berliner Bischof, Graf Preysing, durch detaillierte Eingaben besonders hervor.

Bei den „Auswirkungen der Prozeßpropaganda auf die katholische Bevölkerung“ (184–219) stößt man naturgemäß auf eine schwierige Quellenlage. Eine Folge der Agitation war gewiß die sprunghafte Zunahme der Kirchnaustritte im Jahre 1937, von einem Massenaustritt, wie ihn die Partei erhofft hatte, konnte indes keine Rede sein: die Austrittsquote betrug 1937 0,48 % aller deutschen Katholiken. Die Pastoralstatistik jener Jahre läßt erkennen, daß der Propagandafeldzug keinen größeren Einfluß ausgeübt hat. Die Partei mußte in den Jahren nach 1936 sogar einen versteiften passiven Widerstand gegen die Religions- und Kirchenpolitik des Systems registrieren, wie dies gerade im Hinblick auf Oberbayern und Franken von Parteistellen ermittelt wurde.

Als Ursachen des im Wesentlichen negativen Ergebnisses der Propaganda werden angeführt: 1. die hinreichende Standfestigkeit des Kirchenvolkes – wie heterogen immer deren Motive waren – und 2. die Abwehr der Kirche selbst, ferner die der Suggestion von einer allgemeinen Verderbnis widersprechende unmittelbare und örtliche Erfahrung von der Kirche, schließlich die Mißtrauen begründende Vergrößerung der Propaganda selbst.

Der Verfasser hat durch Auswertung eines immensen Materials und aus gründlicher Kenntnis der in Betracht kommenden Faktoren der NS-Periode einen wichtigen Beitrag zur kirchlichen Zeitgeschichte geleistet.

Königstein

Kurt A. Huber

Notizen

Nicht weniger als 211 Namen präsentiert Friedrich Wilhelm Bautz auf den zehn Bogen der 10. Lieferung seines Biographisch-bibliographischen Kirchenlexikons (Lfg. 10, Sp. 1441–1600, Hamm, Verl. Traugott Bautz, 1975: Johann Georg Ebeling – Faustus von Byzanz). Dabei vermag schon nicht mehr der Umfang des Gebotenen zu überraschen als vielmehr das, was gelegentlich doch fehlt: So kann man sich fragen, warum etwa Edward der Bekenner oder eine kirchengeschichtlich so wichtige Herrscherin wie Elisabeth I. von England keine Berücksichtigung finden oder die Möglichkeit ungenutzt blieb, die in Lieferung 3 unterlassene Vorstellung von Mary Baker Eddy nachzuholen. Durch eine Fülle bibliographischer Information fallen die Artikel Meister Eckehart und Eusebius von Caesarea auf. Daß der letzte auf seine Rolle als theologischer Deuter der konstantinischen Wende nicht angesprochen ist, zeigt wieder einmal den eigentlichen Mangel des Unternehmens an, das fehlende Problembewußtsein als eine allerdings wohl unausweichliche Folge seines kompilatorischen Charakters, der allein die Bewältigung eines so umfangreichen und vielfältigen Stoffes im Alleingang möglich macht. Fragt man nach den Quellen B.s, so zeigt sich immer wieder, daß er die Herzog-Hauck'sche RE offensichtlich dankbar benutzt hat.

Lohmar

Knut Schäferdiek

Ein gelungenes Beispiel einer Jubiläumsschrift bietet Olga Bartholdy aus Anlaß des 800jährigen Gedenkens der Gründung der ehemaligen Zisterzienserabtei Lügumkloster (Nordschleswig) mit dem gut bebilderten Heft *Munkeliv i Løgum Kloster, med fotografier af Gérard Franceschi udgivet i 800 året for klosterets grundlæggelse* (Løgumkloster, Refugiets Kulturforening, 1973, 91 S.), das in allgemein informierender Weise den Ertrag vorliegender Einzelforschungen

zur Klostergeschichte lebendig zusammenfaßt und zugleich die Gründung in ihrem größeren geschichtlichen Zusammenhang verständlich zu machen sucht. Man vermißt dabei einen Hinweis auf das für die zisterziensische Frühzeit bemerkenswerte wirtschaftsgeschichtliche Element, das in seinen Auswirkungen auch für den Ursprung von Lügumkloster noch beobachtbar scheint, den kritischen Verzicht auf grundherrschaftliche Wirtschaftsform.

Lohmar

K. Schäferdiek

Zeitschriftenschau

Studia Theologica 29, 1 (Oslo 1975).

S. 1–30: M. R. Hauge, *The Struggles of the Blessed in Estrangement. I* (zu Problemen des Pentateuchs). S. 31–52: L. Fatum, *Die menschliche Schwäche im Römerbrief*. S. 53–62: G. W. Coats, *History and Theology in the Sea Tradition* (zum Verständnis von „Meer“ im AT). S. 63–69: Th. Boman, *Die dreifache Würde des Völkerapostels* (Paulus stellt sich im Römerbrief der ihm unbekannten Gemeinde als Jude, gebildeter „Grieche“ und geborener „Römer“ vor). S. 71–79: J. Smit Sibinga, *The Structure of the Apocalyptic Discourse, Matthew 24 and 25*. S. 81–112: *Relation als Substanz: Die Struktur unter dem Gesichtspunkt des Aktes*. Fortsetzung einer Auseinandersetzung mit zentraler Tillich'scher Terminologie (vgl. *Studia Theologica* 26, 1972, 111–140).

München

Georg Schwaiger

Byzantinoslavica 35 (Prag 1974).

S. 1–11: D. M. Nicol, *The Byzantine Family of Dermokaites circa 940–1453*. S. 12–27: N. S. Garsoïan, *L'abjuration du moine de Calabre*. S. 28–33: J. Irmscher, *Ovid in Byzanz*. S. 34–46: P. Maser, *Das Kreuzigungsbild des Rabulas-Kodex*. S. 161–185: E. Trapp, *Die Viten des hl. Naum von Ohrid* (krit. Edition der längeren und kürzeren griechischen Vita des hl. Naum, eines Schülers und Begleiters der Slawenmissionare Kyrill und Method, mit deutscher Übersetzung der längeren Vita). S. 189–209: M. Loos, *Deux publications fondamentales sur le paulicianisme d'Asie Mineure* (zu: *Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure. Texte critique et traduction* par Ch. Astruc, Wanda Conus-Wolska, J. Gouillard, P. Lemerle, Denise Papachrysanthou, J. Paramelle. *Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation byzantine* 4, 1970, 1–227. – P. Lemerle, *L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques. Travaux et Mémoires* 5, 1973, 1–144).

München

Georg Schwaiger

Archiv für Liturgiewissenschaft 16, 1974.

S. 7–31: P. Merendino, *Gleichnisrede und Wortliturgie*. Zu Mk. 4, 34. S. 32–52: Kl. Richter, *Ansätze für die Entwicklung einer Weiheliturgie in apostolischer Zeit* (dem Verf. erscheint die Handauflegung als wesentlichster Bestandteil der Ordination in den ersten beiden nachchristlichen Jhh.). S. 53–102: G. Winkler, *Über die Kathedralvesper in den verschiedenen Riten des Ostens und Westens* (In sorgfältiger historisch-analytischer Untersuchung der verschiedenen Riten des Ostens und Westens ergibt sich, daß das Kathedraloffizium des Abends im wesentlichen drei Komponenten aufweist: das rituelle Anzünden des Lichtes, des Symbols Christi, bei Einbruch der Nacht, den universalen Abendpsalm 140, einzelne Bitten zum Ausklang. In den orientalischen Vesperriten wurde im allgemeinen besonders der Bußcharakter der Vesper hervorgehoben, während im Westen das Lichtritual in den

Vordergrund rückte). S. 103–107: B. Bolz, *Irische Marginalien im Evangeliar von Gniezno* (geschrieben in Reims um die Mitte des 9. Jhs., aufbewahrt im Dom von Gnesen). S. 108–149: Bibliographie Emmanuel von Severus OSB. S. 150–153: H. Frank, *Die Bezeugung eines Karsamstagsresponsorius durch Beda Venerabilis*. S. 155–602: Literaturbericht.

München

Georg Schwaiger

Tagungsankündigungen

Aus Anlaß des 500jährigen Jubiläums der Universität Uppsala richtet die „Internationale Kommission für vergleichende Kirchengeschichte“ vom 15. bis 20. August 1977 beim kirchenhistorischen Institut der Universität eine Tagung aus unter dem Leitthema:

Die Kirche in einer sich verändernden Gesellschaft – Konflikt, Versöhnung oder Anpassung?

Es soll unter den drei folgenden Fragestellungen angegangen werden:

1. *Kirche und religiöse Protestbewegungen* (mit den Problemkomplexen: a. *Die „Sekten“ als Protestbewegungen im Mittelalter* und b. *Die Kirche, die Freikirchen und der Gedanke des säkularisierten Staates in der heutigen Zeit*);

2. *Kirche und soziale Veränderungen* (mit den Problemkomplexen: a. *Kirche und Universitäten im Mittelalter* und b. *Kirche, Industrialisierung und die neuen politischen Ideologien des modernen Staates*);

3. *Kirche und Kolonialismus* (mit den Problemkomplexen: a. *Missionsunternehmen und westlicher Kolonialismus* und b. *Die Bildung von Kirchen und Stamestraktionen in bestimmten Einzelgebieten*).

Die Anmeldung von Diskussionsbeiträgen zu diesen Fragen mit einer etwa halbseitigen Inhaltsangabe wird baldmöglichst an das Kirchenhistorische Institut in Uppsala erbeten, das auch weitere Informationen erteilt. Anschrift:

Uppsala Universitet Kyrkohistoriska institutionen, Box 511 S – 751 20 Uppsala (Schweden).

ST. PATRICK-TAGUNG: Für die Zeit vom 22. bis 25. August 1977 ist in der „Royal Irish Academy“, Dublin, ein St. Patrick-Seminar geplant, das sich an alle interessierten Wissenschaftler und Forschenden wendet. Jede Seite dieses potentiell reichhaltigen und vielfältigen Gebietes soll dabei behandelt werden: geschichtliche, archäologische, heiligengeschichtliche, philologisch-literarische Aspekte, die St. Patrick-Tradition, die spezifische Art seines Lateins sowie auch Entwicklung und Hintergrund. Prof. Daniel Binchy, D. Litt., hat sich bereit erklärt, den Vorsitz zu übernehmen, Prof. R.P.C. Hanson, D.D., M.R.I.A. (The University, Manchester, England) wird Sekretär sein. Es wäre wünschenswert, daß die annähernde Zahl an Teilnehmern so bald wie möglich bekannt wird; die Interessenten aus U.S.A. und Kanada werden gebeten, sich mit Prof. J. F. Kelly, John Carroll University, University Heights, Cleveland, Ohio in Verbindung zu setzen, die anderen mit Prof. Hanson. Für Auswärtige wird für Unterkunft gesorgt werden.

Keines Wörterbuch des Christlichen Orients

Herausgegeben von Julius Aßfalg in Verbindung mit Paul Krüger

1975. XXXIII, 460 Seiten und 16 Bildtafeln

sowie 6 Karten, Kl.-8°, Leinen DM 64.-

Das für den Studenten ebenso wie für den Forschenden auf benachbarten Gebieten und den interessierten Laien bestimmte Wörterbuch beschränkt sich auf den christlichen Orient in engerem Sinne, schließt also die griechischen und slawischen Kirchen aus. Sein Schwerpunkt liegt in den Kernartikeln, die die einzelnen Kirchen des orientalischen Christentums sowie das ihnen zugehörige Mönchs- bzw. Klosterwesen abhandeln. Die kulturelle Bedeutung dieser Kirchen und die von ihnen geprägte eigene Kultur werden sichtbar gemacht in Beiträgen, die Kunst und Literatur, Sprache, Handschriften und Inschriften gewidmet und den Stichwörtern der jeweiligen Kirchen zugeordnet sind. Der Inhalt wird durch ein Register am Ende des Werkes weiter erschlossen. Zur Veranschaulichung dienen Photos, Zeichnungen und Zeit-
tafeln.

OTTO HARRASSOWITZ - WIESBADEN

Karl Kupisch

Kirchengeschichte

In 5 Bänden.

Urban-Taschenbücher,
Bd. 168/169/170/171/172.
Zusammen DM 40,-

Band I

Von den Anfängen bis zu
Karl dem Großen
ISBN 3-17-001502-8

Band II

Das christliche Europa.
Größe und Verfall des
Sacrum Imperium
ISBN 3-17-001781-0

Band III

Politik und Konfession.
Die Reformation in Deutsch-
land
ISBN 3-17-002061-7

Band IV

Das Zeitalter der Aufklärung
ISBN 3-17-002126-5

Band V

Das Zeitalter der Weltkriege
und Weltrevolutionen
ISBN 3-17-002127-3



Verlag W. Kohlhammer

7 Stuttgart 1 Urbanstraße 12-16 Postfach 747

Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts

Forschungsunternehmen der Fritz Thyssen Stiftung

- 12 **Peter Friedrich - Ferdinand Christian Baur als Symboliker**
198 Seiten, Leinen, DM 36.–
- 13 **Franz Courth - Das Leben Jesu von David Friedrich Strauß in
der Kritik Johann Evangelist Kuhns**
318 Seiten, Leinen, DM 62.–
- 14 **Reinhard Leuze - Die außerchristlichen Religionen bei Hegel**
255 Seiten, kartoniert, DM 49.–
- 15 **Arnold Pfeiffer - Franz Overbecks Kritik des Christentums**
231 Seiten, kartoniert DM 48.–
- 16 **Henning Theurich**
Theorie und Praxis der Predigt bei Carl Immanuel Nitzsch
261 Seiten, kartoniert, DM 50.–
- 17 **Christoph Keller - Das Theologische in der Moralthologie**
Eine Untersuchung historischer Modelle aus der Zeit des Deutschen Idealismus. 420 Seiten, kartoniert, DM 79.–
- 18 **Franz Eichinger**
Die Philosophie Jacob Senglers als philosophische Theologie
204 Seiten, kartoniert, DM 38.–

Johann-Christoph Emmelius Tendenzkritik und Formengeschichte

Der Beitrag Franz Overbecks zur Auslegung der Apostelgeschichte im 19. Jahrhundert. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 27)
321 Seiten, kartoniert, DM 48.–

Die Begriffe „Tendenzkritik“ und „Formengeschichte“ charakterisieren die Fragestellung, die Overbecks Auslegung der Apg. leitet. Zunächst analysiert Overbeck die kompositorische Konstruktion der Apg.; sodann arbeitet er unter der Leitfrage nach den Anfängen der Kirchengeschichtsschreibung an dem Problem der Einordnung der Apg. in die Geschichte der altchristlichen Literatur. Es wird deutlich, wie Overbecks thelogiekritisches Denken mit seiner Arbeit als Historiker verklammert ist.

Vandenhoeck & Ruprecht

Göttingen
und Zürich

Wilhelm Maurer

Die Kirche und ihr Recht

Gesammelte Aufsätze zum evangelischen Kirchenrecht. Herausgegeben von Gerhard Müller und Gottfried Seebaß. 1976. IX, 589 Seiten. (Jus Ecclesiasticum 23.) Ln. DM 56.—.

Die im Verlauf des Kirchenkampfes offenbar gewordene Problematik der traditionellen Grundlegung evangelischen Kirchenrechtes wurde für Wilhelm Maurer zum Ausgangspunkt seines Nachdenkens über den Zusammenhang von Kirche und Recht. Der vorliegende Band vereinigt alle wesentlichen, zwischen 1937 und 1968 zu diesem Thema publizierten Beiträge. Der gegenwärtigen Problematik will Maurer auch dort dienen, wo er sich der Geschichte des Kirchenrechts zuwendet. Dabei geht es ihm in erster Linie um den Aufweis von Notwendigkeit und Möglichkeit eines in den Bekenntnissen der Reformation gründenden Rechts der lutherischen Kirche. Einen weiteren Schwerpunkt legt er auf den Versuch, durch Klärung des aus dem 19. Jahrhundert übernommenen Erbes das Kirchenrecht zu einem besseren Verständnis seiner selbst zu bringen und für die Bewältigung der heute gestellten Aufgaben freizusetzen. Dem gleichen Ziel wollen jene Arbeiten dienen, die sich unter Verarbeitung der Erfahrungen des Kirchenkampfes unmittelbar dem bestehenden und neu zu schaffenden Recht der Kirche zuwenden. Der Band bietet damit eine Art Organon theologisch reflektierten Kirchenrechtes, das schon Auswirkungen gezeitigt hat, aber auch für die Zukunft fruchtbar zu machen ist.

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen



Walter de Gruyter
Berlin · New York

THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE

In Gemeinschaft mit

Horst Robert Balz · Richard P. C. Hanson ·
Sven S. Hartman · Richard Hentschke ·
Wolfgang Müller-Lauter · Carl Heinz Ratschow ·
Knut Schäferdiek · Martin Schmidt · Henning Schröder ·
Clemens Thoma · Gustaf Wingren

herausgegeben von

Gerhard Krause und Gerhard Müller

*Einladung
zur
Subskription*

25 Bände mit Registern

(Je Band 5 Lieferungen = 800 Seiten)

Subskriptionspreis je Lieferung: DM 38,—

Subskriptionspreis Band I: Halbleder DM 220,—

(Spätere Preisänderung vorbehalten)

Die THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE (TRE) nimmt die Arbeit der vor 60 Jahren abgeschlossenen Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (RE³) auf und führt sie fort. Die tiefgreifenden Veränderungen, die sich im wissenschaftlichen Denken — Methodenbewußtsein wie Inhaltsbewertung — in den vergangenen sechs Jahrzehnten vollzogen, machen eine erneute Repräsentation der theologischen Forschung im ganzen notwendig. Bisher fehlte ein Werk, das in ausreichender Weise den Stand der theologischen Forschung in allen ihren Disziplinen im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts wiedergibt. Mit dem Erscheinen der TRE wird diese Lücke geschlossen.

Band I, Lieferung 1:
Erscheint im Herbst 1976

*Die Subskription
ermöglicht den Bezug
des Gesamtwerkes
zum Subskriptionspreis*

*Bitte fordern Sie den umfangreichen Prospekt vom
Verlag an:*

Genthiner Straße 13, D-1000 Berlin 30

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

Das Bekenntnis des Gregor Thaumaturgus bei Gregor von Nyssa und das Problem seiner Echtheit¹

Von Luise Abramowski

I

Das Bekenntnis als *Ganzes* und seine *Zuschreibung* sind zuerst durch Gregor von Nyssa bezeugt. Der Nyssener zitiert den Text in seiner Vita Gregors des Wundertäters, PG 46, 912D–913A:

- (I) εἷς θεός, πατήρ λόγου ζῶντος, σοφίας ὑφεστώσης καὶ δυνάμεως καὶ χαρακτῆρος αἰδίου, τέλειος τελείου γεννήτωρ, πατήρ υἱοῦ μονογενοῦς.
- (IIa) εἷς κύριος, μόνος ἐκ μόνου, θεὸς ἐκ θεοῦ, χαρακτήρ καὶ εἰκὼν τῆς θεότητος, λόγος ἐνεργός, σοφία τῆς τῶν ὄλων συστάσεως περιεκτική καὶ δύναμις τῆς ὅλης κτίσεως ποιητική, υἱὸς ἀληθινὸς ἀληθινοῦ πατρὸς, ἀόρατος ἀοράτου καὶ ἀφθαρτος ἀφθάρτου καὶ ἀθάνατος ἀθανάτου καὶ αἰδίου αἰδίου.
- (III) καὶ ἐν πνεῦμα ἁγίον, ἐκ θεοῦ τὴν ὑπαρξιν ἔχον καὶ δι' υἱοῦ πεφηνὸς [δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις],² εἰκὼν τοῦ υἱοῦ, τελείου τελεία, ζῶντων αἰτία, πηγὴ ἁγία, ἀγιότης ἁγιασμοῦ χορηγός, ἐν ᾧ φανεῖται θεὸς ὁ πατήρ ὁ ἐπὶ πάντων καὶ ἐν πᾶσι, καὶ θεὸς ὁ υἱὸς ὁ διὰ πάντων.
- (IV) τριάς τελεία, δόξη καὶ αἰδιότητι καὶ βασιλείᾳ μὴ μεριζομένη μηδὲ ἀπαλλοτριουμένη. οὔτε οὖν κτιστόν τι ἢ δοῦλον ἐν τῇ τριάδι, οὔτε ἐπίσασκτον, ὥς πρότερον μὲν οὐχ ὑπάρχον, ὕστερον δὲ ἐπίσειλθόν· οὔτε γὰρ ἐνέλιπέ ποτε· υἱὸς πατρί, οὔτε υἱὸν πνεῦμα, ἀλλ' ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ἡ αὐτὴ τριάς αἰεί.

Wenn man den Text so gliedert,³ erkennt man, daß Gregor von Nyssa ihn mit Recht als λόγος σύμμετρος und εὐπερίγραφτος bezeichnet, als „gut

¹ Ich habe die Echtheit bereits ZKG 86 (1975) p. 358 n. 7 angezweifelt.

² Die Klammer, von Caspari mit Recht gestrichen, fehlt in den beiden altlateinischen Übersetzungen; eine falsch erklärende Glosse, denn gemeint ist das innertrinitarische „Aufscheinen“ des Geistes.

³ Häufig wird der IV. Artikel unterteilt abgedruckt. – Dieselbe Gliederung in vier Artikel bei A. Grillmeier, Christ in Christian Tradition I, 2. Aufl. 1975, p. 234f.

gestaltet“ und „in den richtigen Proportionen“ (912 C). Artikel IIa, III, IV wirken nicht nur etwa gleich lang, sie sind es auch: Art. IIa hat 42 Worte, III 45, IV 47; Art. I ist nur knapp halb so lang – 18 Worte, offenbar ist er nur der Vollständigkeit halber da, weil ein Artikel über Gott den Vater eben dazugehört. Seine Kürze gibt ihm Einleitungsfunktion, sein Inhalt erweist ihn als Reflex des II. Artikels; das formale Gleichgewicht der Artikel II – IV scheint anzudeuten, daß sie alle drei gleich wichtig genommen werden müssen. All diese Äußerlichkeiten verraten sorgfältige Komposition einer geschulten Hand.

Der Nyssener hat dieser theologischen Komposition einen würdigen Rahmen gegeben, auch er sorgfältig komponiert. Die Dignität des Bekenntnisses, wie sie der Bio- oder besser Hagiograph suggeriert, zu steigern, ist kaum möglich: es wird durch Offenbarung mitgeteilt, der Empfänger wird zu Beginn und am Ende des betreffenden Abschnitts der Vita mit Mose verglichen (908 CD und 913 B). Die Offenbarung erhält der Wundertäter zwischen seiner Weihe und seinem Amtsantritt, so daß das Bekenntnis seinem missionarischen Wirken vorangestellt ist. Folgendes erzählt uns Gregor von Nyssa: Nach Rückkehr von seinen Studien tritt Gregor nicht, wie erwartet, ein öffentliches Amt an, sondern zieht sich in Schweigen und Einsamkeit zurück, „ein zweiter Mose in unseren Zeiten“. Dieses Leben führt er, bis ihm wie Mose „der Lohn des reinen Lebens“ ἐκ θεοφανείας wird. Mose hatte freilich neben der φιλοσοφία auch eine Frau, wogegen Gregor die Tugend zur Hausgenossin macht. Das Ziel beider in der Anachorese war, „mit den reinen Augen der Seele die göttlichen Mysterien wahrzunehmen“ (908 CD). Der Bischof Phädimus von Amasea, der die geistgewirkte Gabe des Vorherwissens hat, will sich eines solchen Mannes als eines Kirchenvorstehers versichern, Gregor aber entweicht in eine andere Wüste. Schließlich weiht Phädimus ihn in absentia und bestimmt ihn für eine noch ganz heidnische Stadt, wo es unter einer großen Bevölkerung nur siebzehn Christen

Grillmeier ordnet den Text in ganz kurzen Sinnzeilen an. Er vergleicht das Bekenntnis mit der Thalia des Arius und findet, daß Arius den Wundertäter bekämpfe (p. 232–238). Hinsichtlich der Echtheit kann Grillmeier feststellen, daß darüber jetzt allgemeine Einigkeit im positiven Sinn herrsche (p. 232 n. 51). „Natürlich“ werde die Inkarnation im Bekenntnis nicht ausdrücklich genannt (p. 233) – aber ich finde dies auch in einem Bekenntnis, das ganz an den innertrinitarischen Relationen interessiert ist, keineswegs natürlich. Es ist nicht ganz zufällig, daß das einzige andere Bekenntnis ohne den Artikel IIb in Hahns Sammlung ein Bekenntnis des Eunomius ist, aus dessen Liber apologeticus (PG 30, 840 C). Eunomius sagt ausdrücklich, er habe ausgelassen, was nicht in Zweifel gezogen werde (ibid.). Ein sehr viel ausführlicheres Bekenntnis des Eunomius wird von Gregor von Nyssa in einer eigenen Schrift bekämpft (Bd. II der Jaegerschen Ausgabe von 1960, p. 320ff.); in diesem langen Text sind der Inkarnation (= Art. IIb) zwei Zeilen gewidmet (p. 384,29 – 385,2), ihre Erwähnung ist Pflichtübung wie der Artikel über den Vater im Bekenntnis des Thaumaturgen. – Das Fehlen von Art. IIb in letzterem kann auch nicht deswegen als selbstverständlich betrachtet werden, weil Gregor Thaum. in seiner Dankrede an Origenes nicht von der Inkarnation spricht, sondern nur vom Logos und der Seele, dafür sind die literarischen genera zu verschieden.

gibt (παραδεδεγμένοι τὸν λόγον τῆς πίστεως) (909 AB). Nachdem alles nach Vorschrift geregelt ist, bittet Gregor um eine kurze Zeit πρὸς κατανόησιν τῆς κατὰ τὸ μυστήριον ἀκριβείας; nicht Fleisch und Blut wolle er anhängen, sondern von Gott her solle ihm die φανέρωσις τῶν κρυφίων kommen. Er wolle sich nicht eher dem κήρυγμα τοῦ λόγου widmen, bevor ihm nicht die Wahrheit διὰ τινος ἐμφανείας offenbart würde. Während er nächtlicher Weise über den λόγος τῆς πίστεως nachsinnt – denn es gab auch damals Leute, die die fromme Lehre verfälschten (παρὰ χαράττοντες) und durch die Überzeugungskraft ihrer Argumente (διὰ τῆς πιθανότητος τῶν ἐπιχειρημάτων) den Verständigen die Wahrheit zweifelhaft machten –, erscheint dem Gregor eine Greisengestalt (909 CD). Der Greis bedeutet dem Erschreckten, er komme in göttlichem Auftrag wegen der Streitfragen, um ihm die Wahrheit des frommen Glaubens zu offenbaren. Dann erscheint eine übermenschliche weibliche Gestalt (912 B). Gregor kann den lichtvollen Anblick nicht ertragen, hört aber, wie die beiden Erscheinungen über sein Problem miteinander reden. Dadurch wird er nicht nur über die wahre γνῶσις τῆς πίστεως belehrt, sondern erfährt auch, wer die beiden Gestalten sind: die weibliche Erscheinung ermahnt den Evangelisten Johannes, dem Jüngling das μυστήριον εὐσεβείας zu eröffnen; Johannes antwortet, er wolle es ihretwegen, der Mutter des Herrn, gerne tun (912 C). Und so sagt er den λόγος σύμμετρος und εὐπερίγραπτος, darauf entschwinden die Erscheinungen. Gregor hält die göttliche μυσταγωγία sogleich schriftlich fest; ihr entsprechend predigt er danach in der Kirche und hinterläßt jene Lehre schließlich als Erbe. Nach ihr wird bis jetzt jenes Volk unterwiesen (μυσταγωγεῖται) und ist von jeder häretischen Schlechtigkeit freigebieben. Wer darüber belehrt werden möchte, höre die Kirche, in welcher Gregor predigte, wo noch jetzt seine Handschrift (αὐτὰ τὰ χαράγματα τῆς μακαρίας ἐκείνης χειρός) aufbewahrt wird (913 A). Sie ist mit jenen Tafeln zu vergleichen, auf denen die göttliche Gesetzgebung eingetragen wurde. Gregor wird ausführlich mit Mose auf dem Berg verglichen, in beiden Fällen handle es sich um die gleiche oikonomia (913 B). Gregors Berg ist die Höhe der Sehnsucht nach den wahren δόγματα, die Dunkelheit das den anderen unzugängliche Gesicht, die Schreiftafel die Seele, für die Buchstaben auf den Tafeln steht die Stimme der Erscheinung. – Als bald verließ Gregor die Einsamkeit und strebte der Stadt zu, wo er die Kirche Gottes einrichten sollte (913 D).

Nicht die Beglaubigung des Thaumaturgenbekenntnisses als ehrwürdig und alt durch den Nyssener schon als solche ist auffällig, wohl aber die Art und Häufung der Beglaubigungen und ihre mehrfache Absicherung. Die Rückführung des Bekenntnisses auf eine Offenbarung nimmt man ja gerne in Kauf, aber daß die Autorität der Offenbarung nun ihrerseits dadurch untermauert wird, daß die beiden erscheinenden Gestalten nicht durch Gregor oder sich selbst identifiziert werden, sondern daß sie sich gegenseitig identifizieren, muß stutzig machen. Warum eigentlich dieser ganze Aufwand? fragt man unwillkürlich. Natürlich ist auch die Offenbarung einer Glaubensformel etwas Ungewöhnliches, normalerweise empfängt man den

λόγος τῆς πίστεως durch Überlieferung, wie jene wenigen Christen, die es an der zukünftigen Wirkungsstätte des Wundertäters schon gab (s. o.). Auch Gregor hat, als er Christ wurde, ohne Zweifel den λόγος τῆς πίστεως empfangen, er sinnt ja auch in jener entscheidenden Nacht über ihn nach. Wieso bedarf er dann noch einer besonderen Offenbarung darüber? Das entscheidende Stichwort ist die ἀκριβεία,⁴ die Genauigkeit, und der Genauigkeit bedarf es wegen der theologischen Auseinandersetzungen in zentralen Glaubensdingen, die es damals schon gab (ergänze: wie auch in der Zeit des Nysseners). In diesen Auseinandersetzungen wies die Gegenseite offenbar fähige und einflußreiche Köpfe auf (ergänze wiederum: wie auch in der Zeit des Nysseners), denen gegenüber es auf die Genauigkeit des Verständnisses und der Formulierung ankam. Dieser Situation wird durch die Offenbarung einer wohlkomponierten Formel über die innere Relation der trinitarischen Personen untereinander entsprochen. In die Situation des künftigen Bischofs von Neocäsarea im Pontus, wie sie uns die Vita abgesehen von der Digression über Entstehung und Überlieferung der Formel beschreibt, paßt das alles so schlecht wie möglich. Wie soll wohl Gregor seine Heiden damit missioniert haben? Es muß ein starkes Interesse des Hagiographen an der Bekenntnisformulierung und an der Begründung ihrer Notwendigkeit vorgelegen haben, daß er solche Unebenheiten und Unwahrscheinlichkeiten in Kauf nahm. Die Begründung der Notwendigkeit eines derart schultheologischen Bekenntnisses, die aus der tatsächlichen biographischen Situation des Apostels des Pontus sich nicht ableiten läßt, sieht aus wie eine Rückprojektion aus der Zeit des Nysseners.

Die Terminologie des Nysseners (μυσταγωγία, μυσταγωγεῖται) bezeichnet das Bekenntnis als Text, der der Taufkatechese zugrunde gelegt wird, also als Taufbekenntnis, und dies in Neocäsarea seit den Zeiten des Wundertäters. Die Unwahrscheinlichkeit einer solchen Verwendung ist immer wieder empfunden worden.⁵ Für Gregor von Nyssa aber gehört das zur Häufung der Beglaubigungen des Bekenntnisses aus der Tradition. Der Offenbarungsempfänger schreibt das Bekenntnis sogleich auf, die Offenbarung wird also unmittelbar festgehalten. Gregor richtet sich nach ihr in seiner Predigt – in Neocäsarea wird immer noch so gepredigt. Das Bekenntnis ist eine mystagogia – in Neocäsarea wird immer noch danach unterwiesen. Beides, Predigt und Unterweisung, haben die Häresie von jenem Platz ferngehalten. Und vor allem als krönender Schlußstein all dieser Beglaubigungen: Die Handschrift des Wundertäters liegt noch vor. Dies scheint doch ein unwiderleglicher Beweis zu sein. Aber ausgerechnet Caspari relativiert

⁴ 909 C. – Vgl. Eunomius, Zweite Apologie (bei Greg. Nyss., Ctr. Eunomium III 9): κυροῦσθαι φαμεν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον τῇ δὲ τῶν δογμάτων ἀκριβείᾳ. (Jaeger II, 1960, p. 284,23–25). Ein anderer Bezugspunkt unten bei n. 49.

⁵ Zuletzt von H. von Campenhausen, Das Bekenntnis Eusebs von Caesarea (Nicaea 325), ZNW 67 (1976) p. 123–139; hierzu p. 136. Der dort in der Anm. genannte Aufsatz von Froidevaux begründet nicht die Echtheit des Symbols, sondern setzt sie voraus.

diese Partie des Echtheitsbeweises: Er akzeptiert „das Zeugnis der neo-caesarensischen Gemeinde von dieser Autorschaft“, „dagegen möchten wir auf die Angabe des Nysseners, daß die Neocaesareenser das Autograph des Thaumaturgen annoch aufbewahrten, kein zu großes Gewicht legen. Sie könnten ein sehr altes Exemplar der Formel für dasselbe angesehen haben.“ „Die Sage von dem Ursprung der Formel“ könnte das Gemeindezeugnis „nicht aufheben oder auch nur schwächen“.⁶ Caspari reduziert damit den Beweisgang des Nysseners um seine auffälligsten Stücke, allerdings ohne zu fragen, warum der Hagiograph es für nötig hielt, mit derartig starken Mitteln zu arbeiten.⁷ Was übrigbleibt, „das Zeugnis der neo-caesarensischen Gemeinde“, läßt sich dann aber im Grunde auf den Satz bringen, daß man in Neocäsarea immer so gelehrt und geglaubt habe, wie schon der Gründerbischof, ohne daß man das notwendig auf den Wortlaut des Bekenntnisses beziehen müßte, dessen Präzision und Wohlgestalt dem Hagiographen so wichtig ist.

Angesichts der großen Bedeutung, die Gregor von Nyssa dem Bekenntnis des Thaumaturgen zuschreibt (es kommt der Aufzeichnung des göttlichen Gesetzes durch Mose gleich), und angesichts des ununterbrochenen Gebrauches in Neocäsarea, von dem er wissen will, muß man sich wundern, daß in den mehr als hundert Jahren zwischen dem Tod des Wundertäters (nach 264, vor 268 oder 275) und der Abfassung seiner Vita (Datum ?) durch den Nyssener († 395) *niemand* das Bekenntnis *unter dem Namen seines Verfassers* zitiert. Dabei hätte man es doch in Nicäa, wo die Abfassung einer wirksam antiarianischen Formel die größte Mühe bereitete, mit Nutzen als Basis heranziehen können. Wir kennen nur einen Theologen,⁸ der es wenigstens als das Werk eines bestimmten Verfassers zitiert,⁹ wobei er aber den

⁶ C. P. Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiania 1879, p. 27. – Y. Courtonne merkt zu Basilius ep. 28 (I p. 68 n. 2) an, daß Neocäsarea 344 von einem Erdbeben zerstört wurde. Wie groß ist dann die Chance für das Überleben von Originaldokumenten aus dem 3. Jhdt.? (Vom Dialog des Thaumaturgen mit Gelianus sind offenbar Abschriften vorhanden gewesen, Basilius ep. 210, s. u.).

⁷ Harnack verspürt eine Tendenz in der Ursprungslegende: sie sei „als ein Zeugnis dafür“ zu „betrachten, daß die Einführung dieses Glaubensbekenntnisses in die Gemeinden nur unter Aufbietung besonderer Mittel möglich gewesen ist“. Casparis Verteidigung des Symbols sei „glänzend“, trotzdem sei die Echtheit „nicht über alle Zweifel“ erhaben. Freilich: der Charakter des Symbols passe „weniger gut für einen nachnicänischen Bischof“. Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 4. Aufl. 1909, p. 793 n. 1. – Nach meiner Kenntnis paßt es überhaupt nicht ins 3. Jhdt., s. meine frühere Äußerung, o. n. 1.

⁸ Hierbei ist natürlich abgesehen von allen denen, die bereits die Vita des Nysseners als Quelle benutzen konnten.

⁹ Bei Gregor von Nyssa wird das „Aufscheinen“ des Geistes (s. Art. III) als Eigentümlichkeit der dritten Hypostase genannt in Ctr. Eunomium I (Jaeger I, 108,18 – 109,1 und 109,3). Die erste dieser beiden Stellen zitiert Bardenhewer III p. 213, Dehnhard (s. u. n. 63) erwähnt sie beide p. 30. Die erste Stelle lautet: ἐν τῷ μῆτι μονογενὺς ἐκ τοῦ πατρὸς ὑποστῆναι καὶ ἐν τῷ δι' αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ πεφρηνέναι. An den IV. Art. erinnert Greg. Nyss., Adv. Macedonianos de spiritu sancto (Jaeger III 1, 98,29f.): ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον αἰεὶ μετ' ἀλλήλων ἐν

Namen des Verfassers *nicht* nennt, das ist Gregor von Nazianz. Er tut das in zwei der zahlreichen 380 und 381 in Konstantinopel gehaltenen Reden. Orat. 31 (theol. 5) über den Heiligen Geist, c. 28: θεότητα μίαν, δοξή, καὶ τιμὴ, καὶ οὐσία, καὶ βασιλεία μὴ μεριζομένην, ὥς τις τῶν μικρῶ πρόσθεν θεοφόρων ἐφιλοσόφησεν.¹⁰ Das spielt auf den IV. Artikel an, wie man sieht;¹¹ an das οὔτε ἐπέισακτον des gleichen Artikels erinnert οὐδὲ παρείσακτον in c. 21 der Rede. Die Vollkommenheit der Gottheit und ihre Mangellosigkeit (Art. IV) (μὴ [εἰ] λείπειν) angewendet auf das Verhältnis der trinitarischen Personen untereinander werden in c. 4 und 9 behandelt. Orat. 31, obwohl doch von der Gottheit des Geistes handelnd, führt eindrücklich vor, wie eng antipneumatomachische und antieunomianische Polemik miteinander verzahnt sind; ein beträchtlicher Teil der Rede ist der Auseinandersetzung mit aetianischen und eunomianischen Argumenten gewidmet. Von hier aus ist ein Blick zu werfen auf die Gleichgewichtigkeit der Artikel II, III und IV des Thaumaturgenbekenntnisses – sie scheint wie auf diese Situation gemünzt; und wo gibt es eine vergleichbare in der Mitte des 3. Jahrhunderts? Noch näher am Text von Art. IV ist die Anspielung in Orat. 40 „In sanctum baptisma“, c. 42: οὐδὲν τῆς τριάδος, ὃ οὔτοι, δοῦλον οὐδὲ κτιστόν, οὐδὲ ἐπέισακτον ἤκουσα τῶν σοφῶν τινος λέγοντος.¹² Es ist klar, daß in beiden Fällen fast wörtlich zitiert wird, was jetzt Artikel IV im Bekenntnis des Wundertäters ist. Für Caspari¹³ ist ebenso klar, „daß der σοφῶν τις und der τις τῶν μικρῶ πρόσθεν“ „Niemand anders ist als Gregorius Thaumaturgus“. „Daß¹⁴ sich Greg. v. Naz. so unbestimmt ausdrückt, hat seinen Grund darin, daß er rhetorisch spricht und keine besondere Ursache hat, den Urheber der von ihm citirten Worte beim Namen zu nennen, und sein unläugbar recht auffälliges μικρῶ πρόσθεν . . . ist nicht ohne (allerdings schwächere) Analogien.“ Als Beispiele gibt er Stellen in Eusebs Kirchengeschichte an, in denen Paul von Samosata und eben der Wundertäter als Zeitgenossen Eusebs (καθ' ἡμᾶς) bezeichnet werden, obwohl der etwa zu der Zeit geboren ist, als gegen Paul verhandelt wurde und der Bischof von Neocäsarea starb. Immerhin gibt das gerade noch einen äußersten Punkt zeitlichen Kontakts, wogegen Gregor von Nazianz wieder fast zwei Generationen jünger ist als der Kirchenhistoriker. μικρῶ πρόσθεν heißt jedenfalls nichts anderes als „vor kurzem“,¹⁵ was man natürlich nach Bedarf dehnen kann – aber auch bis in die Zeit des Wundertäters? Stünde man nicht unter dem Zwang, eine Übereinstimmung mit den Angaben des Nysseners herzustellen, sähe man sich durch Orat. 31 „vor kurzem“ und Orat. 40 „ich habe gehört“ nur in eine

τελεῖα τῇ τριάδι γνωρίζονται. I. 32 erscheint αἰ noch einmal. 102,31: εἰς πάντως τῆς βασιλείας ἐπὶ τῆς τριάδος ὁ λόγος. – All diese Berührungen ohne Zitatcharakter.

¹⁰ PG 36, 164 D.

¹¹ Vgl. Greg. Nyss. o. n. 9.

¹² PG 36, 420 A.

¹³ I. c. p. 27.

¹⁴ p. 28.

¹⁵ Bei Markell von Ankyra, Fragm. 95 Klostermann (p. 205, 18f.): ὥσπερ μικρῶ πρόσθεν ἔφαμεν „wie wir ein wenig vorher gesagt haben“.

Vergangenheit zurückversetzt, die noch die eigene Gregors von Nazianz ist. Das würde zu den Bedenken all jener passen, die zwar Art. I–III wegen ihres Origenismus als echt akzeptieren, aber den Schluß für eine Ergänzung aus der Zeit der arianischen Streitigkeiten halten.¹⁶

II

Bekanntlich spricht Basilius von Cäsarea an einigen Stellen vom Thaumaturgen, nämlich in *De spiritu sancto* (375) und in Briefen desselben Jahres. *De spiritu sancto* bietet in c. 29 (71–75) einen Appendix, der Zeugen für die Doxologie in der Form „mit (σύν) dem Heiligen Geist“ sammelt, ein relativ langer Abschnitt (74) ist fast ganz Gregor dem Großen gewidmet, d. h. dem Wundertäter. Seine Worte sind neben die der Apostel und Propheten zu setzen, er folgte den Spuren der Heiligen durch sein ganzes Leben und lebte genau nach dem Evangelium. Er war ein großes Licht, das die Kirche erleuchtete. Er hatte Macht über die Dämonen; seine große Rednergabe trug dazu bei, daß er ein ganzes Volk in Stadt und Land zum Christentum bekehrte, wo es vorher nur siebzehn Christen gab. Er verlegte Flußbetten und trocknete einen Sumpf aus. Wie ein Prophet konnte er Zukünftiges vorher-sagen.¹⁷ Alle seine Wunder aufzuzählen, würde zu weit führen, selbst die Feinde der Kirche nannten ihn einen zweiten Moses. Noch heute wird er bei den Einwohnern des Landes bewundert, sein Gedächtnis ist in den Kirchen befestigt, die Zeit hat es nicht verdunkeln können. Dem, was er der Kirche hinterlassen hat, hat man keine *πρᾶξις*, keinen *λόγος*, keinen *τύπος* *μυστικός* hinzugefügt. Wegen der Altertümlichkeit der Einrichtung erscheint dort sogar manches mangelhaft! Seine Nachfolger in der Verwaltung der Kirchen haben nicht zugelassen, daß etwas von dem, was nach Gregor eronnen wurde, als Hinzufügung aufgenommen wurde.¹⁸ Die angegriffene Form der Doxologie befindet sich unter dem, was von Gregor überliefert und von der Kirche bewahrt ist. Es bedarf geringer Mühe, um sich dessen zu versichern.¹⁹

¹⁶ Siehe den Bericht über die alte und lang dauernde Debatte bei Caspari p. 25 f.

¹⁷ Diese Fähigkeit scheint zur geistlichen Ausstattung eines Bischofs zu gehören, s. o. Phädimus von Amasea, dem sie von Greg. Nyss. zugeschrieben wird; und Musonius von Neocäsarea in des Basilius Trostbrief (ep. 28 c. 2) nach Neocäsarea zum Tode des Musonius 368 (Courtonne I p. 68, 18). Der Nachfolger des Musonius wurde jener Atarbius, mit dem sich Basilius so sehr schlecht stand.

¹⁸ Die Altertümlichkeit scheint das Verdienst des Bischofs Musonius gewesen zu sein. Basilius ep. 28 c. 1 schildert ihn als „Wächter der väterlichen Anordnungen“, als „einen Feind von Neuerungen“, er „zeigte in sich selbst die alte Gestalt der Kirche“, „er gestaltete die Kirche unter ihm nach der alten Einrichtung“, so daß die mit ihm Lebenden sich um 200 Jahre zurückversetzt wähnten. Er brachte kein Fündlein neuer Gesinnung hervor. – Gregor als Gründer der Kirche von N. wird in ep. 28 zweimal erwähnt, c. 1 p. 67, 42; c. 2 p. 69, 45, aber die Altertümlichkeit des dortigen Kirchenwesens wird (noch) nicht mit ihm in Verbindung gebracht, sondern das 2. Jhdt., die große Zeit kleinasiatischer Märtyrer und Bischöfe, dient als ruhmreiche Folie für den verstorbenen Musonius.

¹⁹ PG 32, 205 B – 208 B; SC 17 p. 251 f. (Pruche).

Caspari²⁰ sagt dazu: Basilios „deutet hier zum großen Theil an, was sein Bruder in der Vita desselben (sc. des Wundertäters) ausgeführt hat; wir haben daselbst fast ein Compendium dieser Vita.“ Aus dem unmittelbaren Rahmen des Thaumaturgenbekenntnisses in der Vita des Nysseners erkennen wir wieder: die siebzehn Christen, das Motiv des zweiten Mose und das Insistieren auf der Ungebrochenheit der Tradition im Wirkungsbereich des Wundertäters. Aber dieser letzte Punkt scheint bei Basilios ganz die liturgischen Formen, Formeln und Gebräuche zu meinen; einer der Briefe nach Neocäsarea (s. u.) deutet in dieselbe Richtung. Wenn nun nach den eindrücklichen Darlegungen des Nysseners zu dem im Pontus so treulich bewahrten Überlieferungsgut vor allem jenes Bekenntnis gehört – warum erwähnt Basilios es mit keiner Silbe? Als *μυσταγωγία*, wie der Nyssener es bezeichnet, hätte es ja auch unter die Formeln liturgisch-praktischen, in diesem Fall katechetischen, Gebrauchs gehört. Was den biographischen Stoff angeht, so wüßte man ja gerne die Richtung der literarischen Abhängigkeit zwischen den beiden kappadocischen Brüdern – falls eine solche Abhängigkeit existierte, schließlich könnten sie an diesem Punkt aus der gleichen Quelle mündlicher (und schriftlicher ?) hagiographischer Überlieferung schöpfen. Um so bezeichnender ist die Divergenz hinsichtlich des Bekenntnisses.

Wegen seiner Berufung auf Gregor Thaumaturgos sind jetzt die Briefe 204, 207 und 210 des Basilios nach Neocäsarea zu besprechen. Dazu wird immer ep. 223 an Eustathius von Sebaste herangezogen, weil Basilios dort seine christliche Erziehung durch seine Großmutter Makrina erwähnt. Um die Aussagen dieser Briefe richtig bewerten zu können, muß man sich ihren apologetischen²¹ Charakter vor Augen halten: Basilios muß sich gegen die Vorwürfe und Verleumdungen von zwei Seiten zur Wehr setzen; der Bischof von Neocäsarea und der Bischof von Sebaste vertreten total entgegengesetzte Auffassungen. Eustathius, der die Homousie des Geistes nicht akzeptiert, wirft seinem Freund Basilios vor, daß er seine Ansichten geändert habe und jetzt anders lehre als früher. Basilios teilt in c. 2 und 3 Stücke seiner geistigen, geistlichen und amtlichen Biographie mit und erinnert in c. 5 an die nicht wenigen Gelegenheiten, wo er und Eustathius zusammen waren und sich über den Glauben unterhalten haben; Eustathius könne daher seine theologischen Meinungen eigentlich kennen. Was Basilios freilich konzediert, ist ein Wachsen, ein Fortschritt, ein Auffüllen, ein Vervollkommen seiner theologischen Erkenntnis; all das sei aber nur ein Entfalten dessen, was er an *ἐννοια* *περὶ* *θεοῦ* als Kind durch seine Mutter und seine Großmutter Makrina erhalten habe, eben der überlieferten *ἀρχαί*. Keineswegs sei ein Wandel, eine Änderung eingetreten.²² Das Verlassen der gemeinsamen homöusianischen Vergangenheit soll also biographisch als bruchlos dargestellt

²⁰ p. 30.

²¹ Basilios redet in ep. 223 c. 3 (Courtonne III p. 13,50) ausdrücklich von „dieser Apologie“, zu der er sich gezwungen sehe.

²² c. 3 Ende (Courtonne III p. 12,31 – 13,44) und c. 5 (p. 14,20 – 15,23).

werden, deswegen der Rückgriff bis auf die kindliche Unterweisung mit ihren durch die Tradition gegebenen Ausgangspunkten. Weil hier Makrina erwähnt ist, automatisch auch Gregor Thaumaturgus einzutragen und in den ἀρχαί das Bekenntnis zu erblicken, besteht keine Notwendigkeit. Abgesehen vom doxologischen σὺν (s. o.) macht Basilius keine konkreten Mitteilungen über gregorianische Tradition – mit einer bezeichnenden Ausnahme (s. u.), und zu der zwingen ihn seine Gegner gegen seinen Willen.

Während Basilius und Eustathius immerhin die Drei-Hypostasen-Theologie gemeinsam hatten, ist der Gegensatz zwischen Basilius und Atarbius von Neocäsarea (seit 368 Nachfolger des Musonius) viel größer. Für Atarbius ist Basilius offenbar nicht viel besser als ein Arianer, wogegen Atarbius dem Basilius als Sabellianer erscheint (was um diese Zeit oder vielmehr schon seit Euseb von Cäsarea markellianische Auffassungen meint). Man bekommt in der Feindseligkeit des Atarbius und in den Beschwörungen des Basilius, doch um Himmels willen nicht die drei Hypostasen aufzuheben, aufs neue den wirklich religiösen Abscheu zu spüren, den die Vertreter der Ein-Hypostasen-Theologie und der Drei-Hypostasen-Theologie für die jeweils andere Seite hegten – eine für uns kaum noch nachvollziehbare Empfindung. Der Schlüssel zu ihr ist darin zu sehen, daß es um die ἐννοια περὶ θεοῦ ging. Das Problem, wie es hier noch einmal auftaucht, kennen wir schon seit dem zweiten Jahrhundert;²³ dagegen ist die Differenz zwischen Eustathius und Basilius erst im vierten Jahrhundert möglich.

Die feindliche Gesinnung des Atarbius (der ein Verwandter des Basilius war) tritt nicht erst in den Briefen des Jahres 375 nach Neocäsarea zutage, sondern ist älteren Datums, wie man an den Briefen 65 (371/2) und 126 (373) an Atarbius sehen kann. Basilius beklagt sich in ihnen über das schlechte Benehmen des Atarbius.²⁴ ep. 65: Obwohl Basilius der ältere ist, will er als erster das Schweigen brechen, denn wann soll das enden, wenn Atarbius weiter am „Urteil der Verleumdung“ festhält? Die Liebe gebietet es, den Kontakt miteinander aufzunehmen. Angesichts der (arianischen) Anläufe gegen die „gesunde Lehre“ kommt alles darauf an, die „Einheit der Kirchen“ zu befördern. Atarbius solle aus seiner Seele die Meinung entfernen, er brauche mit niemandem Gemeinschaft (κοινωνία) zu haben.²⁵ Atarbius verweigert also dem Basilius die Kirchengemeinschaft. Das ist der Hintergrund, auf dem die Inanspruchnahme des Thaumaturgen durch Basilius zu sehen sein wird. Aber im nächsten Brief, ep. 126, in dem sich Basilius über den „Sabellianismus“ des Atarbius erregt, ist noch keine Rede vom Wundertäter. Basilius ist nach Nikopolis gereist, wo eine Synode stattfand, und war enttäuscht, dort den Atarbius nicht anzutreffen, der Hals über Kopf fast in der Mitte der Verhandlungen abgereist war (anscheinend als er von der

²³ Damals in der heftig umstrittenen Unterscheidung des Logos als ἕτερος τοῦ πατρὸς.

²⁴ Das höfliche Billet von 371 (ep. 63) an den Gouverneur von Neocäsarea ist sicher eine captatio benevolentiae im Zusammenhang mit diesen Schwierigkeiten.

²⁵ Courtonne I p. 155 f.

bevorstehenden Ankunft des Basilius hörte!). Daher muß er dem Atarbius schreiben wegen der Nachrichten, die ihm über die Lehren des Bischofs in der Kirche von Neocäsarea zu Ohren gekommen sind. Atarbius hat, wie Basilius zuverlässig vernommen hat, Neuerungen *περὶ τὴν πίστιν* vorgetragen, die gegen die „gesunde Lehre“ sprechen. Zu schrecklich, wenn in einer Zeit, wo die Kirche schon so viele Wunden empfängt, die „alte Häresie des Kirchenfeindes Sabellius erneuert werden“ sollte! Atarbius solle doch die kleine Entfernung überwinden und Basilius in dieser Angelegenheit beruhigen.²⁶ Die nächsten Briefe sprechen nicht dafür, daß Atarbius dieser Aufforderung nachgekommen ist.

In der Tat beginnt zwei Jahre später der lange Brief 204 mit der Feststellung, daß man lange Zeit gegeneinander geschwiegen habe. Der Brief ist überschrieben „An die Neocäsareenser“, aber Courtonne bemerkt ganz richtig,²⁷ daß der Brief an die *Priester* von Neocäsarea gerichtet sei. Und zwar appelliert Basilius an den dortigen Klerus gegen den Bischof in seinem Bemühen um Einigkeit, da er mit Atarbius selber nicht weiterkam. Man kann sich freilich nicht vorstellen, daß dies die Relationen der beiden Bischöfe verbessert haben sollte. Das treibende Motiv durch den ganzen Brief ist die wiederherzustellende *koinonia* (vgl. ep. 65). Basilius legt drei Gründe dar, die zur Gemeinschaft verpflichten: die Liebesgebote des Johannes und Paulus (c. 1), die gemeinsamen Lehrer – die Gründer eurer Kirche sind auch unsere geistlichen Väter, ich meine den allberühmten Gregorius – die leiblichen Verwandtschaften sind auch nicht zu verachten. Dies sind die Rechte, die mir in bezug auf euch zur Verfügung stehen²⁸ (d. h., die es dem Basilius erlauben, seine Bitten und Forderungen nicht als Einmischung zu betrachten). Es ist klar, wer die Ursache aller Verleumdungen ist (nämlich Atarbius), erträgt meinen Freimut.²⁹ c. 3: das Leben des Basilius ist verleumdet worden und seine *πίστις περὶ τὸν θεόν*. Ich bin eurer beraubt, ihr aber der Wahrheit! Ich spreche mehr eurer- als meinerwegen. Angesichts der Verleumdungen, deren Gegenstand er ist, kommt es Basilius auf sachliche Beurteilung seines casus an: c. 4 (Ende) Es gibt ja Bischöfe, – man versammle sie, in jeder Parochie gibt es Klerus, – man hole die würdigsten davon zusammen.³⁰ c. 5: Wenn es sich um einen Irrtum *περὶ πίστιν* handelt, soll man ihm das schriftlich beweisen. Im übrigen gehört, wie in allen Dingen, auch zum theologischen Urteil Sachverstand. c. 6: Was gibt es einen besseren Erweis für meinen Glauben als meine Aufzucht durch die selige Frau, meine Großmutter, die von euch her stammt! Ich spreche von der berühmten Makrina, durch die wir unterwiesen wurden in den Worten (*ρήματα*) des allerseligsten Gregorius, soweit sie durch mündliche Überlieferung (*ἁκο-*

²⁶ Courtonne II p. 35 f.

²⁷ II p. 172 n. 3. – Basilius sagt ep. 207 c. 1 (p. 184, 11), er habe den vorigen Brief „dem ganzen Presbyterium“ geschrieben.

²⁸ Courtonne II p. 173, 1 – 174, 13.

²⁹ p. 174, 18–23.

³⁰ p. 176, 28–31.

λουθία μνήμης) aufbewahrt wurden.³¹ Bis zu dieser Stunde ist kein arianischer Gedanke in des Basilius Herz gedrungen.³² Was den konkreten Vorwurf angeht, er habe Arianer bei nur ungenügendem Nachweis ihrer Orthodoxie in seine Gemeinschaft aufgenommen, so kann er sich für seine Aufnahmepraxis auf die Autorität des Athanasius berufen, und überhaupt (c. 7) befindet er sich in Gemeinschaft mit einer Unzahl von Bischöfen in vielen Provinzen (die aufgezählt werden).³³ Daher gilt: wer aus der Gemeinschaft mit Basilius davonläuft, reißt sich von der ganzen Kirche los.³⁴ Wenn ihr unsere Gemeinschaft nicht anerkennt, wer wird schließlich euch anerkennen? (cf. ep. 65).

Die Erwähnung der Makrina und des Wundertäters gehört also zum verzweifelten Versuch des Basilius, eine gemeinsame Basis der Verständigung mit der Kirche von Neocäsarea zu finden, indem er über die Makrina eine doppelte persönliche und geistliche Beziehung zur verfeindeten Stadt herstellen kann. Die *ρήματα* Gregors verführen den Leser leicht dazu, in ihnen konkret das Bekenntnis wiederzufinden. Jedoch ist keine Rede davon, daß Basilius von einem schriftlichen Niederschlag dieser „Worte“ weiß, sonst hätte er sich ein solch unwiderlegliches Argument nie entgehen lassen. Auch Caspari³⁵ spricht korrekt von der „mündlichen Fortpflanzung“ der „Worte“ „bis auf Makrina“, vermutet aber sogleich, Basilius habe „insbesondere“ „doch wohl die bestimmten formulierten Worte vor Augen, in denen der Stifter der Kirche zu Neocaesarea seinen Glauben in Bezug auf die Trinität . . . ausgedrückt hatte.“ Der weitere Gang der Auseinandersetzung mit der Klerisei in Neocäsarea wird erweisen, daß Casparis Vermutung unhaltbar ist. Damit gerät aber die Behauptung der Vita des Thaumaturgen, in Neocäsarea besäße man sein Bekenntnis in seiner Handschrift „bis jetzt“, in das Licht starken Zweifels.

Der nächste Brief nach Neocäsarea (ep. 207) zeigt, daß der Versuch des Basilius, einen Keil zwischen Bischof und Klerus zu treiben, illusorisch war. Wie üblich, hat man ihn keiner Antwort gewürdigt, aber Basilius ist wie bisher aufs beste unterrichtet über die Vorwürfe, die gegen ihn erhoben werden, und über das kirchliche Leben in Neocäsarea. Was die Anführer des Volkes dort als ihre eigenen Erfindungen vorbringen, haben bisher nur der Libyer Sabellius und der Galater Markell zu sagen gewagt.³⁶ c. 2: Wenn man nach den Gründen für den neocäsariensischen Verleumdungskrieg fragt, dann nennen sie die Psalmen und die Weise der Melodie,³⁷ die (sc. in Cäsarea) abweichen von denen, die bei ihnen üblich sind. Auch das asketische Gemeinschaftsleben in Cäsarea wird zum Gegenstand der Anklage (mit ihm befaßt sich der größte Teil des 2. Kapitels). c. 3 antwortet auf die

³¹ p. 178,1–7.

³² p. 178,13–179,18.

³³ Siehe dazu *M. Tetz*, ZNW 64 (1973) p. 100f.

³⁴ Courtonne II p. 180,13–15.

³⁵ p. 28.

³⁶ Courtonne II p. 184,15–19.

³⁷ Bei Courtonne ist p. 184,2f. nicht richtig übersetzt.

Anklage hinsichtlich der Psalmodie mit der Beschreibung des nächtlichen Gebetsgottesdienstes; auch sei derselbe weitverbreitet. In Neocäsarea beruft man sich nun, dem Beispiel des Basilius folgend, ebenfalls auf den Wundertäter: c. 4 Dieses gab es nicht zur Zeit des großen Gregorius. Darauf kann Basilius erwidern: Eure Litaneien, die ihr so eifrig pflegt, gab es auch nicht. Basilius sieht sich mit seinem eigenen Brauch dazu noch im geistlichen Vorteil: die Litaneien sind Menschenworte, wogegen wir mit Sprüchen des Geistes Gott um Barmherzigkeit anfehlen. Und was habt ihr für Zeugnisse, daß es das (sc. den Psalmengesang) zur Zeit Gregors nicht gab? Ihr, die ihr nichts vom Seinen aufbewahrt habt!³⁸ (!) Der nächste Satz scheint auch noch ein Einwand aus Neocäsarea zu sein: Gregor verhüllte sich nicht zum Gebet. Wie sollte er auch, sagt Basilius und hat die Gelegenheit, eine Idealgestalt evangelischen und apostolischen Wandels zu entwerfen. In Neocäsarea sollte man sich lieber danach richten, anstatt Psalmenmelodien genau zu prüfen, während man die größten Gebote beiseite läßt. Worauf es ankommt: die Neuerungen über den Glauben zum Schweigen bringen. Hebt nicht die Hypostasen auf, verleugnet nicht den Namen Christi, legt nicht die Worte (φωναί) Gregors falsch aus.³⁹

φωναί, „Aussprüche“, erinnert zunächst an die ῥήματα von ep. 204. Aber die beiden anderen Aufforderungen, nämlich die Hypostasen nicht aufzuheben und den Namen Christi nicht zu verleugnen, erscheinen wieder in Gestalt eines Tadels in ep. 210 c. 5 (Ende). Auch werden in ep. 210 konkrete, schriftlich vorliegende Äußerungen Gregors zitiert, diese „Aussprüche“ müssen hier gemeint sein. Dagegen darf man die ῥήματα (was auch „Lehren“ heißen könnte) von ep. 204 nicht vom Medium ihrer bloß mündlichen Überlieferung in der häuslichen Unterweisung lösen. – Wirklich verblüffend sind die Sätze, die ich oben mit einem doppelten Ausrufezeichen versehen habe (bei Anm. 38): Jetzt, wo die Gegner sich auf dieselbe Argumentationsebene wie Basilius begeben und ihrerseits die Tradition und Gregor ins Gefecht führen (man kann es ihnen nicht verargen, denn schließlich war es *ihre* Kirche, die der Wundertäter gegründet hatte), reicht Tradition plötzlich nicht aus, sondern Beweise werden verlangt, ja es wird schlichtweg bestritten, daß in Neocäsarea von den Gegnern noch irgend etwas Gregorianisches aufbewahrt werde – dem Zusammenhang nach müssen liturgische Praktiken damit gemeint sein. Daß dies im Widerspruch zu De spiritu sancto 29 (74)⁴⁰ steht, haben die Mauriner bereits gesehen.⁴¹ Man könnte sich natürlich damit helfen, daß man die Komposition des Traktates etwas früher ansetzt als ep. 207 (auf 375 werden beide datiert) und daß Basilius in ep. 207 in der Hitze des Gefechts an die Altertümlichkeit der Liturgie nicht gedacht habe. Aber die richtige Erklärung ist, daß Basilius in beiden Schriftstücken zu verschiedenen Parteien spricht und deswegen auf verschiedene Weise

³⁸ Diese beiden letzten Sätze p. 187,7–10.

³⁹ Der letzte Satz p. 188,38–40.

⁴⁰ s. o. bei n. 19.

⁴¹ PG 32, 764 n. 6.

von der Berufung auf die Tradition Gebrauch macht. Das Traditionsargument hat durchaus schillernden Charakter, denn es ist funktional und daher nicht historisch zu beurteilen. Diese Erkenntnis muß erst recht auf die legendäre Erzählung vom Ursprung des Thaumaturgensymbols angewendet werden.

Das letzte Dokument des theologischen und kirchenpolitischen Krieges zwischen Atarbius und Basilius in der basilianischen Briefsammlung ist ep. 210, gerichtet an die Vornehmen in Neocäsarea. c. 1 Basilius befindet sich in der Umgebung von N.; da es Leute gibt, die jede seiner Bewegungen beobachten, um Lügen über ihn zu verbreiten, und da die Stadt von Gerüchten schwirrt, sieht er sich gezwungen, seinen Besuch in dieser abgelegenen Gegend zu rechtfertigen, obwohl er das gar nicht nötig hätte. Er war schon als Kind hier, hier wurde er von seiner Großmutter erzogen, er hat später sich lange hier aufgehalten, seine Brüder wohnen hier. Er sei einfach zur Erholung da. c. 2 Bei einer jener früheren Gelegenheiten wollte man ihn für Neocäsarea gewinnen; jetzt dagegen befindet sich die Stadt im Durcheinander angesichts seiner Nähe, manche fliehen (damit muß wieder Atarbius gemeint sein, s. das Folgende), manche verbergen sich. Basilius kann den wahren Grund für die Flucht vor einem Zusammentreffen mit ihm angeben: c. 3 Man befleißigt sich bei euch einer den evangelischen und apostolischen Lehren feindlichen Verdrehung des Glaubens, feindlich auch der Überlieferung des wahrlich großen Gregorius und derer nach ihm bis auf den seligen Musonius, dessen Lehren gewiß auch jetzt noch bei euch in frischem Andenken sind.⁴² Das alte Übel des Sabellius, das die Väter ausgelöscht haben,⁴³ strengt man sich an zu erneuern. Wer Vater, Sohn und Heiliger Geist *ἐν πρῶγμα πολυπρόσωπον* nennt und *eine* Hypostase für die drei setzt, leugnet *τὴν προαιώνιον τοῦ μονογενοῦς ὑπαρξιν*; er leugnet ferner *τὴν οἰκονομικὴν ἐπιδημίαν* bei den Menschen, den Abstieg zur Hölle, die Auferstehung, das Gericht; er leugnet auch die eigenen Wirkungen des Geistes.⁴⁴ Man (d. h. Atarbius) geht aber über Sabellius noch hinaus. Ich höre, daß man folgendes sagt und noch sehr eingebildet ist auf diesen Fund: „Ein Name ‚Eingeborener‘ ist nicht überliefert, es ist aber ein Name des Gegners.“⁴⁵ Atarbius untermauert seine Auffassung mit Bibelzitaten über „Na-

⁴² Courtonne II p. 191,1 – 192,5.

⁴³ So mit Courtonne p. 192,6f. nach der Mehrzahl der Hss. zu lesen, gegen die bisher rezipierte „thaumaturgisierte“ Lesart, wonach „durch die Überlieferung des Großen“ das sabellianische Übel ausgelöscht wurde (so Caspari p. 37 mit n. 6).

⁴⁴ „Wer Vater, Sohn . . .“ p. 192,15–21. – Gegenüber dem „Sabellianismus“ des Atarbius wird hier gerade auf den Art. IIb der regula Wert gelegt. Dagegen fehlt er in ep. 105, wo am stärksten der Artikel über den Hl. Geist ausgearbeitet ist; gleichzeitig ist das Bekenntnis in ep. 105 „die Stelle bei Basilius, die die stärksten wörtlichen Anklänge an das Symbol“ des Thaumaturgen „aufweist“ (Dehnhard – s. u. n. 63 – p. 49).

⁴⁵ p. 192,24–26. Der Satz ist elliptisch bis zur Unverständlichkeit. Er ist zu erklären mit Hilfe von Basilius, *De spiritu sancto* 18 (45) (PG 32, 149 B; SC 17 p. 193 Pruche), zitiert bei Dehnhard p. 43: *ἐν θεῷ πατρὶ καὶ θεῷ μονογενεῖ*, und ep. 69 c. 2, zitiert bei Tetz, ZNW 1973, p. 87 n. 21, und den *variae lectiones* von

men“: Joh. 5,43 „Ich kam im Namen meines Vaters, und ihr habt mich nicht aufgenommen, wenn ein anderer kommen wird im eigenen Namen, den werdet ihr aufnehmen“;⁴⁶ Matth. 28,19 wird zitiert, weil es da singularisch heißt „im Namen“ und nicht „in den Namen“, obwohl doch Vater, Sohn und Geist genannt werden.

In c. 4 beklagt Basilius zunächst, daß man sich für seine Verwandten schämen müsse und daß er zu dem ermüdenden Zweifrontenkrieg gegen Anhomöer und Sabellius gezwungen sei, dann widerlegt er die beiden biblischen Belege des Atarbius. Er schickt voraus, daß der Name Christus, der über jedem Namen ist, dasselbe ist, als wenn man ihn Sohn Gottes nennt, nach Acta 4,12 gibt es keinen anderen Namen, in dem wir gerettet werden. Joh. 5,43 „Ich kam im Namen meines Vaters“ ist von Christus gesagt, um den Vater als *ἀρχή* und *αἰτία* zu bezeichnen. Matth. 28,19 überliefert uns nicht *einen* Namen. Es sind drei Namen, durch „und“ verbunden, die Namen zeigen *πράγματα* an. Die *πράγματα* haben je eine *ιδιάζουσα καὶ αὐτοτελής ὑπαρξίς*. Vater, Sohn und Heiliger Geist haben dieselbe φύσις und eine Gottheit, aber unterscheidende Namen. Wenn Atarbius in seinem Irrtum beharrt, muß Basilius sich an andere Kirchen wenden und ihre Bischöfe zu Briefen veranlassen.

Dies wäre freilich wieder nur eine Reaktion des Basilius auf entsprechende Schritte des Atarbius, denn der hat sich bereits an andere Bischöfe gewandt,

Joh. 1,18. Daß „ein Name ‚Eingeborener‘ nicht überliefert ist“, stimmt ja nicht, wie jeder Leser des Johannes-Evangeliums weiß. Im allgemeinen heißt es dort *μονογενὴς υἱός*, nur in 1,18 bietet die Überlieferung auch *μονογενὴς θεός*, neben *μ. υἱός*, und *μ. θεός* ist in unsern kritischen Text aufgenommen worden. Daß Basilius diese Lesart kannte, scheint mir aus der oben angegebenen Stelle von De spir. s. hervorzugehen. In ep. 69,2 wirft Basilius dem Markell vor, er rede unfremd von der *ὑπαρξίς τῆς τοῦ μονογενοῦς θεότητος* und verstünde die Bezeichnung *λόγος* falsch (Courtonne I p. 163,9–11). Markell gibt zu, daß man den Eingeborenen Logos nennen könne, (nämlich) als nach Bedarf und für eine Zeit hervorgehenden, wiederum zu seinem Ausgangspunkt zurückkehrenden, er sei (*εἶναι*) weder vor dem Ausgang, noch existiere (*ὑφ'εστάναι*) er nach der Rückkehr (p. 163, 12–15). Der Streit geht dabei nicht um die Gottheit oder Göttlichkeit des Logos, die ist unumstritten, sondern um die eigene, ewige Hypostase des Logos. Was in den beiden Briefen des Basilius nicht eigens gesagt wird, ist eine notwendige Voraussetzung für die Argumentation beider Seiten: Für Basilius ist *μονογενὴς θεός* (*θεός* ohne Artikel wie beim Logos am Anfang des Prologs!) ein Beleg für die Eigenhypostase des *μονογενὴς* und *μονογενὴς* eine Bezeichnung für den Logos, der qua Gott eine eigene Hypostase hat. Für Markells eigentümliche Logoslehre ist *μονογενὴς* ein Name für die Tätigkeit des Logos nach außen in die Welt hinein als „Sohn“. Und für Atarbius ist es aus eben diesem Grunde in Joh. 1,18 die Lesart *μονογενὴς υἱός*, die die richtige Überlieferung darstellt. Man kann die schwierige Stelle in ep. 210 also folgendermaßen paraphrasieren: „Der Name ‚Eingeborener‘ ist nicht für *θεός*, d.h. für eine zweite Hypostase überliefert, sondern nur für *υἱός*; es ist aber ein Name, den der Gegner, d.h. Basilius, gebraucht, um damit eine zweite Hypostase zu postulieren.“ (In Courtonnes Übersetzung kann man das Problem nicht richtig anpacken, weil er *μονογενὴς* mit „Fils Unique“ übersetzt).

⁴⁶ Courtonne II p. 192,27–29. Die Meinung des Atarbius ist: Ein „eigener Name“ trennt den Sohn auf antichristliche Weise vom Vater.

wie wir aus c. 5 erfahren. An Bischof Meletius (von Antiochien) haben sie ihre Ansichten geschrieben, aber von dort die passende Antwort erhalten. Auch haben sie es beim Bischof Anthimus von Tyana versucht, einem Gesinnungsgenossen des Basilius. Ihm präsentieren sie Gregorius als jemand, der in einem Glaubensbekenntnis sagt: *πατέρα καὶ υἱὸν ἐπινοῖα μὲν εἶναι δύο, ὑποστάσει δὲ ἓν*.⁴⁷ Das sei aber nicht grundsätzlich (*δογματικῶς*), sondern diskutierend (*ἀγωνιστικῶς*) gesagt, und zwar im Dialog mit Gelianus.⁴⁸ In diesem Dialog gibt es viele Irrtümer der Abschreiber, wie wir an den Wörtern selbst zeigen werden, so Gott will. Außerdem will er den Griechen überzeugen, deswegen meint er, es mit den Worten nicht so genau nehmen zu müssen (*ἀκριβολογεῖσθαι περὶ τὰ ῥήματα*).⁴⁹ Daher findet man da auch viele Ausdrücke, die jetzt den Häretikern gute Handhaben bieten, wie *κτίσμα* und *ποίημα*.⁵⁰ Wie viele, die ungelehrt die Schrift hören, Aussagen über die Vereinigung mit der Menschheit auf die Gottheit beziehen, so wird auch hiermit verfahren. Worauf es ankommt: Man muß das Gemeinsame der *οὐσία* bekennen und das Besondere der Hypostasen. Dazu genügt es nicht, die Unterschiede der *πρόσωπα* aufzuzählen, sondern jedes *πρόσωπον* muß in einer wirklichen Hypostase gründen. Die alte Häresie des Sabellius ist erneuert worden „von denen, die die Hypostasen aufheben und den Namen des Sohnes Gottes leugnen“.⁵¹

Die Berufung auf den Thaumaturgen hat Basilius aufs neue in Verlegenheit gebracht: In ep. 204 bezog er sich auf Worte der mündlichen Tradition, die auf Gregor zurückgehen sollte; in ep. 207 hörten wir, daß Atarbios die liturgischen Differenzen seinerseits an der Zeit Gregors maß, worauf Basilius den Leuten von Neocäsarea die Bewahrung alles Gregorianischen absprach. Jetzt können sie gar ipsissima verba des verehrten Mannes vorlegen, worauf Basilius schon in ep. 207 anspielt. Der zitierte Satz spricht für *ihre* Ein-Hypostasen-Lehre und nicht für die drei Hypostasen des Basilius. Das Verblüffende ist, daß Basilius, der bei jeder Gelegenheit Schriftstücke der Uechtheit verdächtigt, dieses Beweisstück seinen Gegnern konzidiert. Er kann sogar die genaue Quellenangabe liefern – er hat also diesen Text die ganze Zeit gekannt! Kein Wunder, daß er nie spezifiziert und Gregor niemals zitiert. Er sucht die Bedeutung des Dialogs abzuschwächen, wobei seine Gründe sich gegenseitig auf die Füße treten:⁵² Es werde da polemisch

⁴⁷ p. 195,10f.

⁴⁸ So liest Courtonne mit der Mehrzahl der Handschriften p. 195,12 statt des bisher üblichen *Ἀλιανόν*.

⁴⁹ p. 195,17. Will die *ἀκρίβεια*, die Greg. Nyss. in seiner Vita für das Bekenntnis des Thaumaturgen in Anspruch nimmt, diese bedauerliche Schwäche ausbügeln? Das wäre ein mögliches Motiv für die Zuschreibung des Bekenntnisses, sie würde die Kenntnis des basilianischen Briefwechsels mit Neocäsarea voraussetzen.

⁵⁰ p. 195,21.

⁵¹ p. 196,43f. Das „Leugnen des Namens des Sohnes Gottes“ muß sich auf die Zurückweisung des *μονογενῆς* für den Präexistenten beziehen, s. o. n. 44. Dasselbe gilt für den gleichlautenden Satz am Ende von ep. 207.

⁵² „Ein Zeugnis von der Verlegenheit“, in die sich Basilius dadurch versetzt sah, sagt Caspari p. 38. Ebenso H. Crouzel, SC 148 p. 31.

geredet; die Abschrift sei notorisch fehlerhaft; es werde apologetisch gesprochen, weswegen der Verfasser Entgegenkommen zeigen müsse und man seine Ausdrücke nicht pressen dürfe. Ist die Schrift also einerseits nicht so wichtig zu nehmen, so andererseits doch wieder: Sie ist gefährlich wegen der Ausdrücke, die den Arianern nützlich sein können, also den Häretikern, die er bekämpft, wie auch Atarbius es tut.⁵³ Die Berufung auf Gregorius hat für Basilius mit einem Reinfall geendet, was doch zu verhindern gewesen wäre, wenn Basilius seinerseits das Bekenntnis des Wundertäters aus der nyssenischen Vita hätte vorlegen können. Daß er zu diesem Mittel nicht greift, kann nur daran liegen, daß er das Bekenntnis nicht kennt. Casparis Auskunft, er habe es „vergessen“,⁵⁴ ist geradezu lächerlich angesichts der Schärfe der Auseinandersetzung und der äußersten menschlichen und theologischen Betroffenheit des Basilius. Um diese Situation anschaulich zu machen, sind die betreffenden Stücke der basilianischen Korrespondenz so ausführlich referiert worden. Sie geben uns eine Vorstellung davon, wie schwer die Gegensätze zwischen den Origenisten und den Antiorigenisten unter den Nicänern zu überwinden waren. Da Basilius über die Vorgänge in Neocäsarea immer unterrichtet ist, muß man dort mit einer antibischöflichen Partei rechnen und entsprechender kirchlicher Uneinigkeit.

Aus der Korrespondenz erfahren wir nichts mehr über den Fortgang des Streites. Aber wir haben das Dokument, das seine Beilegung bezeichnet und für das erneut Gregor der Wundertäter als Patron in Anspruch genommen wird, nachdem sich jede Partei sowohl für ihre kirchliche Praxis wie für ihre Theologie auf ihn und auf die Tradition berufen hatte: das Bekenntnis in der nyssenischen Vita. Es besteht in einer Addition basilianischer Elemente und eines Bekenntnisses zur vollständigen Trias, wie es für Marcellianer akzeptabel war (s. u.). Es ist ein Kompromiß- und Friedensbe-

⁵³ Es herrscht Einigkeit darüber, daß der Dialog mit Gelianus und das Bekenntnis in der Vita des Nysseners nicht von einer Hand sein können. S. zuletzt *H. Crouzel*, Grégoire le Thaumaturge et la Dialogue avec Elien, *Rech. de science religieuse* 51 (1963) p. 422–431, und derselbe im *Thaumaturgus*-Band der SC (148) 1969, p. 30f. Vom Dialog hat man leider nur die wenigen Worte, die im Brief des Basilius teils von Atarbius, teils von Basilius zitiert werden. Die erste Reaktion auf diese Vokabeln ist tatsächlich, daß ein unmittelbarer Origenes-Schüler unmöglich solche Aussagen gemacht haben könne. Aber anders als das Bekenntnis in der nyssenischen Vita gehören die Stichworte ohne Zweifel (s. z. B. Crouzel) in den Streit der beiden Dionyse, so daß vom Datum her keine Schwierigkeiten entstehen. Der Streit unterscheidet sich darin vorteilhaft vom arianischen, daß man zu einem gewissen Ausgleich zu kommen trachtete und terminologische Konzessionen machte. Es ist denkbar, daß der Wundertäter sich im Sinne solcher Konzessionen äußerte, um zur Einigkeit beizutragen. Und von der Dankrede an Origenes her – dem einzig wirklich unangefochtenen Werk des Thaumaturgen – sehe ich im Gegensatz zu Crouzel keine Probleme, denn was dort in IV 35–39 über den Logos und seine Einheit mit dem Vater gesagt wird, steht nicht in unvereinbarem Gegensatz zu dem überraschenden Satz von der einen Hypostase. Das Zeugnis des Basilius für die Echtheit scheint mir (anders als im Fall des Nysseners, der die Echtheit des Wundertätersymbols verfißt) schwer ins Gewicht zu fallen, weil die Schrift für seine Zwecke so gänzlich unbrauchbar ist.

⁵⁴ p. 30.

kenntnis zwischen Jung- und Altnicänern. Unter diesen Umständen versteht man, wieso der mutmaßliche Verfasser und Friedensstifter Gregor von Nyssa sich für den Text auf göttliche Offenbarung berief. Der Tradition, bei Basilius in den von uns herangezogenen Briefen ein funktionaler und sehr formaler Begriff, wird hier ein Inhalt und Wortlaut verliehen, in dem beide Parteien sich wiedererkennen können. Das macht aber aus der Tradition auch hier kein historisches, sondern ein funktionales Argument, sie hat ihre Funktion im Interesse der Herstellung kirchlicher Gemeinschaft. So reicht auch für den Nyssener die Tradition als *Beweis* nicht aus (s. o. Basilius ep. 207), dafür muß ein Schriftstück vorliegen – ohne Zweifel hat man ein Exemplar des „Thaumaturgen“-Bekenntnisses so deponiert, daß es vorzeigbar war. Dementsprechend beweist auch für uns die Tradition nicht zwingend die Echtheit des Symbols.⁵⁵ Dennoch ist es ein historisches Dokument, nämlich für die Spätphase der Entwicklung der nicänischen Parteien und für den anscheinend gelungenen friedlichen Abschluß eines heftigen und schmerzhaften Streites.

Gregor von Nyssa bringt für die Abfassung des Symbols (oder seine Zusammensetzung aus zwei vorhandenen ?) als Einigungsdokument einige praktische Voraussetzungen mit. G. May erinnert an „Gregors unglückselige Vermittlungsaktion in dem Zerwürfnis zwischen Basileios und einem Bischof Gregor, einem Onkel der Brüder – er fabriziert dabei versöhnliche Briefe im Namen des Onkels“.⁵⁶ In ep. 58 (an Greg. Nyss.) haben wir die wütende Reaktion des Basilius. Gregor hatte drei Briefe abgefaßt und seinem Bruder auf verschiedene Weise zukommen lassen, der jubelte öffentlich und verfrüht, bis er sich durch Aufklärung von seiten des Onkels blamiert fand. *Simplicitas* sei ja sehr passend für Christen, teilt er dem Bruder mit, aber den gegenwärtigen Zeitläuften nicht angemessen.⁵⁷ Es besteht demnach kein Anlaß, sich in der Seele Gregors gekränkt zu fühlen, wenn ihm die Abfassung eines Symbols unter einem ehrwürdigen Namen zum Zweck der Herstellung von *κοινωνία* zugemutet wird. Der Nyssener besaß ferner gute Beziehungen zu den Markellianern (im Gegensatz zu seinem Bruder),⁵⁸ es lassen sich auch positive Beziehungen zur Theologie Markells feststellen,⁵⁹ trotz seiner Drei-Hypostasenlehre. Schließlich ist der Eingriff in die Angelegenheiten einer anderen Kirche nicht reine Anmaßung auf seiner Seite. Das theodosianische Dekret vom 30. Juli 381 nennt ihn unter den „Normalbischöfen“, mit denen man Gemeinschaft halten müsse, wenn man als ortho-

⁵⁵ Das tut sie jedoch für K. Holl, *Amphilochius von Ikonium*, Tübingen 1904, p. 116ff. Holls Auffassung ist inzwischen ihrerseits traditionell und dient als Beweis bei Dehnhard p. 32f.

⁵⁶ G. May, *Gregor von Nyssa in der Kirchenpolitik seiner Zeit*. Jahrbuch d. Österr. Byzant. Gesellschaft 15 (1966) p. 105–132; hier p. 106f.

⁵⁷ Der letzte Satz Courtonne I p. 146,25–27.

⁵⁸ May p. 107–109.

⁵⁹ R. Hübner, *Gregor von Nyssa und Markell von Ankyra*, in: *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*. Éd. M. Harl, Leiden 1971, p. 199–229.

dox gelten wolle; und May findet in der nyssenischen ep. 17 (an die Presbyter von Nikomedien) „ein sicheres Zeugnis dafür, daß Gregor noch längere Zeit nach 381 über Kappadokien hinaus außergewöhnliche kirchliche Autorität besaß“.⁶⁰ Dies alles ermöglicht einige Erwägungen über das Datum, zu dem die Vita des Thaumaturgen abgefaßt sein könnte. Terminus a quo ist der Tod des Basilius 379, nach allem, was wir wissen, hat er sich gegen eine Einigung mit den Markellianern bis zum Schluß gewehrt. Da die Unternehmung des Nysseners die Kirche in Neocäsarea betraf (alle Akzente in der Rahmenerzählung des Thaumaturgenbekenntnisses und die Vita selbst durch ihre Existenz deuten in diese Richtung), ist vielleicht auch der Tod des Atarbius vorauszusetzen (Datum? Atarbius war jünger als Basilius, ep. 65, Basilius starb bereits mit ca. 50 Jahren, Atarbius⁶¹ also vermutlich nach ihm). 381 als Beginn reeller kirchenpolitischer Einflußmöglichkeit des Nysseners ist sicher eine notwendige Näherbestimmung des terminus a quo. Für den terminus ante quem hat man wahrscheinlich nur das Todesdatum des Nysseners (395), aber, sagt May, „vom Jahre 385 reißen die Zeugnisse über eine öffentliche Wirksamkeit Gregors ab“, wobei er offenläßt, ob das Zufall sei oder nicht. Jedenfalls ist nach dem oben Gesagten die Thaumaturgenvita, in ihr speziell der Abschnitt über das Bekenntnis, in eine Darstellung der kirchenpolitischen Wirksamkeit des Gregor von Nyssa einzubeziehen.

III

Mit der äußeren Bezeugung des Thaumaturgenbekenntnisses sieht es also folgendermaßen aus: Von drei Theologen, die es sehr gut wissen müssen, schreibt einer das ganze Bekenntnis, das in dieser Form bei ihm überhaupt zum ersten Mal auftaucht, zwischen 381 und 395 dem Thaumaturgen in einer hagiographischen Vita zu – Gregor von Nyssa; einer zitiert nahezu wörtlich aus dem Artikel über die Trias 380 oder 381 in einer Homilie, aber keineswegs als aus einem uralten Text, sondern als den eines „der Weisen“, den er „vor kurzem“ sagen „gehört habe“ – Gregor von Nazianz; einer kennt es überhaupt nicht, obwohl er 375 den konkretesten Anlaß hätte, von ihm zu sprechen – Basilius.⁶² Aber es ist ja nicht nur so, daß er in der Kor-

⁶⁰ May p. 120f.

⁶¹ Ich entnehme Crouzels Aufsatz von 1963 (s. o. n. 53) p. 429f., daß R. Weijenborg (Antonianum 33, 1958, p. 234–240. 379; 34, 1959, p. 259f. 291 n. 10) den Atarbius vor seiner Bischofswahl eine einflußreiche politische Figur sein läßt und ihn identifiziert mit dem Atarbius, der 393 in Palästina antiorigenistische Propaganda trieb. Außerdem habe er vielleicht das unsichere Thaumaturgikum „Ad Philagrium“ verfaßt. – Wenn Atarbius 393 noch aktiv war, kann die Vita des Nysseners natürlich nicht seinen Tod abgewartet haben. Aber Weijenborgs Identifikationen, mit denen leicht die Bevölkerungszahl des Imperiums zu halbieren wäre, pflegen auf sehr unsicheren Füßen zu stehen.

⁶² Über die Reaktion auf das „befremdliche Schweigen“ (Kattenbusch) des Basilius in der Forschung und über die bescheidenen inhaltlichen Beziehungen zum Wundertäter, die man (vor Dehnhard) bei Basilius gefunden hat, s. Tetz, ZNW 1973, p. 106.

respondenz mit Neocäsarea nichts vom Bekenntnis des Thaumaturgen sagt, sondern daß auch alle seine Mitteilungen über die Verhältnisse in Neocäsarea von denen in der nyssenischen Vita so weit abweichen, daß sie sich widersprechen. Nur eine der beiden Versionen kann die richtige sein. Und da es sich auf der einen Seite um eine hagiographische Darstellung voll legendärer Elemente handelt, auf der andern Seite aber um Briefe, wo Schreiber und Empfänger auf gleiche Weise vital von den Problemen betroffen sind, zwingt schon die Differenz der literarischen genera zur Entscheidung für die Basiliusbriefe. Damit ist die äußere Bezeugung der Echtheit des Thaumaturgenbekenntnisses unhaltbar geworden.

Eine Bestätigung der Echtheit pflegt man in der Abhängigkeit verschiedener Theologen des vierten Jahrhunderts vom Thaumaturgenbekenntnis zu sehen. Dabei hätte stutzig machen müssen, daß auch die Abhängigkeiten erstaunlich spät einsetzen, so als hätte man vorher keinen Gebrauch vom Bekenntnis machen können. Die Argumentation mit ihnen setzt auch stets bewußt oder unbewußt die Zuverlässigkeit des nyssenischen Zeugnisses voraus, sie steht und fällt daher mit ihm. Das hebt jedoch die Beziehungen als solche nicht auf, sie sind nur anders zu interpretieren: Aus ihnen ergibt sich ein Stück weit die Vorgeschichte des Bekenntnisses. Durch die vorzüglichen Arbeiten von H. Dehnhard⁶³ und M. Tetz⁶⁴ hat sich die materielle Grundlage dafür so sehr verbreitert, daß man von einer neuen Situation sprechen kann. Allerdings setzen Dehnhard⁶⁵ und Tetz die Echtheit des Bekenntnisses voraus – es wäre angesichts der Breite seiner Auswirkungen damit einer der einflußreichsten Texte der griechischen Dogmengeschichte! Das Interessante ist, daß Tetzens Untersuchung eines markellianischen Bekenntnisses (von ihm auf 371 datiert) Parallelen nur zum IV. Artikel des Thaumaturgenbekenntnisses zutage fördert, während sich bei Basilius entscheidende Parallelen zum III. Artikel finden, aber auch solche zum IV., mit der Ausnahme von *teleia trias* (*trias* findet sich). Die große Menge des basilianischen Vergleichsmaterials zum Wundertäter veranlaßt zur Wiederholung der Frage nach des Basilius konkreter Beziehung zum Apostel des Pontus unter Berücksichtigung dieses neuen Faktors. Die Holl-Dehnhard-

⁶³ H. Dehnhard, Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin. Quellenuntersuchungen zu seinen Schriften *De spiritu sancto* (Patr. Texte u. Studien 3), Berlin 1964.

⁶⁴ M. Tetz, Markellianer und Athanasios von Alexandrien. Die markellianische *Expositio fidei* ad Athanasium des Diakons Eugenios von Ankyra. ZNW 64 (1973) p. 75–121.

⁶⁵ Dehnhard ist ein schönes Beispiel für die automatische Eintragung des Thaumaturgenbekenntnisses in die Basilius-Briefe bei jeder Erwähnung Makrinas oder Gregors. So p. 67: „Der Ansatzpunkt“ für die Entwicklung der basilianischen Pneumatologie „ist ja das Symbol des Gregor Thaumaturgos; siehe Epist. 223“. Oder p. 87: „Im 223. Brief bezeichnet Basilius als das Ziel seiner Theologie, die Pneumatologie des Gregor Thaumaturgos zu vollenden.“ Dazu ist zu vergleichen, was ich oben anhand des Textes zu ep. 223 gesagt habe. – Die so verstandenen Briefe des Basilius werden dann wieder als Bestätigung für die Aussagen der nyssenischen Vita benutzt.

sche Antwort beruht auf einem Zirkelschluß und ist abzulehnen. Vergewärtigen wir uns noch einmal die Bestandteile des Problems: das Bekenntnis, laut Greg. Nyss. seit Greg. Thaum. in Neocäsarea existierend; eine Reihe von Briefen des Basilius nach Neocäsarea aus sieben Jahren, in denen nur einmal von *mündlicher* Tradition, die auf den Wundertäter zurückgehen soll, die Rede ist und zweimal von Aussprüchen, die aber in eine andere Schrift gehören und mit dem Bekenntnis nicht zu vereinen sind, obwohl die Aussprüche von der Gegenseite vorgewiesen werden und Basilius außerdem die ihm peinliche Schrift kennt, stellt er ihr das nyssenische Bekenntnis nicht entgegen; Atarbius, der Bischof von Neocäsarea, scheint die von ihm heftig bekämpfte Theologie des Basilius sehr gut zu kennen⁶⁶, trotzdem verteidigt sich Basilius nicht mit dem Bekenntnis des verehrten Vorgängers des Atarbius; der einzige *konkrete* Bezug auf thaumaturgische Tradition steht in De spir. s. und betrifft nichts weiter als eine Präposition der trinitarischen Doxologie. Andererseits gibt es die zahlreichen Parallelen bei Basilius zum Thaumaturgenbekenntnis. Wenn Basilius das Bekenntnis nicht kennt, trotzdem aber so redet wie dieses, bleibt nur übrig, daß nicht der Wundertäter die Quelle für Basilius ist, sondern Basilius die Hauptquelle für das Bekenntnis.

Die Untersuchungen von Dehnhard über die Quellen der basilianischen Pneumatologie liefern ein Argument, das die inhaltliche Verwandtschaft zwischen Basilius und dem Thaumaturgen unumkehrbar zur Abhängigkeit des Bekenntnisses von Basilius macht. Es ist das Auftreten von *χορηγός* im III. Artikel, auf die dritte Hypostase bezogen. Dehnhard⁶⁷ sammelt Stellen für *χορηγός* bei Clemens von Alexandrien, Origenes, Plotin, Methodius, Euseb von Cäsarea, Kaiser Konstantin zu Basilius, De spir. s. 9 (22). Mit Ausnahme von Plotin, Basilius und dem Symbol ist der *χορηγός* entweder die Seele oder Gott oder Christus (Logos). Bei Plotin ist der *χορηγός* *ζωῆς* die Weltseele, d. h. die dritte Hypostase, in Enn. V 1, 2, 9, von ihrer *χορηγία* wird ibid. 10 geredet (an zwei anderen Plotinstellen ist *χορηγός* das Eine oder die Seele). Enn. V 1 („Über die drei anfänglichen Hypostasen“) wird in der basilianischen Frühschrift De spiritu (nicht zu verwechseln mit De spir. *sancto*) benutzt,⁶⁸ dieselbe frühe Schrift hat bereits Anklänge an das Thaumaturgensymbol. Plotin verfaßte „Die drei anfänglichen Hypostasen“ etwa zwischen 257 und 267.⁶⁹ Wenn überhaupt, dann müßte Gregor Thaumaturgus durch mündliche Nachricht von ihrem Inhalt Kenntnis bekommen haben, denn selbst für die erste provisorische porphyrianische Ausgabe der Plotinschriften (nach Plotins Tod 270 veranstaltet) starb er zu früh. Und nichts deutet darauf hin, daß der Bischof von Neocäsarea irgendwelche Originalität in der Hypostasenlehre entwickelt haben sollte. Außerdem kreiste das Hypostasenproblem des 3. Jahrhunderts bei den christlichen

⁶⁶ s. o. n. 45 zu monogenes.

⁶⁷ p. 49f.

⁶⁸ Dehnhard p. 1 ff.

⁶⁹ p. 31.

Theologen immer um die Relation des Logos zum Vater. Dagegen beginnt die Schriftstellerei des Basilius gleichzeitig mit dem Ausbruch der pneumatomachischen Streitigkeiten und befaßt sich sogleich mit dem Problem der dritten Hypostase. „Zu dem Abschnitt über die Göttlichkeit des Pneumas“ bei Basilius, *De spiritu*, „findet sich natürlich bei den älteren Kirchenvätern keine Parallele. Sie (sic) setzen das Auftreten der Pneumatomachen (etwa 355 n. Chr.) voraus.“ – Hier wäre hinzuzufügen: Das gleiche gilt für Artikel III und IV des Thaumaturgenbekenntnisses –. „Daß die Plotinschrift einen Abschnitt über die Göttlichkeit der dritten Hypostase enthielt, war gewiß ein wichtiger Grund für die Benutzung der Schrift.“⁷⁰ Da, wie gesagt, der Wundertäter unmöglich von Plotin abhängig sein kann, Basilius es aber eindeutig ist, ist für den terminus *χορηγός* für den Heiligen Geist die Priorität des Basilius gesichert. Damit ist für die gesamte übrige Verwandtschaft von Form, Terminologie und Inhalt, für die ich einfach auf Dehnhard verweise, den ich sonst seitenweise exzerpieren müßte, die zeitliche Reihenfolge Basilius – „Thaumaturgen“bekenntnis gegeben.

Tetzens Quellennachweise zu jenen Stellen des von ihm untersuchten markellianischen Glaubensbekenntnisses, die dieses mit dem Symbol des Thaumaturgen gemeinsam hat, führen ebenfalls bis in die Anfänge des Streites um die Homousie des Geistes: Es handelt sich um die Briefe des Athanasius an Serapion, die ganz diesem Thema gewidmet sind (verfaßt 358–362), und um eine Stelle der ersten Arianerrede (c. 18). Die echten Arianerreden werden konventionell auf die Jahre 356 ff. gesetzt, es gibt aber auch Versuche (so von Loofs), sie schon auf die dreißiger Jahre zu datieren. Allerdings muß Tetz einräumen: „Gewisse Ähnlichkeiten von Athanasios, Or. I contra Arianos cap. 18 mit dem Schlußpassus des Gregorius-Bekenntnisses können noch nicht erklärt werden.“⁷¹ Sie sind unter den oben erhobe-

⁷⁰ p. 28 f.

⁷¹ Tetz p. 112 ff. – Ewigkeit und Vollständigkeit der Trias werden in c. 17 und 18 der ersten Arianerrede abgehandelt hinsichtlich der Relation des Sohnes zum Vater und nicht in bezug auf den Heiligen Geist. Dies würde dafür sprechen, daß die Rede früher anzusetzen ist als die Briefe an Serapion. Auch das Begriffspaar Vollständigkeit – Mangelhaftigkeit wird bereits benutzt, das dann in der Debatte noch bei Gregor von Nazianz erscheint (s. o.). Ebenso wird den Arianern vorgeworfen, sie schämten sich nicht, *τὰ δοῦλα* in die Trinität einzubringen (PG 26, 49 A). Es ist also gegenüber den Pneumatomachen gewissermaßen um eine trinitarische Stelle versetzt das ganze Arsenal aufgeboten worden, das vorher für die Verteidigung der Stellung des Sohnes präpariert worden war. – Aus dem Textzusammenhang ist es mir nicht so sicher wie Tetz (p. 107), daß des Athanasius Berufung auf die *πίστις* eine „Glaubenstradition“, womöglich noch in Gestalt eines fest formulierten Bekenntnisses meint. Athanasius sagt nämlich (PG 26, 49 B), es sei typisch griechisch, eine *gewordene* Trias einzuführen, wogegen der „Glaube der Christen“ eine ewige und vollkommene Trias meine. In jedem Fall muß hier wie sonst v. Campenhausens Warnung (s. o. n. 5) bedacht werden, nicht in jeder Erwähnung von *πίστις* ein festes Bekenntnis zu erkennen, es sei vielmehr meist der Inhalt gemeint. Und nach meinen Beobachtungen beruft man sich besonders dann auf den *alten*, überlieferten und gemeinsamen Glauben, wenn es angesichts einer veränderten Situation gilt, theologische Sachverhalte, u. U. mit Hilfe einer *neuen* Terminologie, genauer auszusagen als vorher.

nen Voraussetzungen jetzt so zu erklären, daß sie sowohl direkt wie indirekt (über das markellianische Bekenntnis) aus Athanasius entnommen vom Verfasser des Gregoriussymbols verwendet worden sind.⁷²

Tetz weist nicht eigens darauf hin, daß die in seinem Aufsatz gesammelten Parallelen sämtlich Art. IV beim Wundertäter betreffen. Zusammengekommen mit der Tatsache, daß Gregor von Nazianz gegen Pneumatomachen und Eunomianer nur diesen IV. Artikel als ein noch nicht so altes Produkt zitiert, ergibt das eine gewisse Selbstständigkeit dieses Elements des Bekenntnisses. Mit ihm konnten jedenfalls Markellianer gewonnen werden, und gewiß war es die Voraussetzung dafür, daß sie auch den Rest akzeptierten, so daß sich aus der Addition die singuläre Form eines doppelten Bekenntnisses zur Trinität ergibt. Mit ihm befinden wir uns am Ende der trinitarischen Streitigkeiten; sein Inhalt und sein Zustandekommen demonstrieren – diesmal auf einem Nebenschauplatz – die Bedeutung der großen Kappadokier des 4. Jahrhunderts für den Abschluß des Streites. Vom Gründer der Kirche von Neocäsarea hat es nur den Namen entliehen.

⁷² R. Hübner teilt mir brieflich (9. 9. 1976) eine wörtliche Parallele zum Schluß des Artikels IV mit, wofür ich ihm herzlich danke. Sie steht Ps. Basilius, Adv. Eunomium V (PG 29, 753 B): οὐκ ἐνέλιπεν υἱός ποτε πατρὶ οὐδὲ υἱὸς πνεῦμα. ἀλλ' ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ἡ αὐτὴ τριάς ἀεί.

Zur Beurteilung des norditalischen Dreikapitel-Schismas

Eine überlieferungsgeschichtliche Studie

Von Rudolf Schieffer

In der Geschichte der spätantiken Reichskirche nimmt die Auseinandersetzung um die Drei Kapitel nur eine kurze, scharf begrenzte Zeitspanne ein.¹ Sie beginnt recht unvermittelt im Jahre 545 mit dem Edikt des Kaisers Justinian I., das der Person und dem Werk Theodors von Mopsuestia († 428), den gegen Kyrill gerichteten Schriften Theodorets von Kyros († 466) sowie dem Brief des Ibas von Edessa († 457) an den Perser Maris die Rechtgläubigkeit absprach;² sie endet kaum ein Jahrzehnt später mit der feierlichen Verurteilung dieser Theologen durch das im Mai und Juni 553 in Konstantinopel versammelte V. Ökumenische Konzil³ oder doch spätestens mit der (indirekten) Bestätigung, die Papst Vigilius im Winter 553/54 diesen Beschlüssen erteilte.⁴ Damit war für die Reichskirche eine endgültige Entscheidung gefallen, die im Rahmen der allgemeinen Rezeption der alt-

¹ Allg. Einführung: E. Amann, *Trois-Chapitres*, in: *Dictionnaire de Théologie Catholique* 15/2 (1950) 1868–1924. Zu einem Vorspiel im 5. Jh. vgl. L. Abramowski, *Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien*, in: ZKG 67 (1955/56) 252–287.

² Das Edikt ist nicht erhalten, wohl wegen seiner Aufhebung im weiteren Verlauf des Streites; Sammlung der Fragmente bei W. Pöschel, *Imperium, Ecclesia universalis*, Rom. Der Kampf der afrikanischen Kirche um die Mitte des 6. Jahrhunderts (Geistige Grundlagen römischer Kirchenpolitik = Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 11/3; 1937) 150ff. und bei E. Schwartz, *Vigiliusbriefe – Zur Kirchenpolitik Justinians* (Sb. Akad. München, phil.-hist. Abt., Jg. 1940, Nr. 2) 73 ff. (Nachdruck in: *Ders.*, *Gesammelte Schriften* 4 [1960] 321 ff.). Vgl. dazu jetzt E. K. Χρυσόϋ, *Ἡ ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τοῦ Ἰουστινιανοῦ κατὰ τὴν ἔριν περὶ τὰ τρία κεφάλαια καὶ τὴν ε' οἰκουμένην σύνοδον* (*Ἀνάλεκτα Βλατάδων* 3; 1969) 20ff. (ebd. 55 ff. zur Datierung).

³ Ausgabe der Akten: *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (ACO) IV 1: *Concilium universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum*, ed. J. Straub (1971); vgl. dazu R. Schieffer, *Das V. Ökumenische Konzil in kanonistischer Überlieferung*, in: ZSRG. Kan 59 (1973) 1–34, F. X. Murphy/P. Sherwood, *Constantinople II et Constantinople III* (*Histoire des conciles oecuméniques* 3; 1974).

⁴ Brief an den Patriarchen Eutychios (JK 936) vom 8. 12. 553 (ACO IV 1 S. 245, 9–247, 39) und Constitutum II (JK 937) vom 23. 2. 554 (ACO IV 2 S. 138, 1–168, 30); zur Echtheit dieser Dokumente vgl. J. Straub, *Die Verurteilung der Drei Kapitel durch Vigilius* (Vigilii epistula II ad Eutychium), in: *Κληρονομία* 2 (1970) 347–375, E. Zettl, *Die Bestätigung des V. Ökumenischen Konzils durch Papst Vigilius. Untersuchungen über die Echtheit der Briefe Scandala und Aetius* (*Antiquitas* 1, 20; 1974).

kirchlichen Konzilien auch bis heute für die Lehrtradition aller großen christlichen Konfessionen bestimmend geblieben ist.⁵

Um dieses Ziel zu erreichen, hatte Justinian bekanntlich eine ganze Reihe von Widerständen zu überwinden gehabt, und zwar durchaus auch im griechischen Osten,⁶ vor allem aber in der westlichen, lateinisch sprechenden Reichshälfte. Dort war das vom Kaiser verfolgte kirchenpolitische Ziel einer Aussöhnung mit den Monophysiten⁷ ohne unmittelbare Bedeutung; umso empfindlicher reagierte man auf jede Beeinträchtigung des Konzils von Chalkedon (451), dessen dogmatische Entscheidung einst von Papst Leo I. so wesentlich mitgeprägt worden war. Der Widerspruch des Okzidents war daher spontan und einmütig,⁸ und am lautesten und entschiedensten ließ sich sogleich die Opposition in Afrika vernehmen, wo zugunsten der Drei Kapitel nicht nur Verteidigungsschriften mit fundierten theologischen und historischen Argumenten – allen voran 548/50 die zwölf Bücher *Pro defensione trium capitulorum* des Bischofs Facundus von Hermiane⁹ – entstanden, sondern auch kirchendisziplinär erste Konsequenzen sichtbar wurden, als die gesamtafrikanische Synode unter dem Primas Reparatus von Carthago 550 dem schwankend gewordenen Papst Vigilius bedingungsweise die Kirchengemeinschaft aufkündigte.¹⁰ Hier griff Justinian, dessen Truppen zwanzig Jahre zuvor das Vandalenreich niedergedrückt hatten, mit Absetzungsurteilen und Verbannungssentenzen hart durch und vermochte den Widerstand zwar nicht mundtot, aber doch wirkungslos zu machen.¹¹ Im westgotischen

⁵ R. Devreesse, *Le cinquième concile et l'oecuménicité byzantine*, in: *Miscellanea Giovanni Mercati* 3 (Studi e Testi 123; 1946) 1–15, W. de Vries, *Das zweite Konzil von Konstantinopel (553) und das Lehramt von Papst und Kirche*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 38 (1972) 331–366 u. a.

⁶ Χρυσού, *Εκκλησιαστική πολιτική* 33 ff. u. ö.

⁷ Χρυσού, *Εκκλησιαστική πολιτική* 25 ff., der mit Recht vor einer ausschließlichen Betonung der politischen Motive warnt.

⁸ L. Duchesne, *L'Eglise au VI^e siècle* (1925) 189 ff.

⁹ Neue Ausgabe: *Facundi episcopi ecclesiae Hermianensis Opera omnia*, edd. J.-M. Clément/R. Vander Plaetse (*Corpus Christianorum, Series Latina* [CC] 90 A; 1974), gestützt auf E. Chrysos, *Zur Datierung und Tendenz der Werke des Facundus von Hermiane*, in: *Κληρονομία* 1 (1969) 311–324; zum geistigen Hintergrund vgl. H. Gelzer, *Das Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz*, in: *HZ* 86 (1901), bes. 204 ff. (Nachdruck in: *Ders.*, *Ausgewählte kleine Schriften* [1907] 73 ff.), *Pewesin*, *Imperium, Ecclesia universalis*, Rom (wie Anm. 2), R. A. Markus, *Reflections on Religious Dissent in North Africa in the Byzantine Period*, in: *Studies in Church History* 3 (1966) 140–149.

¹⁰ Victor v. Tonnuna, *Chron. ad a. 550* (MG. Auct. ant. 11, 202); vgl. Duchesne, *L'Eglise* 191, E. Caspar, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft* 2 (1933) 258 f., E. Stein, *Histoire du Bas-Empire* 2 (1949) 645, Χρυσού, *Εκκλησιαστική πολιτική* 66 f.

¹¹ Hauptquelle ist Victor v. Tonnuna, *Chron. ad a. 551–567* (MG. Auct. ant. 11, 202 ff.); zu den Ereignissen vgl. Duchesne, *L'Eglise* 644 ff., Caspar, *Papsttum* 2, 263.281, abschwächend Χρυσού, *Εκκλησιαστική πολιτική* 73 ff. Die späten literarischen Erzeugnisse der afrikanischen Opposition – bes. das vor 566 entstandene *Breviarium* des Diakons Liberatus v. Carthago (s. unten Anm. 54) und die wahrscheinlich von Facundus verfaßte, aber eben wohl nicht zufällig anonym überlieferte *Epistola fidei catholicae in defensione trium capitulorum* (CC 90 A S. 417–434), die

Spanien, das gerade um die Zeit des V. Konzils mit Ostrom in militärischer Auseinandersetzung stand, wurde die Kirchenversammlung am Bosphorus einfach ignoriert,¹² und dabei blieb es auch bis zum Untergang der spanischen Landeskirche im Arabersturm des beginnenden 8. Jahrhunderts, wie uns sowohl Isidor von Sevilla als auch die Kirchenrechtssammlung der Hispana bezeugen.¹³ In der fränkischen Kirche auf dem Boden Galliens fand der in Konstantinopel entschiedene Streit um die Drei Kapitel immerhin für ein paar Jahre kritische Beachtung,¹⁴ doch verstand es Papst Pelagius I. (556–561), rasch die Wogen zu glätten und jede nachhaltige Trübung seines Verhältnisses zur merowingischen Kirche zu vermeiden.¹⁵

Abgesehen von Illyrien, wo sich auch noch zwei Generationen später eine vereinzelte Spur von Widerstand entdecken läßt,¹⁶ führte der in der Gesamtkirche eher Episode gebliebene Dreikapitelstreit somit nur in Italien zu einer dauerhaften Beeinträchtigung des kirchlichen Lebens.¹⁷ Freilich sind auch hier beachtliche regionale Unterschiede zu erkennen. Während sich nämlich die päpstliche Autorität, gestützt auf die nach dem Sieg über die Ostgoten (552/54) voll wiederhergestellte Staatsgewalt des Kaisers, in

ins Jahr 568/69 gehört – dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß die führenden Männer der kirchlichen Hierarchie auch in Afrika nach 553 die Linie der kaiserlichen Kirchenpolitik verfolgten; vgl. auch Stein, *Bas-Empire* 2, 679 ff.

¹² J. Haller, *Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit* 1 (21950) 291 f. 540, K. F. Stroheker, *Das spanische Westgotenreich und Byzanz*, in: *BonnJbb* 163 (1963) 258 (Nachdruck in: *Ders.*, *Germanentum und Spätantike* [1965] 217).

¹³ J. Madoz, *El Concilio de Calcedonia en San Isidoro de Sevilla*, in: *Revista Española de Teología* 12 (1952) 189–204, K. Schäferdiek, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen bis zur Errichtung der westgotischen katholischen Staatskirche* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 39; 1967) 126⁷⁵, Schieffer, *V. Ökumenisches Konzil* 19 f.

¹⁴ Im Jahre 556 ließ der Frankenkönig Childebert I. in Rom Auskunft über Gerüchte einholen, „es sei etwas gegen den katholischen Glauben, das Gott nicht dulden wolle, zugelassen worden“ (MG. Epp. 3, 71). Ein wohl recht bezeichnendes Zeugnis für die damalige Beunruhigung Galliens ist der eigenartige Brief des Bischofs Nicetius von Trier († nach 561) an Kaiser Justinian (MG. Epp. 3, 118 f. Nr. 7 = CC 117, 416 ff.), der eine Beendigung der Verfolgung Rechtgläubiger fordert und dabei u. a. die Anhänger von Nestorios und von Eutyches offenbar als ein und dieselbe „secta“ ansieht!

¹⁵ Caspar, *Papsttum* 2, 298 ff.

¹⁶ Im Juli 600 erwähnt Gregor d. Gr. in einem Schreiben an den Bischof Maximus von Salona (Registr. X 15/JE 1784; MG. Epp. 2, 250) einmal sog. „Frontinianistae“, in denen man Anhänger des (nach Victor v. Tonnuna) 554 von Justinian exilierten Salonitaner Bischofs Frontin(ian)us vermutet; ob es sich freilich fast fünfzig Jahre später um mehr als ein lokales Schisma handelte, ist kaum abzuschätzen. Vgl. auch Stein, *Bas-Empire* 2, 677 f.

¹⁷ Zu den folgenden Ereignissen vgl. allg. L. M. Hartmann, *Geschichte Italiens im Mittelalter* 1 (21923) 387 ff. und 2/1 (1900) 87 ff. 164 ff. 200 f. 264 ff., Duchesne, *L' Eglise* 219 ff., Caspar, *Papsttum* 2, 288 ff. 367 ff. 423 ff. 519 ff. 725 f., O. Bertolini, *Riflessi politici delle controversie religiose con Bisanzio nelle vicende del sec. VII in Italia*, in: *Caratteri del secolo VII in Occidente* (Settimane di Spoleto 5; 1958) 733–789, G. P. Bognetti, *La continuità delle sedi episcopali e l'azione di Roma nel regno longobardo*, in: *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800* (Settimane di Spoleto 7; 1960) 415–454.

ihrem engeren Metropolitanbereich in Süd- und Mittelitalien relativ rasch Geltung zu verschaffen wußte,¹⁸ verharteten die Kirchen des Nordens weiter in Ablehnung, namentlich Mailand, von wo sich schon vor dem Konzil Widerspruch geregt hatte,¹⁹ und Aquileja, dessen Bischöfe eben jetzt durch Annahme des Patriarchentitels eine herausgehobene Stellung zu beanspruchen begannen.²⁰ Der Zwiespalt war noch gänzlich unbehoben, als der Einbruch der Langobarden 568/69 das politische Bild der Apenninenhalbinsel wiederum entscheidend veränderte. Die labile Machtbalance, die sich zwischen den nur teilweise erfolgreichen Eindringlingen und den Byzantinern im Laufe der Jahrzehnte auf dem Boden Italiens einpendelte, bestimmte seither wesentlich auch das weitere Schicksal der Gegner des V. Konzils, die sich ob ihres Zwistes mit Byzanz und Rom meist einer wohlwollenden Duldung durch die teils arianischen, teils heidnischen Eroberer erfreuen konnten.²¹ Umgekehrt erschien es den Kaisern lange Zeit kaum ratsam, ihre Hoffnungen auf eine baldige militärische Rückgewinnung ganz Italiens durch unbedachte Gewaltmaßnahmen aufs Spiel zu setzen, so daß sie sich zumeist den Päpsten wie Pelagius II. (579–590) und Gregor I. (590–604) versagten, wenn diese den Weg sanfter Überredung²² verließen und stattdessen das Schisma durch Einsatz staatlicher Machtmittel zu beseitigen wünschten.²³

¹⁸ *Caspar*, Papsttum 2, 291 ff. Hauptquelle sind die Briefe Pelagius' I.: Pelagii I papae Epistulae quae supersunt (556–561), coll. P. M. Gassó/C. M. Batlle (Scripta et Documenta 8; 1956).

¹⁹ Bischof Datius v. Mailand hatte Vigilius in Konstantinopel jahrelang im antijustinianischen Sinne beeinflusst; er starb dort noch vor dem Konzil, wahrscheinlich im Frühjahr 552 (*Stein*, Bas-Empire 2, 653³). Etwa um diese Zeit richtete auch der Mailänder Klerus an eine durchreisende fränkische Byzanz-Gesandtschaft ein ähnlich gehaltenes Schreiben (MG. Epp. 3, 438 ff. und *Schwartz*, Vigiliusbriefe 18 ff.). Vgl. auch G. P. *Bognetti*, in: *Storia di Milano* 2 (1954) 40 ff.

²⁰ Den Erstbeleg bietet Pelagius' I. JK 983 wohl von 559 (*Gassó/Batlle*, Epistulae 73 ff. Nr. 24); vgl. *Caspar*, Papsttum 2, 294 f., *H. Fuhrmann*, Studien zur Geschichte mittelalterlicher Patriarchate II, in: ZSRG. Kan 40 (1954) 43ff. Zur älteren Geschichte der Aquilejenser Kirchenprovinz vgl. zuletzt im Überblick G. C. *Menis*, Le giurisdizioni metropolitiche di Aquileia e di Milano nell'antichità, in: *Aquileia e Milano* (Antichità altoadriatiche 4; 1973) 271–294.

²¹ *Bertolini*, Riflessi politici 746 ff. u.a., zur Konkurrenz der kirchlichen Richtungen in Italien zusammenfassend P. M. *Conti*, Aquileian, Eastern and Roman Missions in the Lombard Kingdom, in: *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae* 3 (Bibl. de la RHE 50; 1970) 62–70.

²² Das bedeutendste Beispiel ist zweifellos die Korrespondenz Pelagius' II. (dem teilweise vielleicht der spätere Papst Gregor die Feder lieb; s.u.) mit Elias v. Aquileja (-Grado) etwa aus den Jahren 585/86 (JK 1054–1056; MG. Epp. 2, 442 ff. und ACO IV 2 S. 105 ff.); vgl. auch P. F. *Kehr*, Italia Pontificia 7/1 (1923) 21 f. Nr. 16–18, *Caspar*, Papsttum 2, 367 ff., ferner zu einer einzelnen Stelle den Exkurs unten S. 199 ff. – Stärker von Taktik bestimmt erscheinen die Briefe Gregors d. Gr. an Constantius v. Mailand und die langobardische Königin Theudelinde von 593/94 (Registr. IV 2–4. 33. 37/JE 1273–1275. 1308. 1309; MG. Epp. 1, 233 ff. 268 f. 272 ff.); vgl. auch *Kehr*, Ital. Pont. 6/1 (1913) 33 f. Nr. 26–28. 30. 31, *Caspar*, Papsttum 2, 477 ff.

²³ Schon Pelagius I. hatte 559 – vergeblich – von Narses ein Eingreifen gegen die Schismatiker und u.a. eine Deportation der Bischöfe von Mailand und Aquileja nach Konstantinopel gefordert (JK 1012. 1018. 1019. 1024; *Gassó/Batlle*, Epistulae 140 ff. 155 ff. 171 ff. Nr. 53. 59. 60. 65); vgl. bes. *Caspar*, Papsttum 2, 295 ff. – Gegen

Im Windschatten der großen Politik waren die betroffenen Kirchen Oberitaliens somit zwar einigermaßen geschützt, mußten aber gleichwohl den militärischen Schwebzustand, der staatliche Grenzen quer durch ihre alten Sprengel legte, auf die Dauer als schwer erträglich empfinden. Ihre Front wies denn auch seit der Wende zum 7. Jahrhundert die ersten Risse auf:²⁴ Der 593 im Genueser Exil gewählte neue Mailänder Bischof Constantius stand mit Gregor d. Gr. von vornherein in bestem Einvernehmen,²⁵ konnte allerdings seine Suffragane unter langobardischer Herrschaft nicht dazu bewegen, gleichfalls ihren Frieden mit dem Papst zu machen, so daß der Metropolit von Aquileja, der nach Grado ausgewichen war, nun vollends zum Mittelpunkt der Opposition wurde.²⁶ Der Versuch des Exarchen, im Jahre 607 auch dort eine Vakanz zur Durchsetzung eines Nachfolgers zu nutzen, der dem justinianischen Konzil anhing,²⁷ führte nur dazu, daß fortan im langobardischen Machtbereich schismatische Gegenbischöfe ebenfalls als „Patriarchen von Aquileja“ residierten, welche die Fahne des Widerstandes noch für Generationen hochhielten.²⁸ Ebenso wenig Erfolg hatte ein ähnlicher Vorstoß Papst Honorius' I. im Jahre 628,²⁹ und bald darauf war es die monothetische Krise der Reichskirche (638–680/81),³⁰ die das Pro-

Bedrängungen durch den Exarchen appellierte der Episkopat von Istrien und Venetien 591 bei Kaiser Maurikios (582–602), der daraufhin in einem Brief an Papst Gregor Stillhalten gebot: „... concedere eos otiosos esse, quousque providentia dei et partes Italiae paceales constituantur“ (MG. Epp. 1, 22 f. und ACO IV 2 S. 136); vgl. *Caspar*, Papsttum 2, 423 ff.

²⁴ Zu vereinzelt Nachrichten, die sich meist indirekt aus dem Register Gregors I. ergeben, vgl. *Caspar*, Papsttum 2, 426.

²⁵ Gregor d. Gr., Registr. III 29. 30/JE 1233. 1234 (MG. Epp. 1, 186 ff.); vgl. auch *Kehr*, Ital. Pont. 6/1, 32 Nr. 22. 23, *Bognetti*, in: *Storia di Milano* 2, 114.

²⁶ Wichtig ist vor allem der Übergang Comos aus dem Mailänder Metropolitanebereich in denjenigen Aquilejas: Gregor d. Gr., Registr. IX 186/JE 1711 (MG. Epp. 2, 177 f.), ferner das Gedenkepigramm für den 616 oder kurz zuvor verstorbenen Bischof Agrippinus v. Como (*C. Troya*, *Codice diplomatico longobardo* 1 [1852] 579 Nr. 291, *A. Silvagni*, *Monumenta Epigraphica Christiana saeculo XIII antiquiora quae in Italiae finibus adhuc exstant* 2/2 [1943] Tab. VIII/1), dessen Schlußverse (mit Bezug auf Klerus und Volk von Como) lauten: „Hi sinodos cuncti venerantes quattuor almas Concilium quintum postposuere malum. Hi bellum ob ipsas multos gessere per annos, Sed semper mansit insuperata fides.“ Vgl. auch unten S. 198.

²⁷ Paulus Diaconus, *Hist. Langob.* IV 33 (MG. SS. rer. Lang. 127), *Chron. patr. Gradensium* c. 3 (ebd. 394), Brief des Johannes v. Aquileja an den Langobardenkönig Agilulf (MG. Epp. 3, 693).

²⁸ W. Meyer, *Die Spaltung des Patriarchats Aquileja* (Abhh. Ges. d. Wiss. Göttingen, phil.-hist. Kl., N.F. 2/6; 1898), W. Lenel, *Venezianisch-Istrische Studien* (1911), bes. 3 ff., E. Stein, *Chronologie des métropolitains schismatiques de Milan et d'Aquilée-Grado*, in: *ZSchweizKG* 39 (1945) 126–136 (Nachdruck in: *Ders.*, *Opera minora selecta* [1968] 402–412), *Fuhrmann*, *Patriarchate* II 43 ff., im Überblick G. P. Marchal, in: *Helvetia Sacra* 1/1 (1972) 111 ff.

²⁹ *Caspar*, Papsttum 2, 524 f., *Fuhrmann*, *Patriarchate* II 54.

³⁰ Vgl. im Überblick *Murphy/Sherwood*, *Constantinople* 133 ff., G. Kreuzer, *Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit* (Päpste und Papsttum 8; 1975) 58 ff.

blem der Drei Kapitel für eine ganze Weile in den Hintergrund rückte. Erst deren Beilegung auf dem III. Constantinopolitanum und vor allem die fortschreitende Katholisierung der Langobarden leiteten in Oberitalien allmählich die Wende ein: König Kunincpert (688–700) konnte nach einem militärischen Erfolg über seine arianischen Widersacher die Synode von Pavia (698/99) berufen, auf der die letzten Schismatiker der Provinz Aquileja das V. und das VI. Konzil annahmen und wieder zur Obödienz der römischen Kirche zurückkehrten, *fides ut esset in tota Hesperia coadunata*.³¹

Dieses norditalische Dreikapitel-Schisma gehört auf den ersten Blick sicherlich in den weiten Bereich des Vergebliehen in der Geschichte. Sieht man einmal von der Spaltung des Patriarchats von Aquileja-Grado ab, die immerhin bis ins 18. Jahrhundert bestehen blieb, so scheint der hundertfünfzigjährige Streit, der auf dem Boden Italiens um die Geltung des V. Konzils geführt wurde, ohne erkennbare Wirkungen geblieben zu sein. Dementsprechend ist auch weithin das Urteil der historischen Forschung über die Schismatiker ausgefallen. Ihr schroffes Nein zur Kirchenpolitik Justinians, das anfangs noch für viele Betrachter nicht ohne einen gewissen heroischen Zug ist, wirkt auf die volle Dauer der anderthalb Jahrhunderte doch eher wie erstarrter Trotz, der weit weniger Sympathien zu wecken vermag, zumal die Spätphase der Auseinandersetzung im 7. Jahrhundert allzu deutlich von der rein politischen Kategorie der wechselvollen langobardisch-byzantinischen Beziehungen bestimmt ist. Dazu kommt, daß das theologische Grundanliegen der Schismatiker, eben ihre Ablehnung einer Verurteilung der Drei Kapitel mit Rücksicht auf das Konzil von Chalcedon, in seiner ursprünglichen Formulierung und Begründung kaum als eine Leistung der oberitalischen Kirchen zu gelten hat, sondern von auswärts (zumal von Afrika) dorthin importiert erscheint; seine zähe Behauptung in den zwei isolierten Kirchenprovinzen kann daher auch als ein Beispiel für die bekannte geistige Provinzialisierung an der Wende von der Antike zum Mittelalter aufgefaßt werden. Soll man also diesen beharrlichen Widerspruch Norditaliens ohne nennenswerten eigenen geistigen Beitrag überhaupt als Ausdruck unerschütterlicher Überzeugungstreue werten oder steht dahinter nicht eher steriler Traditionalismus, der schließlich in der geschichtlichen Sackgasse enden mußte?

Wenn eine historisch unterlegene Gruppe bei der Nachwelt auf Gering-schätzung, ja Unverständnis trifft, so mag das generell und zumal in der Kirchengeschichte kaum erstaunlich sein. Im vorliegenden Falle stellt sich das Problem freilich etwas anders und hat überdies selber eine lange Geschichte; sie beginnt schon mit der auffallenden Dürftigkeit der einzigen frühmittelalterlichen Quelle, die einigermaßen im Zusammenhang über den

³¹ Liber Pontificalis, Vita Sergii c. 16 (ed. L. Duchesne 1 [1886] 376), Carmen de synodo Ticinensi (MG. Poetae 4/2, 728 ff., dort das Zitat in Str. 8, 1/2; zum Gedicht vgl. P. Lehmann, Stefanus magister?, in: DA 14 [1958] 469–471; vgl. Caspar, Papsttum 2, 725 f., Fuhrmann, Patriarchate II 54 f., Bertolini, Riflessi politici 786 ff.

Verlauf des norditalischen Dreikapitel-Schismas berichtet.³² Es ist die ein Jahrhundert nach dem Ende der Kirchenspaltung in Montecassino verfaßte *Historia Langobardorum* des Paulus Diaconus († um 797/99), der die Geschichte seines Volkes als Angehöriger einer Generation schrieb, die längst am katholischen Bekenntnis der Römer selbstverständlichen Anteil hatte, und der selber zu einem der Vermittler des italisch-langobardischen Elements in der neuen karolingischen Reichskultur geworden ist.³³ Obgleich sich häufiger die Gelegenheit geboten hätte,³⁴ kommt er rückblickend nur an drei Stellen seines Werkes ausdrücklich auf den Streit um die Drei Kapitel zu sprechen;³⁵ er erwähnt die vermittelnde Korrespondenz Papst Pelagius' II. mit Elias von Aquileja (585/86),³⁶ den gescheiterten Versuch des Exarchen Smaragdus, im Jahre 588/89 den Patriarchen Severus von Grado und andere Bischöfe durch Deportation nach Ravenna zum Einlenken zu bewegen,³⁷ und dann erst wieder die Beendigung des Schismas unter Papst Sergius I. (698/99).³⁸ Sieht man genauer zu, so ergibt sich der zunächst überraschende Eindruck, daß die beiden ersten Nachrichten, noch aus dem 6. Jahrhundert, bei Paulus eine deutlich gegen die Verurteilung der Drei Kapitel gerichtete Färbung aufweisen,³⁹ doch erklärt sich dies dadurch, daß der gelehrte langobardische hier mit einiger Sicherheit das verlorene Geschichtswerk des Abtes Secund(in)us von Trient († 612) ausschrieb,⁴⁰ der auf der Seite der Schismatiker gestanden hatte.⁴¹ Ganz anders der dritte Bericht,

³² Wie sich aus den vorhergehenden Anmerkungen ergibt, stützt sich unsere Kenntnis in den entscheidenden Punkten auf Einzelzeugnisse wie Briefe, Gedichte, Inschriften u.ä.

³³ Vgl. über ihn zuletzt E. Sestan, *La storiografia dell'Italia longobarda*, in: *La storiografia altomedievale* (Settimane di Spoleto 17; 1970) 357–386, F. Brunhözl, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* 1 (1975) 257 ff.

³⁴ So berichtet er *Hist. Langob.* II 10 (MG. SS. rer. Lang. 78) von der Flucht der Patriarchen von Aquileja nach Grado (568), ebd. IV 33 (MG. SS. rer. Lang. 127) von der endgültigen Spaltung des Patriarchats (607) und ebd. V 17 (MG. SS. rer. Lang. 151) vom Raub des Aquilejenser Kirchenschatzes von der Insel Grado durch den langobardischen Dux Lupus (663), jeweils ohne die kirchenpolitischen Hintergründe dieser Geschehnisse zu erwähnen.

³⁵ Vgl. auch C. Cipolla, *Le fonti ecclesiastiche adoperate da Paolo Diacono per narrare la storia dello scisma aquileiese*, in: *XI centenario di Paolo Diacono. Atti e memorie del congresso storico tenuto in Cividale nei giorni 3, 4, 5 sett. 1899* (1900) 117–146.

³⁶ Paulus Diaconus, *Hist. Langob.* III 20 (MG. SS. rer. Lang. 103); vgl. oben Anm. 22.

³⁷ Ebd. III 26 (MG. SS. rer. Lang. 105 ff.); vgl. oben Anm. 23.

³⁸ Ebd. VI 14 (MG. SS. rer. Lang. 168 f.); vgl. oben Anm. 31.

³⁹ In *Hist. Langob.* III 26 wird das Einschreiten des Exarchen scharf kritisiert, die Kirchengemeinschaft der deportierten Bischöfe mit dem „trium capitulorum damnator“ Johannes v. Ravenna als gewaltsam erzwungen dargestellt und am Schluß erzählt, wie sich Severus auf einer Synode (der Schismatiker) in Marano unter Vorlage eines „libellus erroris sui“ vom Vorwurf der Gemeinschaft mit den katholischen Widersachern reinigte.

⁴⁰ R. Jacobi, *Die Quellen der Langobardengeschichte des Paulus Diaconus* (1877) 73 f., C. Blasel, *Die Wanderzüge der Langobarden* (1909) 122 ff.

⁴¹ Gregor d. Gr., *Registr.* IX 147, XIV 12/JE 1673, 1925 (MG. Epp. 2, 142 ff.

der einseitig dem Papst das Verdienst an der Behebung der Spaltung kurz vor 700 zuschreibt: Er besteht aus zwei wörtlichen Übernahmen aus Bedas Weltchronik⁴² (die ihrerseits mißverstehend den Liber Pontificalis verarbeitet hatte⁴³) sowie einer selbständigen, historischen Erläuterung,⁴⁴ bei der sich Paulus freilich von Bedas Erwähnung des justinianischen Konzils nur zu einer irrümlichen Assoziation der theotokos-Problematik des ephesinischen Konzils von 431 verleiten ließ.

Paulus Diaconus, der immerhin aus Friaul stammende Geschichtsschreiber der Langobarden, hatte also bereits am Ende des 8. Jahrhunderts nur noch eine recht verschwommene Kenntnis von den geschichtlichen Grundlagen der Dreikapitelproblematik,⁴⁵ ja er war bei der Suche nach einschlägigem historischem Material auf eine außeritalische Quelle wie Beda angewiesen und mußte sich für die frühere Zeit sogar mit einer Darstellung aus dem Lager der inzwischen überwundenen Schismatiker begnügen, für deren antirömische „Häresie“ er persönlich gewiß keine Sympathie hegte.⁴⁶ Wenn es also in Italien (abgesehen vom Liber Pontificalis, der einer eigenen Entwicklung unterlag⁴⁷) bei den Anhängern des V. Konzils, die doch spätestens seit 700 gänzlich das Feld beherrschten, anscheinend keine eigenständige historische Tradition gab, so ist das allerdings nur auf den ersten Blick überraschend. Dieses scheinbar paradoxe Bild kennzeichnet nämlich die Quellenüberlieferung zum Dreikapitelstreit des 6. Jahrhunderts auch ganz allgemein (jedenfalls für die lateinische Reichshälfte). So hat in der großen Weltchronistik

430 ff.); vgl. auch A. Brackmann, *Germania Pontificia* 1 (1911) 401 Nr. 1, *Wattenbach/Levison*, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger 2 (1953) 205 f.

⁴² Hist. Langob. VI 14 entspricht zunächst Beda, Chron. ad a. 4659 (MG. Auct. ant. 13, 317), sodann – im erklärenden Rückgriff auf das V. Konzil – Chron. ad a. 4639 (MG. Auct. ant. 13, 315); vgl. *Jacobi*, Quellen 60.

⁴³ Vita Sergii c. 16 (ed. *Duchesne* 1, 376); zu Bedas irrümlicher Lokalisierung der Ausgleichssynode in Aquileja vgl. *Meyer*, Spaltung 4 f.

⁴⁴ An die von Beda übernommene Nachricht, das V. Konzil sei gerichtet gewesen „contra Theodorum et omnes hereticos“, schließt Paulus an: „... qui beatam Mariam solum hominem, non deum et hominem genuisse adfirmabant. In qua sinodo catholice est institutum, ut beata Maria semper virgo theotocos diceretur, quia, sicut catholica fides habet, non hominem solum, sed vere deum et hominem genuit“ (MG. SS. rer. Lang. 169).

⁴⁵ Schon bei der ersten Erwähnung der Angelegenheit hatte er in Hist. Langob. III 20 davon gesprochen, Pelagius (II.) habe „Heliae Aquileiensi episcopo nolentia tria capitula Calchidonensis synodi suscipere“ geschrieben (MG. SS. rer. Lang. 103). In Wahrheit waren es die Päpste, die die Drei Kapitel nicht annehmen wollten (anders als die Schismatiker, die sie verteidigten), und es waren auch eher die Drei Kapitel des II. Constantinopolitanum und nicht des Chalcedonense. Vgl. auch *Blasel*, Wanderzüge 125 f.

⁴⁶ Vgl. auch G. P. Bognetti, *Processo logico e integrazione delle fonti nella storiografia di Paolo Diacono*, in: *Miscellanea di studi muratoriani. Atti e memorie del Convegno di studi storici in onore di L. A. Muratori nel bicentenario della morte*, Modena 1950 (1951) 357–381, bes. 365 f.

⁴⁷ Vgl. zuletzt O. Bertolini, *Il „Liber Pontificalis“*, in: *La storiografia altomedievale* (Settimane di Spoleto 17; 1970) 387–455.

der afrikanische Bischof Victor von Tonnuna († nach 565)⁴⁸ seine polemische Sicht auf dem Umweg über seinen Fortsetzer, den Westgoten Johannes von Biclario († nach 614), an Isidor von Sevilla vermitteln können,⁴⁹ dessen Werk auf das Geschichtsbild des Mittelalters nicht geringen Einfluß hatte.⁵⁰ Aber auch bei der eigentlichen theologischen Literatur ist das Bild merkwürdig verschoben: Die Afrikaner Ferrandus⁵¹ und Pontianus,⁵² Fa-cundus⁵³ und Liberatus⁵⁴ sowie die römischen Diakone Pelagius⁵⁵ und Rusticus⁵⁶ stehen da mit ihren gegen eine Verurteilung der Drei Kapitel gerichteten Werken einzig den Verlautbarungen Justinians⁵⁷ und den Be-

⁴⁸ MG. Auct. ant. 11, 184–206 als Fortsetzung des Prosper Aquitanus. Vgl. über ihn auch J. L. Maier, *L'épiscopat de l'Afrique romaine, vandale et byzantine* (1973) 226. 438.

⁴⁹ Zu den Quellen Isidors vgl. A. D. v. den Brincken, *Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising* (1957) 93. Bei Isidor, *Chron. ad a. 5761* findet sich der Dreikapitelstreit auf die kurze Notiz reduziert: „Iste (= Justinian) Acefalorum haeresim suscepit atque in proscriptionem synodi Calchedonensis omnes in regno suo episcopos tria capitula damnare compellit“ (MG. Auct. ant. 11, 475). Vgl. auch oben Anm. 13.

⁵⁰ Der zitierte Satz Isidors findet sich wörtlich oder in leichter Kürzung u.a. im spanischen *Chronicon Albeldense* des späten 9. Jh. (*Migne* PL 129, 1132), im etwa gleichzeitigen *Chronicon Vedastinum* aus Arras (MG. SS. 13, 684), in den *Annales Hildesheimenses* ad a. 5764 (ed. G. Waitz, MG. SS. rer. Germ. [1878] 8).

⁵¹ Ferrandus Diaconus, Brief an die römischen Diakone Pelagius und Anatolius (*Migne* PL 67, 921–928); vgl. dazu *Pewesin*, *Imperium, Ecclesia universalis*, Rom 20 ff.

⁵² Pontianus (von Thenae?), Brief an Kaiser Justinian (*Migne* PL 67, 995–998); vgl. dazu *Pewesin*, *Imperium, Ecclesia universalis*, Rom 43 ff., zur Frage seines Bischofssitzes Maier, *Episcopat* 215. 384, zur (ungeklärten) Überlieferung unten Anm. 142.

⁵³ Vgl. oben Anm. 9.

⁵⁴ Liberatus von Carthago, *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum* (ACO II 5 S. 98–141).

⁵⁵ Pelagii Diaconi ecclesiae Romanae In defensione trium capitulorum, ed. R. Devreesse (*Studi e Testi* 57; 1932), allerdings in fragmentarischer Überlieferung.

⁵⁶ Rusticus Diaconus, *Contra Acephalos Disputatio* (*Migne* PL 67, 1167–1254). Diese Schrift kann hier allerdings nur mit der Einschränkung genannt werden, daß ihr offenbar gegen die Verurteilung der Drei Kapitel gerichteter Schlußteil verloren ist, was kaum Zufall sein dürfte. Eine weitere, nicht erhaltene Schrift des Diakons mit ähnlicher Tendenz bezeugt Victor v. Tonnuna, *Chron. ad a. 553* (MG. Auct. ant. 11, 203).

⁵⁷ Im Gegensatz zum ersten Edikt von 545 (vgl. oben Anm. 2) sind erhalten: das Schreiben gegen die Drei Kapitel (an die Bischöfe von Ostillyricum) aus dem Jahre 549 (*E. Schwartz*, *Drei dogmatische Schriften Justinians* [Abhh. Akad. München, phil.-hist. Abt., N. F. 18; 1939] 45–69; vgl. dazu Χρυσού, *Ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ* 35) sowie das zweite Edikt *De recta fide* vom Sommer 551 (*Schwartz*, ebd. 71–111; dazu ergänzend R. Schieffer, *Zur lateinischen Überlieferung von Kaiser Justinians Ὁμολογία τῆς ὁρθῆς πίστεως* (Edictum de recta fide), in: *Κληρονομία* 3 [1971] 285–302 und *Ders.*, *Nochmals zur Überlieferung von Justinians Ὁμολογία τῆς ὁρθῆς πίστεως* (Edictum de recta fide), in: *Κληρονομία* 4 [1972] 267–284). Neuerdings hat R. Riedinger, *Aus den Akten der Lateran-Synode von 649*, in: *ByzZ* 69 (1976) 17–38 nachgewiesen, daß dieses zweite Kaiseredikt bei der Abfassung der Ekthesis des Kaisers Herakleios von 638 weithin als Vorlage gedient hat.

schlüssen seines Konzils⁵⁸ gegenüber. Man mag ihr quantitatives Übergewicht zunächst mit dem Hinweis begründen, daß damals eben im Kampf um Theodor, Theodoret und Ibas wohl die klügeren Köpfe und die gewandteren Federn auf der Seite der Verteidiger waren; aber nicht daß überhaupt soviel gegen die kaiserliche Kirchenpolitik geschrieben wurde, ist das Erstaunliche, das der Erklärung bedarf, sondern die Tatsache, daß sich diese Streitschriften erhalten haben, nachdem die Sache ihrer Verfasser so rasch unterlegen war.

Es handelt sich also vorwiegend um ein Problem der Überlieferungsgeschichte, das sich freilich wenigstens für einen jener literarischen Gegner Justinians sogleich klären läßt. Die großen Schriften des Facundus von Hermiane (*Pro defensione trium capitulorum* und der *Liber ad Mocianum*) sind uns nämlich im Codex LIII (51) der Kapitelsbibliothek von Verona überliefert,⁵⁹ einer Handschrift, deren Entstehung paläographisch in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts oder der Zeit um 600, und zwar in Verona oder doch in Oberitalien angesetzt wird.⁶⁰ Der Wunsch nach dem Besitz eines solchen Werkes,⁶¹ zu dem sich wahrscheinlich damals auch schon die anonyme, wohl ebenfalls dem Facundus zuzuweisende *Epistola fidei catholicae in defensione trium capitulorum* gesellte,⁶² ist zu dieser Zeit und in dieser Gegend vor dem Hintergrund der Kirchenspaltung unschwer verständlich, war doch zumal die *Defensio* des Facundus schon vor dem V. Konzil die bei weitem fundierteste und offenbar einflußreichste Schrift zugunsten der Drei Kapitel gewesen.⁶³ Daß Theodor, Theodoret und Ibas rechten Glaubens und im Einklang mit dem Chalcedonense gewesen seien, ja daß der postume Angriff auf sie nichts als eine Herabsetzung eben dieses Konzils bezwecke, war dort unter Aufbietung reichen Zitatmaterials aus Väter-

⁵⁸ Vgl. oben Anm. 3. Hinzuzufügen sind allenfalls die zustimmenden Dekrete des Vigilius (oben Anm. 4).

⁵⁹ Clément/Vander Plaetse, CC 90A S. XIII f.

⁶⁰ E. Carusi/W. M. Lindsay, *Monumenti Paleografici Veronesi* 1 (1929) 6 ff. u. Tafeln 13–15, E. A. Lowe, *Codices Latini Antiquiores* (CLA) 4 (1947) Nr. 506.

⁶¹ P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident* (1948) 378⁹ vermutet in dem Veronensis eine Abschrift des Facundus-Exemplars, das Cassiodor, *Expositio in psalm.* 138, 24 (CC 98, 1255) in seinem Besitz (in Vivarium) bezeugt. Der Vermittlungsweg von Afrika nach Oberitalien wird freilich offen bleiben müssen.

⁶² Der Brief (CC 90A S. 417–434) ist immerhin in der Handschrift LVIII (56) des 10. Jh. in derselben Bibliothek überliefert (Clément/Vander Plaetse, ebd. S. XVI); vgl. auch unten Anm. 66.

⁶³ Pewesin, *Imperium, Ecclesia universalis*, Rom 139 ff. hat überzeugend nachgewiesen, daß Justinians zweites Edikt (*De recta fide*, vgl. oben Anm. 57) als unmittelbare Replik auf Facundus' *Pro defensione* angelegt ist, nachdem dieser sich mit seiner Schrift gegen das (verlorene) erste Edikt des Kaisers (vgl. oben Anm. 2) gewandt hatte. Justinian und der afrikanische Bischof erscheinen hier also als die eigentlichen theologischen Gesprächspartner. Aber auch die bald nach dem Konzil entstandene Schrift *In defensione trium capitulorum* des Pelagius (vgl. oben Anm. 55) folgt im Gedankengang weithin Facundus (vgl. Devreesse, Ausgabe S. XX).

schriften und Konzilsakten (von Ephesos und Chalkedon)⁶⁴ dargelegt worden, und so nährte wohl gerade Facundus entscheidend das eigentümliche, auf den vorjustinianischen Reichssynoden beharrende Geschichtsbild der Gegner des V. Konzils. Es wird daher wohl auch kein Zufall sein, daß die gesamte jüngere Überlieferung des Facundus, die erst seit dem 15. Jahrhundert erhalten ist,⁶⁵ in Verbindung mit der Rusticus-Version der chalkedonensischen Akten auftritt, und zwar in einer speziellen Gestalt, die gleichfalls nach Verona weist.⁶⁶

Die Akten des Konzils, als dessen Apologet Facundus auftrat, waren indes nicht nur in der von Rusticus, dem Neffen des Vigilius und unerschütterlichen Verteidiger der Drei Kapitel, in den Jahren 564–566 überarbeiteten Form,⁶⁷ sondern auch in ihrer wenig älteren ursprünglichen Übertragung vor 600 in Oberitalien bekannt, wie denn überhaupt der in der Umgebung des Vigilius in Konstantinopel aus aktueller Veranlassung geschaffene lateinische Text der voluminösen Gesamtkten von Chalkedon recht eigentlich als eine publizistische Frucht des Dreikapitelstreits verstanden werden muß.⁶⁸ Sein ältester erhaltener Textzeuge (in Form der sog. *Versio antiqua correcta*) ist eine heute als Cod. Vaticanus lat. 1322 in Rom aufbewahrte Veroneser Handschrift,⁶⁹ die engstens mit dem erwähnten Facundus-Codex zusammenhängt, möglicherweise sogar im selben Scriptorium geschrieben wurde.⁷⁰ Der paläographischen Verwandtschaft entspricht hier deutlich auch eine sachliche Einheit: Wenn Facundus die justinianische Dreikapiteltheologie als Angriff auf Chalkedon gebrandmarkt hatte, so mußte gerade der Aktenband dieses Konzils für die Schismatiker ein ganz besonderer Schatz und die Verbreitung seiner Texte ihr ureigenstes Anliegen sein. In Verona verwahrt man jedenfalls bis heute ein – übrigens von den Editoren übersehenes – Einzelblatt des 6./7. Jahrhunderts, das einen Ausschnitt aus der 2. Sitzung von Chalkedon (die Verlesung des Tomus Leonis und seine begeisterte Aufnahme) enthält und vielleicht als Überrest einer weiteren frühen Handschrift

⁶⁴ Bequeme Übersicht jetzt bei *Clément/Vander Plaetse*, CC 90A S. 447 ff. im Index.

⁶⁵ *Clément/Vander Plaetse*, CC 90A S. XIV.

⁶⁶ Zu dieser Rusticus-Fassung, die sich im Cod. Veronensis LVIII des 10. Jh. (demselben, der die *Epistola fidei catholicae* überliefert; vgl. oben Anm. 62) findet und dann durch Vermittlung eines verlorenen Codex Bononiensis in verschiedene Handschriften des 15. Jh. eingegangen ist, vgl. *Schwartz*, ACO II 3, 1 S. XIII f., zusammenfassend *Clément/Vander Plaetse*, CC 90A S. XIV f. XVI (wo allerdings irrtümlich dem Cod. Vaticanus lat. 1323 die *Versio antiqua correcta* statt der *Versio Rustici* von Chalkedon zugeschrieben wird).

⁶⁷ Zur Entstehung vgl. *Schwartz*, ACO II 3, 3 S. XII ff.

⁶⁸ Vgl. zuletzt *Schieffer*, V. Ökumenisches Konzil 9 f.

⁶⁹ *Carusi/Lindsay*, Monumenti 1, 6 ff. u. Tafeln 16–18, *Lowe*, CLA 1 (1934) Nr. 8; zum Inhalt: *F. Maassen*, Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande 1 (1870) 745 ff. (noch ohne Unterscheidung der *Versio correcta* und der *Versio Rustici*), *Schwartz*, ACO II 3, 2 S. V.

⁷⁰ *L. Traube*, Nomina sacra (1907) 243, *Lowe*, CLA 1 Nr. 8 und 4 Nr. 506.

des Konzils zu gelten hat;⁷¹ auch manche andere Sonderüberlieferung wäre wohl noch unter diesem Gesichtspunkt zu prüfen.⁷²

Zu dem geistigen Arsenal, das sich hier in Umrissen abzeichnet, gehörten – wie die paläographische und kanonistische Forschung längst erkannt hat⁷³ – mindestens noch zwei weitere Halbunzial-Codices, die sich, ähnlich an Alter und Ausstattung, in Verona erhalten haben. In dem einen, der die Signatur LIX (57) der dortigen Kapitelsbibliothek trägt,⁷⁴ begegnen wiederum die Akten von Chalkedon, diesmal in Auszügen (die aber gleichfalls nach der Versio correcta gestaltet sind), und schon ihre Auswahl ist höchst bezeichnend:⁷⁵ Neben einigen Zitaten aus der ersten Hälfte des Konzils finden sich vollständig nur die Gesta der 9.–11. Sitzung, auf denen in Chalcedon am 26. und 27. Oktober 451 eingehend – und mit positivem Ergebnis – über Theodoret und Ibas beraten worden war.⁷⁶ Diese ganz singuläre⁷⁷ Sonderüberlieferung der drei actiones erklärt sich ohne weiteres dadurch,

⁷¹ Verona, Bibl. Capit., Cod. I (1) Append. Fragm. V (fol. XIII); vgl. A. Reiferschheid, *Bibliotheca patrum Latinorum Italica* 1 (1865) 193, Lowe, CLA 4 Nr. 476, auch von E. Schwartz nicht berücksichtigt. – Soweit die Angaben der genannten Werke ein Urteil erlauben, muß es sich um das Textstück ACO II 2, 1 S. 32, 8 unigenitus – S. 33, 8 und (unmittelbar anschließend, nur in der Edition getrennt) ACO II 3, 2 S. 15 [274], 1–15 handeln.

⁷² In diesen Zusammenhang könnte nämlich ein kürzlich im Archivio notarile von Treviso aufgefundenes Einzelblatt der Zeit um 700 gehören, das die Texte ACO II 2, 1 S. 16, 4–20 und S. 17, 3–15 enthält; vgl. G. Billanovich, *Un nuovo frammento in onciale degli atti del Concilio di Calcedonia*, in: *Italia medioevale e umanistica* 4 (1961) 161–166, Ders., *Ancora sul nuovo frammento in onciale degli atti del Concilio di Calcedonia*, ebd. 7 (1964) 251–255, Lowe, CLA Supplement (1971) Nr. 1763. Soweit das knappe Textstück eine Einordnung erlaubt, steht es der Überlieferung im Cod. Vaticanus lat. 1342 des 8. Jh. am nächsten, den Billanovich, *Ancora sul frammento* 254 allerdings fälschlich (mit irreführendem Verweis auf Lowe, CLA 1 Nr. 9) in Verona beheimatet. – Ungeklärt ist einstweilen der Überlieferungsweg zweier Sammlungen von Exzerpten aus den chalcidonensischen Akten, die sich unter den anonymen Titeln „Excerptiones de gestis Chalcedonensis concilii“ und „Nonnullae sanctiones sparsim collectae sancti et magni concilii Chalcedonensis“ vorwiegend, wenn nicht ausschließlich in Handschriften der pseudo-isidorischen Dekretalensammlung finden und von ihrem bislang einzigen Herausgeber J. B. Pitra (*Spicilegium Solesmense* 4 [1858] 166–191) dem als Gegner einer Verurteilung der Drei Kapitel bezeugten Bischof Verecundus von Junca in der Byzacene († 552 in Chalkedon, nach Victor v. Tonnuna, *Chron. ad a. 552*, MG. Auct. ant. 11, 203) zugeschrieben wurden; vgl. auch E. Dekkers, *Clavis Patrum Latinorum* (1961) 193 Nr. 871, Maier, *Episcopat* 431. Hierzu ist im DA 32 (1976) eine Untersuchung von K. G. Schon zu erwarten („Exzerpte aus den Akten von Chalkedon bei Pseudoisidor und in der 74-Titel-Sammlung“).

⁷³ Zuerst C. H. Turner, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima* 2/1 (1907) S. VIII f.; vgl. auch E. A. Lowe, *A Hand-List of Half-Uncial Manuscripts*, in: *Miscellanea F. Ehrle* 4 (*Studi e Testi* 40; 1924) 52 f. 59 f. Nr. 101. 143. 148. 151, Schwartz, ACO I 5, 2 S. III.

⁷⁴ Carusi/Lindsay, *Monumenti* 1, 6 ff. u. Tafeln 19–21, Lowe, CLA 4 Nr. 509.

⁷⁵ Vgl. die Übersicht bei Schwartz, ACO II 1, 2 S. Vf.

⁷⁶ Die Zählung dieser Sitzungen (ACO II 3, 3 S. 10 [449]–52 [491]) als Actiones VIII bis X entspricht den Besonderheiten der Versiones correcta und Rustici. Vgl. auch E. K. Χρυσού, *Ἡ διάταξις τῶν συνεδριῶν τῆς ἐν Χαλκηδόνι οἰκουμένης συνόδου*, in: *Κληρονομία* 3 (1971) 259–284.

daß es gerade diese Partien der chaledonensischen Akten waren, gegen die eine Verurteilung der Drei Kapitel nach Meinung der Kritiker Justinians zu verstoßen schien.⁷⁸ Ihren Text bietet der Codex im übrigen nicht isoliert, sondern im Zuge einer größeren Sammlung von Exzerpten, die in der (am Anfang wie am Schluß) arg verstümmelten Handschrift leider nur noch bruchstückhaft vorliegt; doch sind wenigstens verschiedene Auszüge aus den ephesinischen Akten,⁷⁹ darunter die einzige Überlieferung eines Theodoret-Briefes an Dioskoros von Alexandria in lateinischer Textgestalt,⁸⁰ sowie vielfältiges patristisches und kanonistisches Zitatmaterial erhalten, dessen Herkunft und Zusammensetzung noch einer näheren Analyse bedarf, nicht zuletzt auch im Hinblick darauf, ob ihm ein ähnliches Bedürfnis nach polemischer Dokumentation zu Grunde liegt.⁸¹

Recht offensichtlich ist diese Tendenz jedenfalls bei der vierten und letzten der hier zu erörternden Veroneser Kapitels-Handschriften, dem Cod. XXII (20).⁸² Das historische Interesse seines Redaktors galt zwar nicht unmittelbar den früheren Reichskonzilien, dafür aber einem dramatischen Kapitel ihrer Wirkungsgeschichte, nämlich dem akakianischen Schisma (484–519), in dessen Verlauf ein Jahrhundert zuvor die Kirchen des Okzidents mit dem Papst an der Spitze einer theologischen Herausforderung des kaiserlichen Ostens mit zäher Beharrlichkeit widerstanden hatten.⁸³ 13 diesbezügliche Stücke aus der Korrespondenz der Päpste Simplicius (468–483), Felix III. (483–492) und Gelasius I. (492–496) – darunter der dem ganzen Mittelalter geläufige Gelasius-Brief an den Kaiser Anastasius mit dem *Duo quippe*-Passus, dessen früheste Überlieferung hier vorliegt⁸⁴ – sind in dem

⁷⁷ Vgl. Schwartz, ACO II 3, 2 S. Vf. – Für die 9. Sitzung (über Theodoret) ist übrigens kürzlich auch im griechischen Bereich eine Sonderüberlieferung entdeckt worden, und zwar im Cod. Vaticanus gr. 1858 des mittleren 15. Jh.; vgl. O. Kresten, Eine neue Handschrift der neunten Actio des Konzils von Chalkedon, in: *Annuarium Historiae Conciliorum* 6 (1974) 54–77. Allerdings liegt hier wohl kaum ein Zusammenhang mit dem Dreikapitelstreit vor, sondern eher – wie Kresten, aaO. 71 ff. einleuchtend darlegt – mit Auseinandersetzungen, die 1439 auf dem Konzil von Florenz um den Bischof von Kyros entstanden waren.

⁷⁸ Daher stammen auch die Chalkedon-Zitate bei Facundus ganz überwiegend aus diesen Sitzungen; vgl. Schwartz, ACO II 3, 1 S. VI f., Clément/Vander Plaetse, CC 90A S. 450 ff.

⁷⁹ Vgl. die Übersicht bei Schwartz, ACO I 5, 2 S. II f.

⁸⁰ ACO I 5 S. 315–318; griechisches Original: ACO II 1, 2 S. 48 [244] – 52 [248]. Es handelt sich um den 83. Brief der Ausgabe von Y. Azéma (*Sources chrétiennes* 98; 1964) 204 ff. Vgl. auch unten S. 188.

⁸¹ Vgl. zum Inhalt Reifferscheid, *Bibliotheca* 1, 28 ff., Maassen, *Geschichte der Quellen* 761 ff.

⁸² Carusi/Lindsay, *Monumenti* 1, 6 ff. u. Tafeln 6–9, Lowe, *CLA* 4 Nr. 490.

⁸³ Grundlegend: E. Schwartz, *Publizistische Sammlungen zum akakianischen Schisma* (Abhh. Akad. München, phil.-hist. Abt., N.F. 10; 1934), darin S. 171 ff. auch zum äußeren Verlauf. Vgl. auch P. Charanis, *Church and State in the Later Roman Empire. The Religious Policy of Anastasius the First 491–518* (1974).

⁸⁴ JK 632, ed. Schwartz, *Publizist. Sammlungen* 19 ff.; vgl. auch C. Mirbt/K. Aland, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus* 1 (1967) 222 f. Nr. 462.

Veronensis vereinigt,⁸⁵ kaum ohne Bedacht, wenn man den Kontrast bedenkt, der sich bei dieser Lektüre zu Gestalten wie Vigilius und Pelagius I. einstellen mußte. In Papst Gelasius, der in dieser Handschrift eigens hinzugefügt wurde, gipfelt auch der vorangestellte Text des Werkes *De viris illustribus* von Hieronymus und Gennadius,⁸⁶ während sich der verstümmelte Anfang des Codex, das sog. Fragmentum Laurentianum – berühmt als ältestes handschriftliches Zeugnis für die Entstehungsgeschichte des römischen *Liber Pontificalis*⁸⁷ –, wegen seiner scharfen Parteinahme für den griechenfreundlichen Gegenpapst Laurentius (498–506) in der *Vita Symmachi* nicht ohne einige Mühe in die Gesamtkonzeption der Handschrift einordnen läßt;⁸⁸ immerhin ist der Papstkatalog bis zu Vigilius' Tod (7. 6. 555) weitergeführt und weist damit noch einmal auf den zeitgeschichtlichen Ausgangspunkt, der die Feder des Schreibers in Bewegung gesetzt hatte.

Die Gruppe der vier Veroneser⁸⁹ Codices aus dem Umkreis der Schismatiker des Dreikapitelstreits um 600 ist in mehrfacher Hinsicht ein überlieferungsgeschichtlicher Glücksfall. Sie bezeugt nicht nur eine für das Abendland fast einmalige Kontinuität in der Geschichte einer einzelnen Biblio-

⁸⁵ *Reifferscheid*, *Bibliotheca* 1, 90 ff., *Schwartz*, *Publizist*. Sammlungen 262 ff. – Auch das erste Stück (ed. O. Günther, CSEL 35/2, 791–795) mit dem irreführenden Titel „Narrationis ordo de pravitate Dioscori Alexandrini“, die gekürzte Fassung von *Collectio Avellana* Nr. 99 (CSEL 35/1, 440–453), hat *Schwartz*, aaO. 264 ff. als Produkt der Kanzlei Felix' III. erweisen können. Bemerkenswerterweise ist es auch von *Liberatus* (ACO II 5 S. 124 ff.) zitiert worden.

⁸⁶ Hieronymus, *Liber de viris illustribus*, Gennadius, *Liber de viris illustribus*, hg. v. E. C. Richardson (TU 14/1; 1896); dort S. XVI über die besondere Stellung des Veronensis XXII in der Überlieferungsgeschichte des Werkes. Die Erweiterung um einen Abschnitt über Papst Gelasius (ebd. S. 94 f.) weisen übrigens daneben nur zwei karolingerzeitliche Handschriften aus Vercelli und Bobbio auf.

⁸⁷ *Duchesne*, *Liber Pontificalis* 1, 44 ff. (vgl. auch ebd. S. XXX f.), dazu zuletzt *Bertolini*, *Il Liber Pontificalis* 389⁶.

⁸⁸ Nicht ganz zu überzeugen vermag der Erklärungsversuch von *Schwartz*, *Publizist*. Sammlungen 263: „Jene stadtrömischen Kämpfe aus dem Anfang des Jahrhunderts waren an dessen Ende vergessen, jedoch das offizielle Papsttum durch Vigilius so diskreditiert, daß die Gegner des dem konstantinopler Regiment sich beugenden Papsttums im äußersten . . . Nordostzipfel Italiens sich freuten, einen Vorgänger des verhaßten Papstes zu finden, dessen persönliche Eigenschaften nicht weniger zu wünschen übrig ließen.“

⁸⁹ Diese Bezeichnung wird im folgenden der Kürze halber verwandt, obgleich Verona zwar als sehr frühe Bibliotheksheimat bezeugt ist (vgl. die folgende Anm.), aber mangels Vergleichsmaterials nicht zwingend auch als Entstehungsort der Handschriften erwiesen werden kann. – Immerhin ist die Beteiligung der Veroneser Bischöfe am Dreikapitel-Schisma für das ausgehende 6. Jh. sicher zu belegen: Bf. Solatius finden wir 579 bei einer Synode in Grado (die – in anderer Hinsicht verfälschten – Akten bei R. Cessi, *Documenti relativi alla storia di Venezia* 1 [1940] 7 ff. Nr. 6; vgl. *Fuhrmann*, *Patriarchate* II 51¹⁵⁰), sein Nachfolger Iunior beteiligte sich 589/90 an einer Synode in Marano (Paulus Diaconus, *Hist. Langob.* III 26 [MG. SS. rer. Lang. 107]) und unterschrieb 591 einen Protestbrief an Kaiser Maurikios (MG. Epp. 1, 17 ff.; ACO IV 2 S. 132 ff.; Cessi, *Documenti* 1, 14 ff.). Vgl. auch V. Fainelli, *Codice diplomatico veronese dalla caduta dell'impero romano alla fine del periodo carolingio* (1940) 11 ff., C. Cipolla, *La storia politica di Verona* (21954) 34.

thek,⁹⁰ sie ragt auch in allgemeinerer Betrachtung wie ein erratischer Block hinein in eine Epoche, für deren geistige Entwicklung uns sonst nur wenige Zeugnisse von solcher Unmittelbarkeit zu Gebote sind. Freilich entsteht dadurch auch ein zwar sehr aufschlußreicher, aber eben doch punktueller Eindruck, der nicht wenig vom Zufall bestimmt ist und sicherlich noch mancher Ergänzung bedarf. So ist beispielsweise schon bald nach der ersten Entdeckung des inneren Zusammenhangs jener Handschriften die gut begründete Vermutung geäußert worden, daß auch die umfangreichste alte Briefsammlung Papst Leos d. Gr. – die sog. Collectio Grimanica, allein erhalten in einem Codex des 9. Jahrhunderts aus Friaul, der später im Besitz des Kardinals und Patriarchen von Aquileja, Domenico Grimani († 1523) gewesen ist⁹¹ – auf einer weiteren frühen Handschrift der norditalischen Gegner des V. Konzils beruht;⁹² in ihrer Bibliothek werden ohnehin die Briefe gerade dieses Papstes schwerlich gefehlt haben,⁹³ zumal in einer solchen, auf die Beziehungen zum Osten vor und nach Chalkedon zugeschnittenen Auswahl. Beachtenswert ist, daß sich darunter gerade auch der anfangs selten überlieferte Brief Leos an Theodoret von Kyros befindet, in dem der Papst am 11. Juni 453 ausdrücklich das gemeinsame Einvernehmen auf der Basis des Chalcedonense festgestellt hatte.⁹⁴ In diesem Schreiben fällt also ein besonders grelles Licht auf die – von den Gegnern Justinians beteuerte – Unvereinbarkeit einer Verurteilung der Drei Kapitel mit dem geheiligten Konzil von Chalkedon, und dennoch fahndet man nach seiner Verwendung in der kirchenpolitischen Publizistik des mittleren 6. Jahrhunderts vergebens.⁹⁵ Stilistische Anstöße und inhaltliche Widersprüche begründen vielmehr die Annahme, daß die vorliegende Fassung des Schreibens eine erst im

⁹⁰ Alle vier Handschriften weisen Einträge des Veroneser Archidiakons Pacificus († 846) auf, der damals eine Neuordnung der Bibliothek betrieb, befinden sich also mindestens seither in Verona; vgl. jeweils Lowe, CLA aaO. und allg. G. Turrini, Storia dell'Istituto, in: Biblioteca Capitolare di Verona (1948) 9–47.

⁹¹ Paris, Bibl. Mazarine, Cod. lat. 1645. Die Herkunft läßt sich bis um 1500 nach Udine zurückverfolgen. Zur paläographischen Bestimmung vgl. B. Bischoff, Panorama der Handschriftenüberlieferung, in: Karl der Große 2. Das geistige Leben (1965) 252¹⁴⁴: „... läßt an Verona denken“.

⁹² C. H. Turner, The Collection of the Dogmatic Letters of St. Leo, in: Miscellanea Ceriani (1910) 687–739, hier bes. 727; zustimmend Schwartz, ACO II 4 S. XXIII f. Eine grundsätzlich abweichende, aber wenig überzeugende Einschätzung der Coll. Grimanica vertrat C. Silva-Tarouca, Nuovi studi sulle antiche lettere dei papi, in: Gregorianum 12 (1931) 559 ff. (= Buchausgabe 1932 S. 147 ff.).

⁹³ Allerdings kann diese Sammlung nicht dem Brief des Elias von Aquileja an Papst Pelagius II. (vgl. oben Anm. 22) zu Grunde gelegen haben, da dort der sonst nirgends überlieferte Leo-Brief an Aetius (JK 535; Migne PL 54, 1230) angeführt wird (MG. Epp. 2, 454; ACO IV 2 S. 117, 22–28); vgl. auch Schwartz, ACO II 4 S. XXVI f.

⁹⁴ Leo, Brief 120 (JK 496), edd. Schwartz, ACO II 4 S. 78–81 und C. Silva-Tarouca, Textus et Documenta, ser. theol. 20 (1935) 169–175; zur Kritik beider Ausgaben vgl. unten Anm. 98, zum Inhalt auch Caspar, Papsttum 1 (1930) 537.

⁹⁵ Dies gilt bes. von Facundus sowie von Papst Vigilius (in seinem Constitutum I/JK 935, ed. O. Günther, CSEL 35/1, 230–320), die daraus ein gewichtiges Entlastungszeugnis für Theodoret hätten gewinnen können.

Verlauf des Dreikapitelstreits entstandene Fälschung ist, die einen kurzen, echten (aber weniger prägnanten) Leo-Brief an den Bischof von Kyros durch wortreiche Einschübe über die päpstliche Autorität bei der Lehrentscheidung von Chalkedon und die guten Beziehungen Leos zu Theodoret auf den fünffachen Umfang erweiterte.⁹⁶ Außer in der Collectio Grimanica (und einer damit zusammenhängenden kleineren Sammlung aus Bobbio⁹⁷) taucht dieser Brief erst wieder im 9. Jahrhundert im nördlichen Westfrankenreich auf, und zwar in zwei Handschriften der Collectio Quesnelliana als isolierter Nachtrag sowie in mehreren Klassen der pseudoisidorischen Dekretalen unter anderen Briefen des Papstes Leo.⁹⁸ Diese Konstellation ist übrigens auch deshalb von Belang, weil dem Leo-Brief an Theodoret in jenen beiden Quesnelliana-Codices eine eigentümliche Fälschung unmittelbar voraufgeht, die sich sonst nur bei Pseudo-Isidor findet: die sog. *Damnatio Vigili*, ein fiktiver Brief des 537 von Belisar abgesetzten gotenfreundlichen Papstes Silverius an Vigilius, den die Kaiserlichen in Rom an seine Stelle gesetzt hatten.⁹⁹ Die in dem Schreiben enthaltenen schweren Vorwürfe, aus denen man

⁹⁶ Zu diesem Ergebnis kommt – in Auseinandersetzung mit dem pauschalen Verdikt von *Silva-Tarouca*, *Nuovi studi* 567 ff. (Buchausgabe 155 ff.) sowie dessen Edition (vgl. oben Anm. 94) – *H. M. Klinkenberg*, *Papst Leo der Große. Römischer Primat und Reichskirchenrecht* (Diss. phil. masch. Köln 1950) 157 ff. Als echt haben demnach die Abschnitte ACO II 4 S. 78, 19–27 und S. 81, 12–30 zu gelten.

⁹⁷ Mailand, Bibl. Ambrosiana, Cod. C 238 inf., 10. Jh.; vgl. dazu *Schwartz*, ACO II 4 S. Vf.

⁹⁸ Paris, Bibl. Nat., Cod. lat. 1454 und 3842A, beide im 3. Viertel des 9. Jh. in oder bei Paris entstanden (vgl. zuletzt *H. Mordek*, *Kirchenrecht und Reform im Frankenreich* [1975] 239), dort f. 214^r–216^r bzw. f. 166^r–168^r, sowie Ps.-Isidor in der Klasse A1 (u.a. Vatikan, Cod. Ottobonianus lat. 93, 9. Jh., f. 129^v–130^v) an der Spitze aller Leo-Briefe (vor dem Block der aus der Coll. Quesnelliana übernommenen, vgl. *Schwartz*, ACO II 4 S. XXX), in der (damit eng verbundenen) sog. Cluny-Version (u.a. New Haven, Yale Univ. Libr., Beinecke 442, 9. Jh., f. 151^r–152^r) innerhalb einer chronologisch umgestellten Abfolge sowie in der amplifizierten Klasse C (u.a. Reims, Bibl. mun., Cod. lat. 672, 12. Jh., f. 125^{r/v}) erst an 67. Stelle unter den Leo-Briefen (Übersicht bei *Schwartz*, aaO. S. XXXII ff.); vgl. auch *A. Chavasse*, *Les lettres du pape Léon le Grand (440–461) dans l'Hispana et la collection dite des Fausses Décrétales*, in: *RevDroitCan* 25 (1975) 28–39. Der Druck von *P. Hinschius*, *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni* (1863) 565 ff. folgt dem bei *Migne* PL 54, 1046 ff. wiedergegebenen Druck der *Ballerini*, einem Mischtext verschiedener Versionen. – Die Überlieferung des Briefes ist sowohl von *Schwartz*, aaO. S. XXXI (der die beiden Quesnelliana-Hss. in Abhängigkeit von Pseudo-Isidor sah) als auch von *Silva-Tarouca* in seiner Ausg. S. XXXIV ff. (der die Quesnelliana-Hss. an die Spitze der Tradition rückte) falsch eingeschätzt worden. *Klinkenberg*, Diss. (wie Anm. 94) S. 146 ff. (Exkurs) hat den Nachweis führen können, daß die Coll. Grimanica die älteste und beste Überlieferung darstellt und daß innerhalb der 'fränkischen' Tradition die Quesnelliana-Hss. unabhängig von Pseudo-Isidor sind. Dies bestätigt auch eine Kollation der (*Klinkenberg* noch unbekannten) Cluny-Version. Die Hss. der C-Klasse Pseudo-Isidors erweisen sich dagegen als stark von der Fassung der Coll. Grimanica beeinflusst.

⁹⁹ JK. † 899, ed. *Hinschius*, *Decretales* 628 f.; zur Forschungslage vgl. zuletzt *H. Fuhrmann*, *Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen*. Von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit 1 (Schriften der MGH 24/1; 1972) 188¹¹¹.

leicht die völlige Unrechtmäßigkeit des vigilianischen Pontifikats herleiten konnte,¹⁰⁰ passen nicht recht in die Welt der karolingerzeitlichen Kirchenrechtsfälscher,¹⁰¹ denen man die Urheberschaft hat zusprechen wollen.¹⁰² Da auch die – wohl außerhalb Pseudo-Isidors stehende¹⁰³ – Sonderüberlieferung im Nachtrag zur Quesnelliana für einen älteren Ursprung spricht, wird man den Fingerzeig beachten müssen, den die dortige Verbindung mit dem bereits aus der Grimanica bekannten, wohl zugunsten Theodorets verfälschten Leo-Brief gibt. Er verweist eben auf Oberitalien seit der Mitte des 6. Jahrhunderts,¹⁰⁴ und tatsächlich ist ein polemisches Interesse bei den Gegnern des V. Konzils in beiden Fällen so leicht einsehbar, daß man ihnen am ehesten wenn nicht die Abfassung,¹⁰⁵ so doch die Verbreitung auch der Damnatio Vigili zutrauen möchte.

¹⁰⁰ Genannt werden der gescheiterte Versuch Papst Bonifatius' II. (530–532), Vigilius zu seinem Nachfolger zu designieren (dazu Caspar, Papsttum 2, 197 f.), sowie verbotene Geldzahlungen (Simonie). Das Schreiben schließt mit dem feierlichen Ausschluß des Widersachers vom Priesterstand.

¹⁰¹ Auch die Machart widerspricht dieser Annahme: Es haben sich keine textlichen Versatzstücke finden lassen, die in anderen pseudoisidorischen Fälskaten wiederbegegnen. Gesichert als stilistische Vorlage ist nur ein Brief Felix' III. (dazu unten Anm. 104), während die weitere, bei Hinschius, Decretales 629 angemerkte Parallele zur Siricius-Dekretale JK 255 kaum zwingend ist und im übrigen wegen deren massenhafter Verbreitung (vgl. H. Wurm, Studien und Texte zur Dekretalensammlung des Dionysius Exiguus [1939] 120 ff.) für die Entstehung der Damnatio nichts besagt.

¹⁰² So bes. Hinschius, Decretales S. CIV, Schwartz, ACO II 4 S. XXXI, Caspar, Papsttum 2, 198². Die etwas abgewandelte These E. Seckels, der – wohl im Hinblick auf die beiden Pariser Quesnelliana-Hss. – an die Übernahme aus einer zuvor von Pseudo-Isidor selbst „präparierten Quesnelliana“ gedacht hatte (RE⁹ XVI 271 s.v. Pseudoisidor), hat jüngst J. Richter, Stufen pseudoisidorischer Verfälschung. Untersuchungen zum Konzilsteil der pseudoisidorischen Sammlung (Diss. phil. masch. Tübingen 1973) 83 ff. einer grundsätzlichen Kritik unterzogen. Auch die gegenteilige Annahme einer zeitlich vor Pseudo-Isidor liegenden Entstehung der Damnatio hat bereits eine lange Geschichte: Sie geht mindestens auf die Ballerini (Nachdruck bei Migne PL 56, 266) zurück.

¹⁰³ Die vergleichende Kollation des relativ kurzen Textes in den Pariser Quesnelliana-Hss. und in der Pseudoisidor-Überlieferung (für den fehlenden Ottobonianus lat. 93 muß hier in der Klasse A1 der Cod. Vaticanus lat. 3791 des 11. Jh. eintreten) erbringt kaum signifikante Varianten, zumal hier – im Gegensatz zum Leo-Brief an Theodoret (vgl. oben Anm. 98) – der Wertmaßstab einer besseren, alten Überlieferung fehlt. Immerhin bietet die Datierung der Damnatio in Q die „richtige“ Abkürzung „p̄ c̄ Basili ū c̄“ gegenüber der mißverstandenen Auflösung „principi Basilio“ in der Pseudoisidor-Hs. Beinecke 442 und den jüngeren, im Druck von Hinschius, Decretales 629 wiedergegebenen Codices. Ausschlaggebend muß in der Abhängigkeitsfrage jedoch die überlieferungsgeschichtliche Parallele zu dem erwähnten Leo-Brief sein.

¹⁰⁴ Schon Hinschius, Decretales 628 und Caspar, Papsttum 2, 230⁷ haben übrigens den Hinweis gegeben, daß Anfang und Schluß der Damnatio nach dem Vorbild des Schreibens gearbeitet sind, das Felix III. am 28. 7. 484 an Akakios von Konstantinopel gerichtet hatte (JK 599). Dieser Brief ist aber als Nr. 5 der Sammlung zum akakianischen Schisma in der Veroneser Hs. XXII (20) überliefert (Schwartz, Publizist. Sammlungen 6 f.); vgl. oben S. 179.

¹⁰⁵ Eine absolut zeitgleiche (536/37) Entstehung des Pamphlets ist übrigens auszuschließen, weil die Jahresangabe der Datierung (vgl. auch oben Anm. 103) auf

Überhaupt stellt sich die Frage, ob nicht – außer den Werken des Facundus, bei denen dies ohnehin klar sein dürfte¹⁰⁶ – auch andere bekannte Streitschriften gegen Justinians Dreikapiteltheologie, die zunächst in Afrika oder Konstantinopel entstanden waren, ihren Überlieferungsweg durch die Skriptorien und Bibliotheken der norditalischen Schismatiker genommen haben. Einige Beobachtungen, die sich, ausgehend von den erhaltenen Veroneser Codices, anstellen lassen, deuten tatsächlich in diese Richtung. Sie betreffen etwa das nur fragmentarisch bekannte Werk *Contra Acephalos* des Diakons Rusticus,¹⁰⁷ von dem gar keine handschriftliche Überlieferung mehr vorliegt. Die Druckvorlage der Erstausgabe von Johannes Sichardus (1528) ist verschollen,¹⁰⁸ doch hat sich gezeigt, daß diese sog. *Collectio Sichardiana* in großen Teilen eine erschließbare gemeinsame Vorlage¹⁰⁹ aufweist mit einer Pariser Handschrift des 13. Jahrhunderts (Arsenal 341) und eben dem Veronensis LIX,¹¹⁰ von dessen einstigem Umfang wir uns ja wegen seines bruchstückhaften Zustandes ohnehin nur ein unvollkommenes Bild machen können; Rusticus mag also durchaus in diesem oder einem ähnlichen Codex enthalten gewesen sein. Ebenso wie Sichardus überliefert der Veronensis LIX jedenfalls zu Beginn seines erhaltenen Teils (f. 1^r–11^v) unter den laufenden Nummern XXII bis XXV ein Geflecht pseudo-athanasianischer Schriften, das in der Wissenschaft meist mit dem Namen des afrikanischen Bischofs Vigilius von Thapsus (um 500) verbunden wird.¹¹¹ Genau dies ist aber auch

den letzten römischen Privat-Konsul, Flavius Basilus Iunior, bezogen ist, der im Jahre 541 amtierte. Die davon im Osten sogleich ausgehende sog. Postconsulats-Zählung (vgl. H. Grotefend, *Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit* 1 [1891] 31) ist erstmals in einem Papstbrief vom 18. 10. 543 (JK 912; MG. Epp. 3, 58 f.) belegt. Indes wird man wegen des für die Zeitgenossen ganz evidenten Anachronismus noch eine gewisse Zeitspanne danach bis zur Entstehung der *Damnatio* veranschlagen müssen.

¹⁰⁶ Vgl. oben S. 176 f.

¹⁰⁷ Vgl. oben Anm. 56.

¹⁰⁸ *Antidotum contra diversas omnium fere seculorum haereses* ... (Basileae 1528), hier f. 246^r–274^v; vgl. dazu P. Lehmann, Johannes Sichardus und die von ihm benutzten Bibliotheken und Handschriften (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 4/1; 1912) 57 ff. 220.

¹⁰⁹ Vgl. Schwartz, ACO I 5, 2 S. I ff.

¹¹⁰ Vgl. oben S. 178 f.

¹¹¹ Es handelt sich um 1. den Schlußteil (c. 54–64) eines unter dem Namen des Athanasios verbreiteten Traktats über den Glauben (*ad Theophilum de fide*), der sonst als 10. bzw. 9. Buch des im Kern (Buch 1–7) vielleicht von Eusebius v. Vercelli († 371) zurückgehenden, zeitweilig dem Vigilius v. Thapsus zugeschriebenen Sammelwerkes *De trinitate* überliefert ist. Zeit und Ort seiner Entstehung sind ungewiß (*Dekkers*, *Clavis*² Nr. 105; Druck: V. Bulhart, CC 9 [1957] S. 144, 356–145, 426); 2. einen Kommentar zum *Symbolum Apostolicum* von ungeklärter Herkunft, der nur hier überliefert ist (*Dekkers*, *Clavis*² Nr. 1744a; Druck: G. Bianchini, *Enarratio pseudo-Athanasiana in Symbolum* [1732] 30–40 = *Migne*, PL Suppl. 1 [1958] 786–790); 3. einen Auszug aus dem 6. Buch (6, 4–17) des oben genannten, vielleicht eusebianischen Werkes *De trinitate*, der durch ein vorangestelltes kurzes Zitat aus dem pseudo-ambrosianischen *Symbol „Nos Patrem“* (*Dekkers*, *Clavis*² Nr. 789) formal zu einem Glaubensbekenntnis umgearbeitet und in dieser Form einzig hier überliefert ist (Druck: V. Bulhart, CC 9 S. 81, 44–91, 392).

die handschriftliche Umgebung, in welcher sich der Brief des Diakons Ferrandus (an Pelagius und Anatolius zur Verteidigung Chalkedons gegen Justinian)¹¹² in den beiden einzigen, durch den Druck von P. F. Chifflet (1649) bekannten Codices befindet.¹¹³ Von den Schriften des sog. Vigilius von Thapsus haben wir im übrigen eine weitere alte, sowohl mit dem Veronensis LIX als auch der Collectio Sicardiana in Verbindung stehende Überlieferung aus Fleury,¹¹⁴ und Fleury zur Karolingerzeit ist zugleich die Bibliotheksheimat des einzigen bekannten Fragments der Schrift In defensioe trium capitulorum des römischen Diakons Pelagius aus den Jahren 554/55.¹¹⁵ Bei diesem Werk, dessen Anliegen sein Verfasser als Papst (Pelagius I.) schon binnen Jahresfrist verleugnen sollte,¹¹⁶ stellt sich gewiß mehr noch als sonst die Frage, wem die Tatsache seiner erstaunlichen Erhaltung zu danken ist. Die Querverbindungen, die sich zwischen der Sammlung des Veronensis LIX und dem Phillippicus 1671 aus Fleury ergeben,¹¹⁷ mögen einen solchen Vermittlungsweg über Norditalien andeuten; jedenfalls aber kann die Verbreitung der Schrift nach dem raschen Sinneswandel ihres Urhebers eigentlich nur noch in kompromittierender Absicht erfolgt sein.

Diese vorsichtige Sicherung der Spuren von wenigstens mittelbar greifbaren Überlieferungszusammenhängen bedarf sogleich der Ergänzung durch den Hinweis auf solche Schriften der Dreikapitelopposition, deren handschriftliche Tradition – jedenfalls soweit sie für uns wirksam geworden ist – keinen Bezug zu den Schismatikern Oberitaliens erkennen läßt. Dazu ge-

Die Nrn. 1 und 3 sind im Gesamtrahmen von *De trinitate* ebenfalls erstmals von *Sicardus* in der Anm. 108 genannten Ausgabe gedruckt worden (nach Murbacher und Trierer Hss.; vgl. *Lehmann*, *Sicardus* 57. 170 ff.). – Vgl. auch *G. Ficker*, Studien zu Vigilius von Thapsus (1897), bes. 67 ff., zuletzt *W. Stürner*, Die Quellen der Fides Konstantins im Constitutum Constantini (§§ 3–5), in: ZSRG. Kan 55 (1969) 111 ff. 132 ff.

¹¹² Vgl. oben Anm. 51.

¹¹³ *Chifflet* (Fulgentii Ferrandi Carthaginensis ecclesiae diaconi Opera, Divione 1649) beruft sich auf einen „Codex sancti Augendi“ und einen „Codex Carmelitanorum Discalceatorum conventus Claromontani apud Arvernos“ (vgl. *Migne* PL 67, 882 f.). Der erste (aus St. Claude/St. Oyen) dürfte identisch sein mit Troyes, Bibl. mun., Ms. 2405 aus dem 8./9. Jh. (Catalogue général des départements 4° 2 [1855] 1001 f.); vgl. *A. Castan*, La bibliothèque de l'abbaye de Saint-Claude du Jura. Esquisse de son histoire, in: *BiblEcoleChartes* 50 (1889) 301–354, hier 332³. Der zweite ist offenbar heute Paris, Bibl. Nat., Cod. lat. 1686 aus dem 11./12. Jh. (Bibl. Nat., Catalogue général des mss. latins 2 [1940] 124 f.); vgl. Catalogue général des départ. 8° 14 (1890) S. XV.

¹¹⁴ Berlin, Dt. Staatsbibl., Cod. Phillipps 1671 des frühen 9. Jh. aus Fleury (V. Rose, Die lateinischen Meerman-Handschriften des Sir Thomas Phillipps in der Königlichen Bibliothek zu Berlin [1892] 142 ff. Nr. 78); zum Zusammenhang mit dem Veronensis LIX vgl. *Schwartz*, ACO I 5, 2 S. III f., über einen anderen Fall früher italienischer Überlieferung in Fleury *Turner*, Monumenta 2/1 S. VIII.

¹¹⁵ Vgl. oben Anm. 55. – Textzeuge ist Orléans, Bibl. mun., Ms. lat. 73 (70) des 9. Jh. aus Fleury (Catalogue général des départ. 8° 12 [1889] 37).

¹¹⁶ Zu den späteren Äußerungen Pelagius' I. vgl. *Devreesse* in der Ausg. S. XLVIII ff., *Caspar*, Papsttum 2, 292 ff.

¹¹⁷ Sie betreffen außer Vigilius Thapsensis auch die pseudo-augustinischen Sermonen; dazu unten S. 194.

hört das Breviarium des Liberatus,¹¹⁸ das in der Collectio Sangermanensis überliefert ist in Verbindung mit dem sog. Codex encyclius, einer Sammlung von Zustimmungserklärungen zu Chalkedon, die zahlreiche östliche Provinzialsynoden im Jahre 458 auf Wunsch Kaiser Leos I. abgegeben hatten.¹¹⁹ Da Cassiodor die lateinische Übertragung dieses (griechisch später untergegangenen) Codex encyclius durch seinen Mitarbeiter Epiphanius ausdrücklich bezeugt,¹²⁰ dürfte auch der Überlieferungsweg des Liberatus über Vivarium geführt haben,¹²¹ von wo der karthagische Diakon bereits bei Abfassung seines Werkes einen Text der soeben entstandenen Historia tripartita hatte beziehen können.¹²² Das heißt freilich nicht, daß zumindest der allen Freunden Chalkedons teure Codex encyclius nicht auch in Händen der norditalischen Gegner des V. Konzils gewesen wäre.¹²³ Aus der Art und Weise, wie Papst Pelagius II. nämlich 585/86 in seinem dritten Schreiben an die istrischen Bischöfe ein von diesen vorgebrachtes, zugunsten der Unantastbarkeit von Chalkedon sprechendes Zitat *ex epistola de enkykliis* „richtigstellt“,¹²⁴ ist zu erkennen, daß die Schismatiker in ihrem (sonst verlorenen) Brief einer lateinischen Version gefolgt waren, die auch von Facundus zitiert wird,¹²⁵ während sich der Papst der neuen, auf Cassiodor und Epipha-

¹¹⁸ Vgl. oben Anm. 54.

¹¹⁹ Ausgabe: ACO II 5 S. 3–98; vgl. Th. Schnitzler, Im Kampfe um Chalcedon. Geschichte und Inhalt des Codex Encyclius von 458 (Analecta Gregoriana 16; 1938).

¹²⁰ Cassiodor, Institutiones I 11, 2 (ed. R. A. B. Mynors [1937] 36).

¹²¹ Schwartz, ACO II 5 S. XXII (der auch eine Entstehung des Breviariums in Vivarium erwägt), Courcelle, Lettres grecques 362 f.

¹²² Schwartz, ACO II 5 S. XVII, W. Jacob/R. Hanslik, Die handschriftliche Überlieferung der sogenannten Historia tripartita des Epiphanius-Cassiodor (TU 59; 1954) 3.

¹²³ Nach der oben Anm. 61 erwähnten Hypothese Courcelles zur Facundus-Überlieferung wären Vivarium und Nordostitalien übrigens keineswegs grundsätzlich als einander ausschließende Alternativen in der Textgeschichte anzusehen.

¹²⁴ ACO IV 2 S. 116, 6–11 (vgl. oben Anm. 22): „... neque enim in enkykliis continetur, ut ipsi in scripto vestro posuistis: neque unum iota vel apicem possumus aut commovere aut commutare eorum quae apud Chalcedonam decreta sunt, sed ita illic scriptum est: neque unum iota aut unum apicem (possumus) aut commovere aut violare eorum quae ab ea recte sunt et inculpabiliter definita, et longe est aliud non posse commoveri ea quae decreta sunt, et non posse commoveri ea quae recte et inculpabiliter sunt decreta“ (vgl. auch MG. Epp. 2, 453).

¹²⁵ Das strittige Zitat (aus einem Brief der Bischöfe der Provinz Europa, ACO II 5 S. 27, 12–13) begegnet in der von Pelagius gerügten Fassung auch bei Facundus, Pro defensione II 5, 12 und ebd. XII 3, 19 (CC 90A S. 63, 89–90 = S. 385, 167–169); vgl. dazu auch Courcelle, Lettres grecques 363. – Schwartz, ACO II 5 S. XV f. hat demgegenüber die Existenz einer älteren lateinischen Version des Codex encyclius mit der Begründung bestritten, Facundus habe seine Zitate selbständig aus dem griechischen Original schöpfen können und die istrischen Bischöfe hätten ihre Kenntnis aus Facundus gewonnen. Nun bietet aber Facundus insgesamt fünf Zitate aus dem Codex encyclius, die sich durch zwei Wiederholungen materiell auf drei reduzieren lassen (vgl. den Index von Clément/Vander Plaetse, CC 90A S. 452 s. v. Collectio Sangermanensis 1); die beiden wiederholten Zitate (vgl. oben in dieser Anm., sowie CC 90A S. 63, 91–64, 101 = S. 385, 170–386, 180) weisen im Umfang von 13 Druckzeilen lediglich zwei ganz minimale Differenzen auf, so

nus beruhenden Übersetzung bediente,¹²⁶ – und nur dieser Text ist es, der die Zeiten überdauert hat.¹²⁷ Merkwürdiger ist schon, daß den italischen Verteidigern der Drei Kapitel kein sicherer Platz in der Überlieferungsgeschichte der Akten des V. Konzils zugewiesen werden kann, um dessentwillen das ganze Schisma ausgebrochen war. Die Verhandlungen des zweiten Constantinopolitanum sind bekanntlich in zwei verschiedenen lateinischen Fassungen überliefert,¹²⁸ nämlich in einer nachträglich zugunsten des Vigilius abgeänderten Version, die sich das nachvigilianische Papsttum zu eigen machte und mehrfach auch in werbender Absicht ins nichtkaiserliche (langobardische, schismatische) Norditalien übersandte,¹²⁹ sowie in einer ursprünglichen Form, die das unwürdige Schwanken des Vigilius gegenüber einer Verurteilung der Drei Kapitel offen darstellte und auch das kaiserliche Dekret über die Streichung seines Namens aus den Diptychen enthielt. An dieser ‚Versio antiqua‘ des V. Konzils konnten nach 553 eigentlich nur die westlichen Gegner des Papstes ein Interesse haben, und doch weisen die schwachen Indizien, mit denen sich die Provenienz der Textvorlage für die einzige uns erhaltene Handschrift dieser Version allenfalls rekonstruieren läßt, eher ins südliche Italien.¹³⁰ Es muß demnach offen bleiben, ob die Schis-

daß sie kaum aus je unabhängiger Übersetzung aus dem Griechischen stammen können. Die istrischen Bischöfe gaben dagegen in ihrem Schreiben – nach dessen indirekter Wiedergabe im Pelagius-Brief – mindestens vier verschiedene Zitate aus dem Codex (ACO IV 2 S. 114, 11/12: „... duobus testimoniis de encycliis adsumptis“, S. 115, 34/35 das oben genannte, sowie S. 115, 37–39; von Schwartz, ACO II 4 S. XXVI wird beides ohne Grund gleichgesetzt), also mehr, als bei Facundus überhaupt zu finden gewesen wäre. Das letzte, von Pelagius wörtlich referierte Zitat, aus dem Brief des Patriarchen Anatolius im Codex (ACO II 5 S. 25, 29–31) stammend, kommt denn auch im Werk des Facundus nicht vor und unterscheidet sich andererseits textlich beträchtlich von der in der Collectio Sangermanensis erhaltenen (Vivarium-)Version. Man wird demnach an einer besonderen (älteren) lateinischen Fassung des Codex encyclius, die Facundus und den Schismatikern in Oberitalien vorlag, festhalten müssen. Über mögliche Spuren dieser älteren Übersetzung in den Werken der Päpste Felix III. und Gelasius I. vgl. auch Schnitzler, Kampf um Chalcedon 67 ff., der sich im übrigen doch weitgehend Schwartz anschließt.

¹²⁶ ACO IV 2 S. 116, 8–10 entspricht ACO II 5 S. 27, 12–13.

¹²⁷ Zum möglichen Überlieferungsweg vgl. B. Bischoff, Die Hofbibliothek Karls des Großen, in: Karl der Große 2. Das geistige Leben (1965) 44¹⁷.

¹²⁸ Χρυσού, Ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ 155 ff., Straub, ACO IV 1 S. XII ff., Schieffer, V. Ökumenisches Konzil 4 ff. – Ergänzend ist hinzuweisen auf eine verlorene Handschrift, die noch im 16. Jh. im Kloster Fulda lag und in einem Bibliothekskatalog der Jahre um 1550 (heute Vatikan, Cod. Palat. lat. 1928) verzeichnet ist; vgl. K. Christ, Die Bibliothek des Klosters Fulda im 16. Jahrhundert (Zentralblatt für Bibliothekswesen, Beiheft 64; 1933) 139 Nr. 378. Da die Handschrift mit einer Subskriptionenliste der 8. actio abschloß, dürfte sie eher die Zweitfassung der Konzilsakten (vgl. die folgende Anm.) enthalten haben.

¹²⁹ Caspar, Papsttum 2, 491, Straub, ACO IV 1 S. VII, Schieffer, V. Ökumenisches Konzil 6 f. – Im Jahre 649 waren diese Konzilsakten anscheinend in Rom auch nicht mehr verfügbar (vgl. Schieffer, ebd. 21).

¹³⁰ Der Codex unicus – Paris, Bibl. Nat., Cod. lat. 16832 des 9./10. Jh. – weist zu Beginn der Akten die Inskription „XPE DNE DS FAVE VOTIS“ auf; sie gibt,

matiker von Verona und Aquileja den vigiliusfeindlichen Text der Konstantinopolitaner Konzilsakten – ähnlich wie den Codex encyclius – zwar besaßen, aber uns nicht überliefert haben oder ob sie das V. Konzil auch in dieser Form nicht zur Kenntnis nehmen wollten. Einen eher uneinheitlichen Eindruck macht übrigens auch die frühe Textgeschichte der Akten des Konzils von Ephesos (431), soweit sie sich auf dem Boden Italiens abspielte. Daß die dritte Reichssynode mit dem Streit um die Drei Kapitel ebenfalls wieder zu einiger Aktualität gelangt war, beweisen schon die wenigen, aber geschickt gewählten Exzerpte im Cod. Veronensis LIX (aus einer Vorform der Collectio Sichardiana);¹³¹ sie umfassen in einer Gegenüberstellung die Schrift Theodorets¹³² gegen die 12 Anathematismen Kyrills mit der Entgegnung des Alexandriners,¹³³ die versöhnlichen Reden Kyrills und Pauls von Emesa beim Friedensschluß von 433,¹³⁴ dazu den bereits erwähnten Brief Theodorets an Kyrills Nachfolger Dioskoros aus der Zeit der wiederbegin- nenden „Verfolgung“ im Sommer 448.¹³⁵ Aus dem Kreis der vollständigeren Sammlungen von ephesinischen Akten ist offenbar nur über Verona über- liefert die das Zusammenspiel Papst Caelestins I. (422–432) mit Kyrill von Alexandria betonende Collectio Veronensis,¹³⁶ die wohl auch in justiniani- scher Zeit, aber nicht erst nach dem V. Konzil entstanden ist, da ihre Ver- sion bereits in der lateinischen Fassung der Akten von 553 für die Ephesos- Zitate verwandt wurde.¹³⁷ Dagegen ist die eher als Gesamtausgabe ange-

offenbar aus der Vorlage übernommen, eine Schreibergewohnheit wieder, die sich zuerst in den Hss. Fulda, Domschatz, Cod. Bonifatianus 1 (Lowe, CLA 8 Nr. 1196: Hs. des Neuen Testaments, darin „XF“ [Christe, fave] zweimal von der Hand des Bischofs Victor von Capua, im J. 546) und Montecassino, Bibl. della Badia, Cod. 150 (Lowe, CLA 3 Nr. 374A: Ambrosiaster-Hs., darin „XF“ von der Hand des Presbyters Donatus aus Neapel, vor 570) findet, also in Kampanien um die Mitte des 6. Jh. aufkommt; vgl. Lowe, CLA 2^a S. XIX, *M. Huglo*, *CHRISTE FAVE VOTIS*, in: *Scriptorium* 8 (1954) 108–111.

¹³¹ Vgl. oben S. 179.

¹³² Die Inskriptionen im Veronensis LIX (vgl. auch *Reifferscheid*, *Bibliotheca* 1, 28 f.) belegen Theodoret stets mit dem – dem V. Konzil diametral zuwiderlaufen- den – Epitheton „sanctus“ o.ä., das dann in der jüngeren Parallelüberlieferung (Paris, Bibl. de l’Arsenal 341 und Druck des *Sichardus*) weggefallen ist; vgl. den Variantenapparat von *Schwartz* zu ACO I 5 S. 251, 21–23 u.ö.

¹³³ ACO I 5 S. 249–287. – Auf die in dieser Schrift enthaltene Polemik Theo- dorets gegen Kyrill hatte das V. Konzil ganz wesentlich sein Urteil über Theo- doret gestützt (vgl. ACO IV 1 S. 130, 14–131, 23).

¹³⁴ ACO I 5 S. 307–310. – In derselben Fassung werden beide Reden übrigens auch von Liberatus zitiert (ACO I 5 S. 308, 29–34 = ACO II 5 S. 107, 15–21; I 5 S. 310, 7–9 = II 5 S. 107, 24–27; I 5 S. 310, 21–24 = II 5 S. 107, 28–31). Einer abweichenden Version (hier selbständige Übertragung?) folgt dagegen *Facundus*, *Pro defensione* I 5, 38–39. 40. 42 VII 7, 7 (CC 90A S. 36, 287–297. 299–304 S. 37, 317–318 S. 219, 47–50).

¹³⁵ Vgl. oben Anm. 80.

¹³⁶ Ausgabe: ACO I 2, nach Verona, Bibl. Capitolare, Cod. LVII (55) des 10. Jh.; vgl. auch *Maassen*, *Geschichte der Quellen* 727 ff.

¹³⁷ ACO IV 1 S. 147–166 entspricht ACO I 2 S. 36–51. Vgl. auch *Schwartz*, ACO I 2 S. VIII.

legte, zuerst von Liberatus benutzte *Collectio Turonensis*¹³⁸ durch ein Halbunzial-Fragment des 6./7. Jahrhunderts, das E. Schwartz entgangen ist, nirgends früher als in der Bibliothek von Bobbio bezeugt.¹³⁹ Von deren Überarbeitung zur *Collectio Casinensis*, die der Chalkedon-Übersetzer Rusticus um 565 in Konstantinopel vor allem durch Hinzufügung umfangreichen, auf die Tragoedia des Irenaeus zurückgehenden Materials mit dem Ziel unternahm, Theodoret von jedem Verdacht des „Nestorianismus“ zu reinigen,¹⁴⁰ kennen wir das Überlieferungsschicksal überhaupt erst seit dem 12. Jahrhundert, als in Montecassino die einzige vollständig erhaltene Handschrift dieser Sammlung entstand.¹⁴¹

Ohne diesen und ähnlichen kritischen Einzelfragen weiter nachgehen zu müssen,¹⁴² kann man zusammenfassend gewiß feststellen, daß sich der Anteil der oberitalischen Schismatiker an der Überlieferung von Konzilsakten und theologischer Literatur aus dem 5. und 6. Jahrhundert als überraschend groß erwiesen hat. Stattlich ist die Liste der Texte, deren Kenntnis wir

¹³⁸ Ausgabe: ACO I 3, u. a. nach Paris, Bibl. Nat., Cod. lat. 1572 des 8. Jh. (Lowe, CLA 5 Nr. 530); vgl. auch Maassen, Geschichte der Quellen 721 ff.

¹³⁹ Turin, Bibl. Naz., Cod. F. IV. 1 Fasc. 4 (Lowe, CLA 4 Nr. 451), 6 Blätter in oberitalischen Halbunziale des 6./7. Jh.; vgl. G. Ottino, I codici bobbiesi nella Biblioteca Nazionale di Torino (1890) 23 Nr. 26/IV, C. Cipolla, Codici bobbiesi della Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino (1907) Tafel XXXII (Textband S. 94 f.). Nach diesen Beschreibungen ist auf den Blättern das Textstück ACO I 3 S. 33, 8 nativitate – S. 37, 8 ista und (unmittelbar anschließend, nur in der Edition getrennt) ACO I 2 S. 7, 3 – S. 9, 10 tradito überliefert; eine Kollation des auf der Tafel abgebildeten Blattes 4^r (= ACO I 3 S. 36, 25 eundemque – S. 37, 5 Cyrillo) ergibt in den Varianten eindeutige Zugehörigkeit zur Coll. Turonensis. – Einen ersten Hinweis auf diese kostbare Überlieferung bot A. Siegmund, Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum 12. Jh. (1949) 150¹ nach einer Mitteilung von B. Bischoff.

¹⁴⁰ Ausgabe: ACO I 3–4; über das Verhältnis zur Coll. Turonensis vgl. bes. Schwartz, ACO I 3 S. XII ff.

¹⁴¹ Montecassino, Bibl. della Badia, Cod. 2 aus dem 12. Jh., ebenda geschrieben; vgl. Schwartz, ACO I 4 S. XVII ff. Eng verwandt ist der fragmentarisch erhaltene Cod. Vaticanus lat. 1319.

¹⁴² Zu Ephesos sei noch erwähnt die im Lorscher Cod. Palatinus lat. 234 der Vaticana aus dem 9. Jh. überlieferte *Collectio Palatina* (ACO I 5 S. 1–215), die in einem Teil ihrer Handschriften – dem verlorenen Codex Bellovacensis – mit den lateinischen Akten des V. Konzils in deren Zweitfassung verbunden ist (Schwartz, ACO I 5, 1 S. V, Schieffer, V. Ökumenisches Konzil 7²⁵). Zu wahrscheinlichen Querverbindungen zwischen der Coll. Sicardiana (ACO I 5 S. 245–318) mit dem Cod. Veronensis LIX vgl. bereits oben S. 184 f. – Nicht zu klären war die Überlieferung des Briefes, den der afrikanische Bischof Pontianus an Justinian richtete (vgl. oben Anm. 52). Er findet sich bei J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio 9 (1763) 45–46 mit Rückverweis (ebd. 171) auf die Ausgabe von J. Hardouin (1714) und läßt sich in der Reihe der Konziliensammlungen noch weiter zurückverfolgen bis zu (P. Crabbe), Concilia omnia tam generalia quam particularia . . . 1 (1538) f. 577^v E/F, wo der Text aus ungenannter Vorlage abgedruckt ist. In der (nicht paginierten) Einleitung wird der Pontianus-Brief als in früheren Ausgaben nicht publiziert bezeichnet (10. Seite hinter dem Titelblatt); die beigegebene summarische Übersicht (10./11. Seite) zeigt, daß C. vor allem Handschriften aus Köln und Umgegend sowie aus Flandern herangezogen hat.

allein ihnen verdanken,¹⁴³ und kaum geringer die Zahl derjenigen, für die uns ihre Handschriften immerhin die älteste und nicht selten beste Überlieferung bieten.¹⁴⁴ Die geistige Leistung, die sich dahinter verbirgt, ist umso bedeutsamer, als sie vom mittleren 6. bis zum ausgehenden 7. Jahrhundert in einer Epoche erbracht wurde, die innerhalb der europäischen Geistesgeschichte mit Recht als Tiefpunkt von Wissenschaft und Bildung in schriftlich geprägter Form gilt und die gerade für die Textüberlieferung wohl verlustreicher gewesen ist als jede andere. Das dokumentarische und polemische Interesse, das die italischen Verteidiger der Drei Kapitel aus gegebenem Anlaß zur Sammlung und Verbreitung vielfältigen theologischen und kirchenrechtlichen Materials führte, macht sie im geistigen Erscheinungsbild ihrer Zeit zu einer beachtenswerten Ausnahme, und zwar gerade auch im Vergleich zu ihren unmittelbaren Gegnern, den vom Papsttum geführten Anhängern des V. Konzils, die zur Textüberlieferung augenscheinlich weit weniger beigetragen haben.¹⁴⁵ Es erklärt zugleich den merkwürdigen Umstand,

¹⁴³ Dazu gehören die Werke des Facundus v. Hermiane (vgl. oben S. 176 f.), das Fragmentum Laurentianum des Liber Pontificalis (oben Anm. 87), der lateinische Text des Theodoret-Briefes 83 an Dioskoros (oben Anm. 80), die Papstbriefe JK 611 (Felix' III.), 624 und 628 (Gelasius' I.) aus der Coll. Veronensis zum akakianischen Schisma (oben Anm. 83; diese Texte fehlen in den anderen Sammlungen), der anonyme (pseudo-athanasianische) Kommentar zum Symbolum Apostolicum (oben Anm. 111 Nr. 2), die elf pseudo-augustinischen Homilien des Cod. Veron. LIX (unten Anm. 159–163, 173) und mit einiger Wahrscheinlichkeit (vgl. oben S. 184 f.) auch die Kampfschriften von Rusticus (oben Anm. 56), Ferrandus (oben Anm. 51) und Pelagius (oben Anm. 55). Hinzuzurechnen sind Traditionsformen, die uns sonst unbekannt wären: die Sonderüberlieferung der 9.–11. Sitzung von Chalkedon (oben Anm. 77), die Coll. Veronensis zum akakianischen Schisma (oben Anm. 83), die erweiterten Fassungen des Florilegium Leonis (unten S. 192 f.) und des Liber de viris illustribus von Hieronymus/Gennadius (oben Anm. 86), das pseudo-athanasianische Glaubensbekenntnis aus De trinitate (oben Anm. 111 Nr. 3) und wahrscheinlich auch die Coll. Grimanica der Briefe Leos d. Gr. (oben Anm. 91) sowie die Coll. Veronensis (oben Anm. 136) und die Coll. Sicardiana (oben Anm. 108, 132–134) der Akten von Ephesos.

¹⁴⁴ Wegen des hohen Alters der Codices gilt dies praktisch von allen hier erwähnten, aber in der vorigen Anm. nicht aufgezählten Texten, bes. z. B. von der Versio antiqua correcta der lateinischen Akten von Chalkedon (vgl. oben Anm. 69) oder auch den Leo-Briefen JK 422. 441. 456 (Volltext). 504. 511. 515. 516. 533. 534. 537. 538, die unter den alten Sammlungen allein die Coll. Grimanica überliefert (vgl. jeweils ACO II 4).

¹⁴⁵ Aus ihren Kreisen ist immerhin auch eine polemische Sammlung bekannt, und zwar im Pariser Cod. lat. 1682 des 9. Jh. Diese Handschrift enthält 1. zwei Schreiben Konstantins d. Gr., die Justinian am 28. 5. 547 an Vigilius übersandt hatte, 2. die drei Briefe Papst Pelagius II. an die istrischen Schismatiker (JK 1054–1056; vgl. oben Anm. 22), 3. einen Brief der istrischen Bischöfe an Kaiser Maurikios und die davon veranlaßte Weisung des Kaisers an Papst Gregor d. Gr. (oben Anm. 23), 4. ein Glaubensbekenntnis Gregors als Exzerpt eines seiner Briefe (mit Betonung der Autorität der vier ersten Konzilien vor dem fünften, vgl. Schieffer, V. Ökumenisches Konzil 1 f.), 5. das Constitutum II des Papstes Vigilius zur Bestätigung des V. Konzils vom 23. 2. 554 (JK 937) in einer ohne Nennung dieses Ausstellers gebliebenen Fassung (Abdruck der Sammlung: ACO IV 2 S. 101–168). Wie schon Schwartz, ACO IV 2 S. XXII ff. und ihm folgend Zettl, Bestätigung 18 f. fest-

daß in diesem Falle die historisch unterlegene Partei ihren Standpunkt besser hat der Nachwelt vermitteln können als ihre erfolgreichen Widersacher, wozu gewiß auch beigetragen hat, daß sich die Auseinandersetzung gerade lange genug hinzog, um eben den Anschluß an die erste Phase einer wieder intensiveren Schriftlichkeit im 8. Jahrhundert zu finden. Für diese „Brücke“ zur mittelalterlichen Überlieferung und damit letztlich für unsere Kenntnis von manchen Bereichen der spätantiken Kirchen- und Theologiegeschichte sind die Intensität und die Beharrlichkeit des norditalischen Widerstandes gegen das V. Konzil keineswegs so folgenlos gewesen, wie es nach dem wenig glanzvollen Verlauf seiner äußeren Geschichte den Anschein hat.

Freilich, eine eigentlich schöpferische Leistung war dies nicht. Es sind die Werke anderer, welche die Schismatiker von Aquileja in ihren erhaltenen und erschließbaren Handschriften überliefern, und diese ihre Rolle als Vermittler zu würdigen, was heißt das anderes, als den Eindruck zu bestätigen, daß sie aus Eigenem nichts zur Darstellung und Begründung ihrer theologischen Haltung hervorzubringen imstande gewesen seien? Polemische Fälschungen wie die *Damnatio Vigili* oder die Interpolation des Leo-Briefes an Theodoret, die ihnen möglicherweise zuzuweisen sind,¹⁴⁶ können schwerlich als Ersatz für eine selbständige inhaltliche Aussage gelten. Tatsächlich vermögen wir nicht einen theologischen Autor unter ihnen dingfest zu machen,¹⁴⁷ kennen wir nur wenige ihrer Bischöfe (aus den Nachrichten über Synoden) als bloße Namen,¹⁴⁸ und auch die Frage, wer eigentlich auf ihrer Seite beim Einlenken am Ende des 7. Jahrhunderts den Ausschlag gegeben hat, ist nicht zu beantworten.¹⁴⁹ Zum Verständnis dieser eigentümlichen schweigenden Anonymität, welche die italischen Gegner des V. Konzils auch von vielen anderen heterodoxen Bewegungen der Kirchengeschichte unterscheidet, mögen einige Beobachtungen beitragen, die sich aus der Analyse der Augustinus-Überlieferung im Cod. Veronensis LIX ergeben haben.¹⁵⁰

In dieser schon mehrfach erwähnten großen Sammelhandschrift ist das Chalcedonense u. a. durch das Florilegium Leonis vertreten, und zwar in dessen erweiterter Form, die ursprünglich dem Brief des Papstes an Kaiser

gestellt haben, dürfte die Sammlung zur Zeit Gregors d. Gr. von einem Befürworter des V. Konzils in Italien zusammengestellt worden sein.

¹⁴⁶ Vgl. oben S. 182 f.

¹⁴⁷ Der oben S. 173 erwähnte Secundus von Trient ist nur als Historiker, nicht als Theologe faßbar.

¹⁴⁸ Eine gewisse Ausnahme stellt lediglich der Patriarch Elias von Aquileja dar, von dessen verlorenen Briefen an Pelagius II. wir uns mit Hilfe der erhaltenen päpstlichen Antworten ein ungefähres Bild machen können; vgl. auch unten S. 196.

¹⁴⁹ Den Bischofskatalogen zufolge war zur Zeit der Synode von Pavia (698/99) ein gewisser Petrus Patriarch von Aquileja (vgl. zuletzt *Marchal*, in: *Helvetica Sacra* 1/1, 113), doch ist weder von ihm noch von einem seiner Suffragane oder Kleriker in den Quellen über die Beendigung des Schismas (vgl. oben Anm. 31) die Rede.

¹⁵⁰ Vgl. zum Folgenden bes. C. Lambot, *Le florilège augustinien de Vérone*, in: *Atti del Congresso internazionale di diritto romano e di storia del diritto*, Verona 1948 1 (1953) 199–213 (Nachdruck in: *Mémorial Dom C. Lambot* = *RevBénéd* 79 [1969] 70–81).

Leo I. vom 17. August 458 beigegeben war.¹⁵¹ Seine Zitate¹⁵² sind freilich in der Veroneser Handschrift so angeordnet, daß die vier Augustinus-Exzerpte Leos erst am Schluß des Florilegs erscheinen.¹⁵³ Dies beruht sicher auf kompositorischer Absicht, denn der Codex läßt in gleitendem Übergang neun weitere, sonst nicht im Zusammenhang überlieferte Auszüge aus augustianischen Werken folgen, deren Grundtenor ebenso wie im eigentlichen Leo-Florileg die betonte Lehre von den zwei Naturen als das Kernstück der in Chalkedon sanktionierten Christologie ist.¹⁵⁴ Die Auswahl ist geschickt getroffen und setzt eine gute Kenntnis der Schriften des afrikanischen Kirchenvaters voraus;¹⁵⁵ da sich drei der beigegebenen Stellen mit Zitaten überschneiden, die auch schon bei Facundus begegnen,¹⁵⁶ wird die Zusammenstellung

¹⁵¹ Leo, Brief 165 (JK 542), ed. Schwartz, ACO II 4 S. 113–119, dort als Anhang S. 119–131. – Das Florileg diene zunächst der Erläuterung des Tomus Leonis von 449 (JK 423; ACO II 2, 1 S. 24–33) und war bei dessen erneuter Übersendung nach Konstantinopel im Juli 450 – griechisch – hinzugefügt worden (vgl. die Bemerkung der *Ballerini*, in: *Migne* PL 54, 755/56). In Chalkedon wurde es nicht verlesen (vgl. ACO II 1, 2 S. 81 [277], 21–22).

¹⁵² Das von Schwartz, ACO II 4 S. 125 nicht nachgewiesene Basileios-Zitat ist falsch inskribiert und stammt in Wirklichkeit aus Rufins Übertragung von *Περί ἀρχῶν* des Origenes (*P. Koetschau*, GCS 22 S. 141, 5–15); insoweit ist auch ACO IV 3, 1 (Index) S. 142 zu korrigieren. Vgl. den Nachweis von *M. Richard*, *Testimonium sancti Basilii*, in: RHE 33 (1937) 794–796, ferner *M. Geerard*, *Clavis Patrum Graecorum* 2 (1974) 174 Nr. 2960.

¹⁵³ Augustinus, Brief 187, 10 (CSEL 57, 89); Brief 137, 9 (CSEL 44, 108); Tract. in Joh. 78, 2 (CC 36, 524) und ebd. 78, 3 (CC 36, 524 f., in ACO II 4 S. 128 mit der Coll. Grimanica auf zwei Zitate aufgeteilt). – Zur Anordnung vgl. Schwartz, ACO II 4 S. 119 (im Apparat).

¹⁵⁴ Vgl. Lambot, Florilège 203 (Nachdruck 72). – Es handelt sich um 1. das Fragment einer sonst unbekannten (echten) Predigt über Joh. 13, 34 (*G. Morin*, *Miscellanea Agostiniana* 1 [1930] 386 = *Migne*, PL Suppl. 2, 527 f.); 2. Enarrationes in psalm. 130 c. 9–11 (CC 40, 1906 f.); 3. Enchiridion de fide, spe et caritate c. 10–11 (CC 46, 68 ff.); 4. Sermo 294, 9 (*Migne* PL 38, 1340 f.); 5. De praedestinatione sanctorum c. 31 (*Migne* PL 44, 982 f.); 6. De dono perseverantiae c. 67 (*Migne* PL 45, 1033 f.); 7. De civitate dei 21, 15 (CC 48, 781); 8./9. zwei Auszüge aus Sermo 341 (*Migne* PL 39, 1493 ff.) in dessen ursprünglicher, von der Bearbeitung durch Caesarius v. Arles noch freier Textgestalt (sonst nicht überliefert; vgl. dazu bes. Lambot, Florilège 205 ff. [Nachdruck 73 ff.]).

¹⁵⁵ Es erscheint bezeichnend, daß auch eine moderne systematische Untersuchung wie *T. J. van Bavel*, *Recherches sur la christologie de Saint Augustin* (Paradosis 10; 1954) bei ihrer einleitenden Aufzählung der grundlegenden Testimonien (aaO. 13–26) nicht weniger als sechs dieser Stellen nennt.

¹⁵⁶ Facundus, Pro defensione I 3, 16 (CC 90A S. 14, 106–110) zitiert De dono perseverantiae c. 67 (oben Anm. 154 Nr. 6), in I 4, 25–27 (CC 90A S. 23, 172–24, 186) De praedestinatione sanctorum c. 31 (oben Nr. 5) und in I 6, 16 (CC 90A S. 40, 115–120) Enchiridion c. 11 (oben Nr. 3); da seine Zitate kürzer sind, besteht höchstens eine mit dem Veronensis LIX gemeinsame Vorlage. – Eher zufällig dürfte sein, daß De dono perseverantiae c. 67 auch als Nr. 21 in dem vielleicht Dionysius Exiguus gehörenden Florileg Exempla sanctorum patrum begegnet (ACO IV 2 S. 77, 27–31; CC 85 S. 91, 129–135) und daß De praedestinatione sanctorum c. 31 auch von Papst Johannes II. in seinem Lehrschreiben JK 885 vom J. 534 herangezogen wurde (ACO IV 2 S. 209, 17–22).

nicht erst in dieser Handschrift erfolgt,¹⁵⁷ sondern eher der Überrest eines Florilegs spätestens aus dem Dreikapitelstreit justinianischer Zeit sein.¹⁵⁸ Die sinngemäße Erweiterung des Leo-Florilegs um neun echte Augustinus-Zitate ist im Veronensis LIX indes nur der Auftakt zu einer Serie von zehn Homilien über recht verschiedene Themen: drei zur Erklärung des Apostolischen Symbols,¹⁵⁹ eine zu Weihnachten,¹⁶⁰ drei über die Taufe,¹⁶¹ zwei über die Buße¹⁶² und eine über die Auferstehung der Toten.¹⁶³ Formale und inhaltliche Entsprechungen legen das Urteil nahe, daß dahinter nur ein einziger Verfasser steht, aber die Urhebererschaft Augustins, welche die Veroneser Handschrift behauptet, ist eindeutig abzulehnen.¹⁶⁴ Es scheint vielmehr, als ob die Anlage der unmittelbar vorausgehenden Blätter, nämlich die fast unmerkliche Überleitung des Leo-Florilegs in eine Augustinus-Anthologie geradezu mit der Absicht erfolgt sei, die falsche Zuschreibung der Predigtreihe zu legitimieren.¹⁶⁵ Der inhaltliche Bezug zum Vorhergehenden ist nämlich weniger intensiv, als man vermuten könnte. Eigentlich nur die zweite, christologische Predigt zum Symbol und die Weihnachtshomilie tragen einen betonten Chalcedonismus zur Schau,¹⁶⁶ wie er von einer fiktiven Erwei-

¹⁵⁷ So offenbar *Lambot*, Florilège 205 (Nachdruck 73), aber in Unkenntnis der Parallelzitate bei *Facundus*.

¹⁵⁸ Im Hinblick auf die oben Anm. 156 genannten Parallelzitate wäre auch an den theopaschitischen Streit der 520er und 530er Jahre zu denken.

¹⁵⁹ Ps.-Augustinus, Sermones 237–239 (*Migne* PL 39, 2183–2188). Zu Versuchen, die drei Homilien dem Bischof Syagrius zuzuweisen, der in der ersten Hälfte des 5. Jh. in Spanien gegen den Priscillianismus wirkte, vgl. ablehnend *Dekkers*, *Clavis*² Nr. 560.

¹⁶⁰ Ps.-Augustinus, Sermo 118 (*Migne* PL 39, 1981 f.). Die vorsichtige Zuschreibung an Vigilius von Thapsus (vgl. auch *Dekkers*, *Clavis*² Nr. 809, ferner oben Anm. 111) ist unbegründet.

¹⁶¹ Sermo de eo quod neophytis ex oleo sancto aures et nares a sacerdotibus illiniuntur, Sermo de mysterio baptismatis, Sermo de unctione capitis et de pedibus lavandis, alle in der Appendix der Mauriner-Ausgabe (*Migne* PL 40, 1207–1214) sowie als Tractatus de baptismo des Maximus v. Turin (*Migne* PL 57, 771–782). Die Unhaltbarkeit der Zuweisung an den um 400 lebenden Maximus hat bereits *B. Capelle*, Les Tractatus de baptismo attribués à Saint Maxime de Turin, in: *RevBénédict* 45 (1933) 108–118 durch den Nachweis dargetan, daß darin der Brief des römischen Diakons Johannes (Anfang 6. Jh., vielleicht identisch mit dem späteren Papst Johannes I., 523–526) an Senarius über die Taufe (ed. *A. Wilmart*, *Analecta Regensia* [Studi e Testi 59; 1933] 170–179) benutzt ist. Vgl. auch *Lambot*, Florilège 211 (Nachdruck 79), *Dekkers*, *Clavis*² Nr. 222.

¹⁶² Ps.-Augustinus, Sermones Mai 171–172 (*A. Mai*, *Nova Patrum Bibliotheca* 1 [1852] 385–389 = *Migne*, PL Suppl. 2, 1266–1272).

¹⁶³ Ps.-Augustinus, Sermo Mai 173 (*Mai*, *Nova Patr. Bibl.* 1, 389–391 = *Migne*, PL Suppl. 2, 1272–1274).

¹⁶⁴ Vgl. bes. *Lambot*, Florilège 208 (Nachdruck 77). Die Zuschreibung an Augustinus hat, soweit ich sehe, nirgends Anklang gefunden; die These von der Einheit des Verfassers geht im Hinblick auf die ersten sieben (ihm allein bekannten) Homilien bereits auf *J. Sirmond* († 1651) zurück (vgl. *Migne* PL 40, 1205/06 und 57, 763/64).

¹⁶⁵ Zögernd *Lambot*, Florilège 207 f. (Nachdruck 76).

¹⁶⁶ Belegbare wörtliche Anklänge an bekannte Texte scheinen nicht vorzuliegen. Dennoch wirkt die Darlegung im ganzen sehr konventionell: Alle im Mittelteil von

terung des Florilegium Leonis zu erwarten ist. Die Augustinus-Forschung ist denn auch zur räumlichen und zeitlichen Einordnung der Texte ganz anderen Kriterien gefolgt und hat aus den in den Taufpredigten vorausgesetzten rituellen Einzelheiten eine Entstehung der Homilien in Oberitalien nach der Mitte des 6. Jahrhunderts ermittelt.¹⁶⁷ Die untere Grenze liefert das Alter der Veroneser Handschrift selber, in der die Predigten zwar wohl nicht entstanden sind,¹⁶⁸ die aber nach Zeit und Raum ihrem unbekannten Verfasser sehr nahe stehen muß, zumal auch die einzige sonstige Überlieferung im Berliner Phillippicus 1671 aus Fleury mittelbar aus ihr hervorgegangen sein dürfte.¹⁶⁹ Trifft dies zu, so darf man wohl davon ausgehen, daß in den zehn pseudo-augustinischen Homilien des Cod. Veronensis LIX erstmals eine Quelle gefunden ist, in der die Schismatiker Oberitaliens – durch einen ihrer Bischöfe¹⁷⁰ – das Wort nehmen und einen Einblick gewähren in ihren kirchlichen Alltag.

Das Bild, das die Lektüre vermittelt, ist nun freilich alles andere als sensationell. Der Prediger entwirft an Hand des apostolischen Glaubensbekenntnisses einen kurzen Abriß der Dogmatik, er erläutert (und rechtfertigt) aus Schrift und Tradition die hergebrachten Taufriten, er ruft zur Buße auf, und er bekräftigt den Glauben an die Auferstehung im Fleische. Nichts findet sich, das nicht auch sonst in der spätantiken Theologie reichlich zu belegen wäre, und selbst dort, wo die Christologie der chaledonensischen Tradition zur Sprache kommt, geschieht dies ohne erkennbare Polemik; die *catholicae regulae instituta*,¹⁷¹ die so oder ähnlich apostrophiert werden, sind dem Prediger offenbar kein umkämpftes Gut, sondern eine Selbstverständlichkeit.

Sermo 238 (Migne PL 39, 2185 f.) zum Erweis der Doppelnatur Christi herangezogenen Bibelstellen begegnen z.B. auch bereits im Tomus Leonis (ACO II 2, 1 S. 24–33; in Einzelüberlieferung übrigens auch im Cod. Veron. LIX, f. 152^v–162^v).

¹⁶⁷ Capelle, Les Tractatus 115 ff., Lambot, Florilège 211 f. (Nachdruck 79 f.), die beide auf Mailänder („ambrosianische“) Elemente in der beschriebenen Taufliturgie verweisen.

¹⁶⁸ Lambot, Florilège 209 (Nachdruck 77 f.) hat dafür geltend gemacht, daß die drei am Beginn stehenden Predigten über das Symbol Rückverweise auf insgesamt drei weitere, früher gehaltene – verlorene – Homilien enthalten und daß insbesondere die dritte Predigt im Veronensis LIX als „omelia sexta“ inskribiert ist. Aber das könnte auch eine (dem Exzerptcharakter der ganzen Handschrift entsprechende) Fiktion des Redaktors sein.

¹⁶⁹ Vgl. die Beschreibung der Berliner Hs. durch Rose, Die lateinischen Meermann-Hss. 142–149. Es finden sich dort nacheinander (f. 91^r–105^v) die drei Homilien über das Symbol (vgl. oben Anm. 159), die drei Taufpredigten (oben Anm. 161), die vier augustinischen Bestandteile des Florilegium Leonis, die der Cod. Veron. LIX eigenmächtig an den Schluß der Zitatreihe des Papstes gerückt hatte, in nun verselbstständiger Überlieferung (oben Anm. 153), die neun echten Augustinus-Exzerpte, mit denen der Veronensis LIX das Leo-Florileg ‚verlängert‘ hatte (oben Anm. 154) sowie die pseudo-augustinische Weihnachtspredigt (oben Anm. 160). Zum Überlieferungszusammenhang mit dem Veronensis LIX vgl. Lambot, Florilège 212 f. (Nachdruck 80 f.), ferner oben Anm. 114 sowie unten Anm. 173.

¹⁷⁰ Diese kirchliche Stellung ist mehr oder minder deutlich in allen Predigten vorausgesetzt.

¹⁷¹ Migne PL 40, 1209.

Der Stil von Sprache und Argumentation wirkt eher stereotyp und hat nicht unwesentlich zu dem einstimmigen Urteil beigetragen, daß die Zuweisung an Augustinus, Maximus oder einen anderen bekannten lateinischen Prediger der Spätantike nicht zutreffen könne; er ist andererseits im Niveau doch noch beachtlich genug, um die Einschätzung zu rechtfertigen, daß die zehn Homilien „méritent de faire partie du patrimoine doctrinal et littéraire de l'Eglise latine“.¹⁷² Bemerkenswert ist dabei sicherlich die pseudonyme Form ihrer Überlieferung (als augustinische Sermones), das bewußte Zurücktreten ihres Verfassers hinter unumstrittenen Autoritäten, wie es allerdings durchaus auch dem wenig originellen Inhalt entspricht. Für diese Geisteshaltung liefert der Veronensis LIX übrigens an anderer Stelle noch ein bezeichnendes Beispiel: Eine weitere pseudo-augustinische Homilie, die sich zu Beginn der chalkedonensischen Materialien in dem Codex findet,¹⁷³ handelt von der Menschwerdung Christi und hat sich bei näherer Analyse als Satz für Satz zusammengeleimt aus Zitaten anerkannter Väter erwiesen!¹⁷⁴ Das Streben nach nahtloser Übereinstimmung mit der Tradition, das Denken in Autoritäten und Zitatreihen könnte sich nicht eindringlicher manifestieren. Zu einem schöpferischen Bemühen um eigene Aussagen, gar zur Ausprägung einer speziellen „Theologie“, an die sich dann die Namen einzelner ihrer führenden Vertreter hätten knüpfen können, fehlten den italischen Gegnern des V. Konzils demnach wohl nicht einmal so sehr die intellektuellen und literarischen Fähigkeiten als vielmehr die bewußtseinsmäßigen Voraussetzungen.

Für die Einschätzung des norditalischen Dreikapitel-Schismas insgesamt erbringt die handschriftliche Überlieferung also verschiedene Aufschlüsse, die geeignet sind, das aus den übrigen Quellen bekannte Bild zu korrigieren oder doch zu modifizieren. Vor allem wird man sich vom allgemeinen gei-

¹⁷² So Lambot, Florilège 208 (Nachdruck 77).

¹⁷³ Ps.-Augustinus, Sermo Mai 174 (*Mai*, Nova Patr. Bibl. 1, 391–393 = *Migne*, PL Suppl. 3, 1259–1261). Vgl. *Dekkers*, *Clavis*² Nr. 810 (unter den *Dubia* des *Vigilius v. Thapsus*). – Der Sermo taucht ebenfalls wieder im Berliner *Philippicus* 1671 aus *Fleury* (f. 62^v–63^v) auf; vgl. auch oben Anm. 114, 169.

¹⁷⁴ Einzelnachweis von *A. Chavassee*, Un curieux centon christologique du VI^e siècle, in: *RevDroitCan* 16/2 (1966) 87–97. – Benutzt sind vor allem die *Sermones* *Leos d. Gr.*, ferner das vielleicht auf *Eusebius v. Vercelli* zurückgehende Werk *De trinitate* in seiner erweiterten, pseudo-athanasianischen Gestalt (vgl. auch oben Anm. 111), echte Schriften Augustins sowie von *Vincentius v. Lérins* († vor 450), *Gennadius v. Marseille* († um 500) und *Filastrus v. Brescia* († vor 397), die Zitate von *Ambrosius* und *Kyrril* aus dem *Florilegium Leonis*, das *Symbolum Apostolicum* sowie ein spanisches Symbol (vom *Toletanum I*, ed. *J. A. de Aldama*, *El Símbolo Toledano I* [*Analecta Gregoriana* 7; 1934] 29–37; auch bekannt als *Ps.-Augustinus*, Sermo 233 [*Migne* PL 39, 2175 f.] und vom Kompilator vielleicht eher so aufgefaßt), das vor allem in *Coll. Quesnelliana* überliefert ist (*Migne* PL 56, 585 f.), bemerkenswerterweise aber auch im *Philippicus* 1671, und zwar im unmittelbaren Anschluß an diesen Sermo (f. 63^v–64^v), mit Zuschreibung an Augustinus auftaucht. *Chavassee* hat im Hinblick auf die jüngste benutzte Quelle, *Gennadius*, für eine Entstehung des Cento nach 500, näherhin im 2. Viertel des 6. Jh., plädiert, doch verdient wegen der hier genannten mittelbaren Quellen, die sich mehrfach mit dem Zitatmaterial der Veroneser Codices überschneiden, auch noch die 2. Hälfte des 6. Jh. Beachtung.

stigen Horizont der Schismatiker keine allzu kümmerlichen Vorstellungen machen dürfen, nachdem sich herausgestellt hat, in welchem Ausmaß ihnen das Verdienst an der Sammlung und Verbreitung, also der Erhaltung von theologischer und kirchenrechtlicher Überlieferung zukommt. Diese Wirkung scheint nicht wenig auch durch die lange Dauer der Kirchenspaltung bedingt zu sein und ist in ihrer Bedeutung nur vor dem Hintergrund des eisernen Zeitalters zu ermessen, in dem sie erzielt wurde. Von der inhaltlichen Seite her nimmt sich das Ergebnis allerdings recht einseitig aus, insofern nämlich die Gegner des V. Konzils in ihren Codices nur fremdes und älteres Gut, meist in polemischer Zuspitzung, vermitteln und eigene Leistungen, wenn überhaupt, durch falsche Zuschreibung auch wieder als (Pseudo-)Überlieferung darbieten. Der ausgeprägt traditionalistische Grundzug, der mit diesen seinen Vor- und Nachteilen allenthalben sichtbar wird, kann letztlich kaum überraschen bei einer kirchlichen Sondergruppe, die Entstehung und Selbstbewußtsein aus einer nur historisch begreifbaren Streitfrage herleitete. Ob und inwieweit die 553 in Konstantinopel mit (wenn auch nachträglicher) Billigung des Papstes ausgesprochene Verurteilung der Drei Kapitel im Widerspruch zur Lehrtradition der früheren Reichssynoden stand, war eben nicht anders als im Rückgriff auf die ältere Überlieferung zu klären. Es ist diese Argumentationsebene, die nicht nur den erörterten handschriftlichen Befund kennzeichnet, sondern auch die einzige bekannte Äußerung der Schismatiker zur Sache prägt, nämlich die verlorenen Briefe des Elias von Aquileja an Pelagius II., die uns wenigstens indirekt aus dem Tenor der päpstlichen Antworten erschießbar sind.¹⁷⁵ Nachdem Pelagius in seinem ersten Schreiben in mehr systematischer Darlegung die kirchliche Einheit beschworen und die besondere Lehrverantwortung des römischen Stuhles unterstrichen hatte, erhielt er aus Aquileja eine offenbar kompromißlose Antwort, gegen die er im zweiten Brief den Vorwurf erhob, daß sie *patrum quaedam testimonia non incongrua solum, sed nec ad causam pertinentia*¹⁷⁶ ins Feld führe. Seine eigene, *ex codicibus et ex antiquis polypticsis scrinii sanctae sedis*¹⁷⁷ geschöpfte, detaillierte Widerlegung führte nach einer erneuten Entgegnung der Schismatiker dazu, daß er die Auseinandersetzung in einem dritten Schreiben vollends auf die rechte Zitierweise und Bedeutung bestimmter Stellen aus Leo dem Großen, den chaledonensischen Akten und ähnlichen Quellen konzentrieren zu müssen glaubte.¹⁷⁸ Die Verengung des Blickfeldes, die hier schon spürbar wird, tritt dann in der nächsten Generation erst in vollem Maße zutage in einem ebenso eigenartigen wie berühmten Schriftstück, jenem Brief nämlich, mit dem der Ire Columban kurz vor seinem Tode (615) gegenüber Papst Bonifatius IV. die Partei der Gegner des V. Konzils ergriff.¹⁷⁹ Veranlaßt von dem arianischen Langobar-

¹⁷⁵ Vgl. oben Anm. 22.

¹⁷⁶ MG. Epp. 2, 446 und ACO IV 2 S. 108.

¹⁷⁷ MG. Epp. 2, 446 und ACO IV 2 S. 109.

¹⁷⁸ Vgl. auch Caspar, Papsttum 2, 371 f.

¹⁷⁹ Columbanus, Brief 5 (MG. Epp. 3, 170 ff. und G. S. M. Walker, Sancti Columbani Opera [1957] 36 ff.); vgl. allg. Caspar, Papsttum 2, 521 f.

denkönig Agilulf sowie dem Bischof Agrippinus von Como, den eine noch erhaltene Inschrift rühmt, sich nie dem *concilium quintum* gebeugt zu haben,¹⁸⁰ richtete der greise irische Mönchsvater an den Papst den bei aller betonten Devotion harten Vorwurf, durch Untätigkeit an der italischen Kirchenspaltung zumindest mitschuldig zu sein,¹⁸¹ und verlangte von Bonifatius IV. Aufklärung über dessen Haltung zum V. Konzil. Columban selber freilich, der freimütig zugibt, bloß durch Hörensagen unterrichtet zu sein, verrät dabei in der Sache eine auf Halbwahrheiten und polemische Erfindungen beschränkte Kenntnis, wenn er z. B. behauptet, daß auf dem V. Konzil festgestellt worden sei, wer die zwei Naturen (in Christus) anbete, habe sein Gebet geteilt,¹⁸² oder gar daß dort Papst Vigilius die Häretiker Eutyches, Nestorios und Dioskoros angenommen habe.¹⁸³ Selbst wenn man abrechnet, was der Ire an den Einflüsterungen seiner parteiischen Gewährsleute zusätzlich mißverstanden haben mag, so bleibt doch ein erklecklicher Rest an Ungereimtheiten, der ein wenig von der Eigendynamik spüren läßt, mit der sich die Polemik gegen das verhaßte justinianische Konzil bei den Verteidigern der Drei Kapitel mit der Dauer des Schismas zum puren Selbstzweck entwickelt zu haben scheint.

Fraglich ist allerdings, in welchem Maße diese Frontstellung ihren kirchlichen Alltag bestimmte; der durchaus konventionelle Befund der pseudo-augustinischen Homilien im Cod. Veronensis LIX spricht eher gegen die Vorstellung, sie hätten sich in auffälliger Weise vom orthodox-römischen Kirchentum unterschieden. Immerhin können wir zumindest eine Einzelheit bezeichnen, in der sich das besondere Anliegen der italischen Gegner des V. Konzils auch spirituell ausspricht: Als sich nämlich die vor den Langobarden ausgewichenen Patriarchen von Aquileja im ausgehenden 6. Jahrhundert auf der Insel Grado eine neue Bischofskirche errichteten, wählten sie dafür das Patrozinium der hl. Euphemia,¹⁸⁴ der altchristlichen Martyrin der Stadt Chalkedon. In deren Basilika war das Konzil des Jahres 451 versammelt gewesen,¹⁸⁵ und eben dorthin hatte sich hundert Jahre später Papst Vigilius –

¹⁸⁰ Vgl. oben Anm. 26.

¹⁸¹ Zur (früher oft mißverstandenen) Zielsetzung des Briefes vgl. bes. G. Bardy, Saint Colomban et la papauté, in: *Mélanges Colombaniens* (1950) 110 ff., J. Ryan, The Early Irish Church and the See of Peter, in: *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800* (Settimane di Spoleto 7; 1960) 560 ff.

¹⁸² „... si scriptum est in quinta synodo, ut quidam mihi dixit, quod, qui duas substantias adorant, orationem suam divisam habeat, ille divisus est a sanctis et separatus a deo, qui scripsit“ (MG. Epp. 3, 175 und Walker 52).

¹⁸³ „Dicunt enim Eutychen, Nestorium, Dioscorum antiquos, ut scimus, hereticos a Vigilio in synodo nescio qua in quinta receptos fuisse“ (MG. Epp. 3, 174 und Walker 46).

¹⁸⁴ Chron. patr. Gradensium c. 1 (MG. SS. rer. Lang. 393). Vgl. auch die alte, „in pavimento“ des Domes von Grado bezeugte Inschrift: „famuli s(an)c(t)ae martyris Eufemiae Nonnus et Eusebia, Petrus et Iohannes pro salute sua et omnium suorum ex vot(o) suo f(ece)r(un)t p. C.“ (E. Diehl, *Inscriptiones latinae Christianae veteres* 1 [1925] 368 Nr. 1877 = CIL V Nr. 1600).

¹⁸⁵ A. M. Schneider, Sankt Euphemia und das Konzil von Chalkedon, in: Das

übrigens zusammen mit Bischof Datus von Mailand und anderen Getreuen aus dem Westen – geflüchtet, um sich der faktischen Gefangenschaft Justinians zu entziehen und dann am 5. Februar 552 in einer feierlichen Enzyklika an die ganze Kirche sein uneingeschränktes Bekenntnis zu Chalkedon zu erneuern und eine Verurteilung der Drei Kapitel zurückzuweisen,¹⁸⁶ – bevor er, wie bekannt, im Verlauf von zwei weiteren Jahren schrittweise wieder anderen Sinnes wurde und schließlich doch den mittlerweile gefaßten Beschlüssen des V. Konzils gegen Theodor, Theodoret und Ibas beitrug.¹⁸⁷ Mit der Weihe einer Kathedrale ostentativ an die Heilige von Chalkedon und ihre Kirche in der Konzilsstadt zu erinnern, war unter diesen Umständen am Ende des Jahrhunderts gewiß ein kämpferisches Fanal, das auch von den übrigen Gegnern des justinianischen Konzils in Norditalien so verstanden und sogleich aufgenommen wurde.¹⁸⁸ Der eifrige Agrippinus von Como errichtete in seiner Stadt ein wohl ebenfalls als Bischofskirche gedachtes Euphemia-Heiligtum;¹⁸⁹ sicher bezeugt ist er als Begründer der Euphemia-Kirche auf der Isola Comacina im Comer See.¹⁹⁰ Weitere Spuren dieser Heiligenverehrung, die man inzwischen in der Forschung auch umgekehrt als Indiz für die Ausbreitung einer Aquilejenser „Dreikapitel-Mission“ unter den Langobarden zu sehen gelernt hat,¹⁹¹ weisen nach Mailand (dort vielleicht in Erneuerung einer älteren Tradition),¹⁹² nach Bergamo¹⁹³ und anderen, meist kleineren Orten; sie zeigen deutlich, wie sehr dieser spezielle Kult offenbar einem bestimmten Artikulationsbedürfnis der Schismatiker entsprach.

Eine alte Euphemia-Kirche gab es nun freilich auch am Esquilin in Rom.¹⁹⁴ Als erster erwähnt sie Gregor von Tours in der Wiedergabe einer Bußpredigt Papst Gregors d. Gr.;¹⁹⁵ im Liber Pontificalis begegnet sie in der Nachricht der Vita Sergius' I., dieser Papst habe die seit langer Zeit verfallene *basilica*

Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, hg. v. A. Grillmeier/H. Bacht 1 (1951) 291–302.

¹⁸⁶ JK 931, ed. Schwartz, Vigiliusbriefe 1 ff.; vgl. Caspar, Papsttum 2, 266 ff., Schwartz, aaO. 67 ff., Χρυσῶν, Ἐκκλησιαστικῇ πολιτικῇ 85 ff.

¹⁸⁷ Vgl. oben S. 167.

¹⁸⁸ Vgl. zusammenfassend G. P. Bognetti, I „loca sanctorum“ e la storia della chiesa nel regno dei longobardi, in: RivStorChiesaItal 6 (1952) 165–204, bes. 179 ff.

¹⁸⁹ G. P. Bognetti, Santa Maria di Castelseprio (1948) 145 f.

¹⁹⁰ Bognetti, Castelseprio 142 ff. Hierher stammt die oben Anm. 26 genannte Inschrift.

¹⁹¹ Vgl. zuletzt Conti, Aquileian, Eastern and Roman Missions 67 f.

¹⁹² Bognetti, Castelseprio 224.

¹⁹³ Bognetti, Castelseprio 147.

¹⁹⁴ Ch. Huelsen, Le chiese di Roma nel medio evo (1927) 249 f.

¹⁹⁵ Gregor v. Tours, Hist. Fr. X, 1 (MG. SS. rer. Merov. 1², 481; in der Parallelfassung im Register Gregors d. Gr. [XIII 2; MG. Epp. 2, 365–367] fehlt der Passus). – Die interessante, aber wohl nicht hinreichend begründete Hypothese, Gregor d. Gr. habe zur Versöhnung der Dreikapitel-Opinion eigens ein Fest der hl. Euphemia eingeführt, findet sich bei J. Croquison, Une fête liturgique mystérieuse. La mémoire de sainte Euphémie de Chalcedoine à la date du 13 avril, in: Echos d'Orient 35 (1936) 168–182.

sanctae Eufemiae wiederhergestellt.¹⁹⁶ Es ist derselbe Sergius (687–701), dem das Papstbuch – in gewiß etwas einseitiger Betrachtungsweise – das hauptsächlichste Verdienst an der endgültigen Behebung der Kirchenspaltung in Oberitalien nachrühmt.¹⁹⁷ Die zeitliche Koinzidenz beider Vorgänge sollte beachtet werden und ist sicherlich kein Zufall. Sie wirkt eher wie der Versuch Roms, sich nach der Überwindung der äußeren Trennung etwas von dem keineswegs geringfügigen geistigen Erbe zueigen zu machen, das die norditalischen Kirchen 150 Jahre lang in selbstgewählter Isolierung bewahrt und gemehrt hatten.

Exkurs: Zu einem falsch bezeichneten Zitat bei Papst Pelagius II.

Das dritte Schreiben, das Pelagius II. 585/86 zur Überwindung des Schismas an Elias von Aquileja und die übrigen Bischöfe Istriens richtete,¹ enthält als Kernstück eine ausführliche dogmatische und historische Dokumentation zum Dreikapitelstreit. Darin findet sich als § 88 (der Zählung von E. Schwartz) ein Zitat, das eine knappe Zusammenfassung der Christologie Theodors von Mopsuestia darstellt und von Pelagius als Äußerung des Bischofs Johannes von Antiocheia (428–441/42) deklariert wird,² des bekannten Führers der versöhnungsbereiten Mehrheit der Orientalen nach dem Konzil von Ephesos. Bei den modernen Herausgebern L. M. Hartmann und E. Schwartz, die erstmals die allein maßgebliche Handschrift Cod. Paris. lat. 1682 heranzogen,³ blieb unerwähnt, daß dieses Zitat in der einigermaßen umfangreich erhaltenen Korrespondenz des Antiocheners⁴ nicht aufzufinden ist. Es handelt sich jedoch keineswegs um den Überrest einer verlorenen Schrift, sondern um nichts als ein falsches Zitat.

Wie schon Baluze bemerkt hat,⁵ schöpfte der Autor des Pelagius-Briefes – nach einer allerdings nicht unumstrittenen Nachricht des Paulus Diaconus

¹⁹⁶ Lib. Pont., Vita Sergii c. 13 (ed. Duchesne 1, 375). Im Kommentar Duchesnes (ebd. 380) findet sich noch die ältere Verwechslung mit einer von Papst Donus (676–678; Lib. Pont., Vita Doni c. 1, ebd. 348) geweihten Euphemia-Kirche außerhalb der Stadt an der Via Appia (Kehr, Ital. Pont. 2, 32); Richtigstellung durch C. Vogel im Nachtrags-Band 3 zum Nachdruck von Duchesnes Ausgabe (1957) 98.

¹⁹⁷ Vgl. oben Anm. 31.

Anmerkungen zum Exkurs

¹ JK 1056 (MG. Epp. 2, 449 ff. und ACO IV 2 S. 112 ff.); vgl. oben Anm. 22.

² „Rursus de huius (= Theodori) errore Ioannes quoque Antiochenae ecclesiae antistes ait: „Multo autem tempore perseverans Theodorus persuasit multis et Nestorio quod Christus filius dei vivi, qui de sancta virgine Maria natus est, non est qui ex patre natus est deus verbum consubstantialis genitori, sed homo pro qualitate suae voluntatis ex deo verbo cooperationem suscipiens.“ (MG. Epp. 2 S. 459, 32–36 und ACO IV 2 S. 123, 23–27).

³ Vgl. Th. Mommsen, Zu den Gregorbriefen, in: NA 17 (1892) 189–192, ferner oben Anm. 145.

⁴ Vgl. O. Bardenheuer, Geschichte der altkirchlichen Literatur 4 (1924) 247 ff., ACO IV 3, 1 (Index) S. 271 ff.

⁵ Wiedergegeben bei Mansi, Conciliorum collectio 9, 163 f.

der römische Diakon und spätere Papst Gregor⁶ – für das breite Mittelstück der Dokumentation (§§ 67–96 Schwartz) aus den lateinisch übersetzten Akten der 4. und 5. Sitzung des V. Konzils vom Jahre 553, an die er sich in der Anordnung der Exzerpte wie auch der Textgestaltung ziemlich eng anlehnte. Den Verhandlungen der 5. Sitzung des Konzils ist auch, mit leichtem Verstoß gegen die ursprüngliche Reihenfolge, das vermeintliche Johannes-Zitat des § 88 entnommen.⁷ Es erscheint dort im Kontext einer Denkschrift (libellus), die einst der Archimandrit Basileios gegen Theodor gerichtet hatte, um dessen namentliche Verurteilung bei Proklos von Konstantinopel (434–446) zu erreichen.⁸ Dem justinianischen Konzil wurde dies Schriftstück allerdings nur auszugsweise und unter einer (wohl absichtsvoll) irrigen Zuschreibung als jene Anfrage von armenischen Gegnern der Zwei-Naturen-Lehre verlesen, auf die dann Proklos im Jahre 435 mit seinem berühmten Tomus ad Armenios⁹ geantwortet hatte.¹⁰ Der Libellus, der seit der Edition von V. Riccardus (1630) als Epistola 1 im Briefcorpus des Proklos gezählt wird,¹¹ hat sich im übrigen einzig auf dem Wege über das in die Akten des V. Konzils eingegangene Exzerpt erhalten und ist nur so auch dem Papst Pelagius zugänglich geworden, der jedoch nicht nur in §§ 85–87 seines Lehrschreibens ein gutes Drittel des Textes unter der dem Konzil folgenden (falschen) Zuschreibung übernahm,¹² sondern wenig später in § 88 eben nochmals daraus zitierte, diesmal freilich unter dem Namen des Johannes von Antiocheia. Diese wiederum irrtümliche Quellenangabe ist nun nicht zufällig, sondern rührt offenbar daher, daß dem von Pelagius gewählten Zitat in seiner unmittelbaren Vorlage, dem lateinischen Text des Libellus in den Konzilsakten, ein Satz vorausgeht, der mit den Worten endet: . . . *sicut continet*

⁶ Paulus Diaconus, Hist. Langob. III 20 (MG. SS. rer. Lang. 103); vgl. dazu Caspar, Papsttum 2, 371.

⁷ ACO IV 2 S. 123, 23–27 entspricht V. Konzil, 5. Sitzung, c. 14, 6 (ACO IV 1 S. 84, 11–14). In §§ 85–87 (ACO IV 2 S. 122, 33 – 123, 15) war aus derselben Sitzung c. 14, 1–3 (ACO IV 1 S. 83, 5–22) zitiert worden, in § 87 (ACO IV 2 S. 123, 16–22) dagegen bereits aus c. 16 dieser Sitzung (ACO IV 1 S. 85, 11–17) das erste Zitat aus dem Tomus ad Armenios.

⁸ Zur Herkunft des Libellus vgl. nach Tillemonts Nachweis E. Schwartz, Konzilstudien (1914) 26 f., Abramowski, Der Streit um Diodor und Theodor 255 u. ö.

⁹ ACO IV 2 S. 187–195.

¹⁰ ACO IV 1 S. 83, 1–4: „Ex libellis porrectis a presbyteris et diaconibus qui transmissi sunt ab episcopis et clericis et monachis et ceteris magnae Armeniae et Persidis et aliis gentibus Proclo sanctissimo episcopo Constantinopolitanae civitatis“; vgl. auch Schwartz, Konzilstudien 27². Die tatsächliche Anfrage aus Armenien ist nur in syrischer Übersetzung erhalten; vgl. M. Richard, Acace de Mélitène, Proclus de Constantinople et la Grande Arménie, in: Mémorial L. Petit (Archives de l'Orient chrétien 1; 1948) 393–412, bes. 407 ff., V. Inglisian, Die Beziehungen des Patriarchen Proklos von Konstantinopel und des Bischofs Akakios von Melitene zu Armenien, in: Oriens Christianus 41 (1957) 35–50.

¹¹ Migne PG 65, 851–856.

¹² „Armeniae quippe episcopi Proclo Constantinopolitanae urbis antistiti libellos contra Theodorum porrigentes dicunt . . .“ (ACO IV 2 S. 122, 32–33).

epistola Iohannis Antiochiae ad Nestorium.¹³ Das ist im Libellus eindeutig rückwärts zu beziehen und meint wohl den bekannten Brief 1 des Johannes, mit dem dieser in der Anfangsphase des dogmatischen Streites 430 seinen Freund Nestorios vor den bedenklichen Folgen seiner aufsehenerregenden Verkündigung in Konstantinopel hatte warnen wollen.¹⁴ Bei der Exzerpierung der Akten des Konzils von 553 wurde jedoch dieser Halbsatz von Pelagius (oder Gregor) augenscheinlich mißverstanden und auf die anschließende Bemerkung des Basileios-Libells über die Lehrinhalte Theodors bezogen, die man daher in seinem Schreiben als Zitat aus Johannes von Antiocheia wiederfindet.

¹³ „Et alia multa perturbatio a populo facta est ex dissonantibus Christianorum ecclesiae verbis eius, sicut continet epistola Iohannis Antiochiae ad Nestorium“ (ACO IV 1 S. 84, 9–11).

¹⁴ Migne PG 77, 1450–1458; ACO I 1, 1 S. 93–96.

Die Rolle der Querimonia Egilmari und der Responsio Stephani V (JL 3464) im Osnabrücker Zehntstreit unter Heinrich IV.

Von Detlev Jasper

Meinem Lehrer Horst Fuhrmann

Zu den Schriftstücken des Osnabrücker Zehntstreits, der durch die Urkunden Heinrichs IV. von 1077 und 1079 für Bischof Benno II. von Osnabrück (1068–1088) zugunsten des Bistums im wesentlichen beendet wurde,¹ gehört ein Briefwechsel zwischen Bischof Egilmar von Osnabrück (vor 889 – spätestens 918) und Papst Stephan V. (885–891).² In dem Schreiben an den Papst beklagt sich Bischof Egilmar über die Klöster Corvey und Herford, weil sie sich die Zehnten der Taufkirchbezirke im Norden und Westen des Bistums Osnabrück zu Unrecht angeeignet hätten.³ Zur Begründung der

¹ DH IV 303 vom 30. Dezember 1077, DH IV 309 vom 27. Januar 1079 und DH IV 310 vom 30. März 1079. Gegen den Versuch *D. von Gladiß*, Heinrich IV. und der Osnabrücker Zehntstreit, in: Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte 16 (1939) S. 59 ff. und in der MGH-Ausgabe S. 398 ff., 405 ff. die Urkunden als Fälschungen zu qualifizieren, hat *K.-U. Jäschke*, Studien zu Quellen und Geschichte des Osnabrücker Zehntstreits unter Heinrich IV., in: Archiv für Diplomatik 9/10 (1963/64) S. 160 ff. deren Echtheit überzeugend nachgewiesen; vgl. auch *H. H. Kaminsky*, Studien zur Reichsabtei Corvey in der Salierzeit (Abhandlungen zur Corveyer Geschichtsschreibung 4, 1972) S. 86 ff. – Zum Osnabrücker Zehntstreit vgl. die Arbeit von *K.-U. Jäschke*, in: Archiv für Diplomatik 9/10 (1963/64) S. 112 ff. und ebenda 11/12 (1965/66) S. 280 ff. mit der älteren Literatur. In einen größeren Rahmen der Auseinandersetzungen zwischen Klöstern und Bistümern stellt den Streit *G. Constable*, Monastic Tithes from their Origins to the Twelfth Century (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought N. S. 10, 1964) S. 73 f.

² Die Querimonia Egilmari und die dazugehörige Responsio Stephani V (JL 3464) sind zuletzt hg. von G. Laehr, MGH Epp. 7, S. 359 ff. Beide Schreiben sind als Abschriften des 14. oder 15. Jh. im Domarchiv von Osnabrück überliefert. In dem Urkundenregister des Domarchivs von 1415 werden sie notiert mit: Item tria folia in pergamento de querimoniis domini Egilmari episcopi Osnaburgensis factis domino Stephano pape de decimis ab ecclesia Osnaburgensi minus iuste ablati (hg. von *F. Jostes*, Die Kaiser- und Königs-Urkunden des Osnabrücker Landes [1899] S. 21). Zur Überlieferung vgl. neben G. Laehr, MGH Epp. 7, S. 359, *W. Diekamp* Westfälisches Urkundenbuch Supplement 1 (1885) S. 50 Nr. 323, *F. Philippi*, Osnabrücker Urkundenbuch 1 (1892) S. 53 Nr. 60 und *K.-U. Jäschke*, in: Archiv für Diplomatik 9/10 (1963/64) S. 129 f. mit Anm. 90.

³ Es handelt sich um die Taufkirchbezirke Freren und Meppen im Westen, Aschendorf, Lönningen und Visbek im Norden und Nordosten und Bünde im Südosten der Diözese; vgl. dazu die Karte 2 bei *J. Prinz*, Das Territorium des Bistums Osnabrück.

Klage gibt Egilmar einen ausführlichen Bericht über die Entwicklung des Zehntstreits: Karl der Große habe dem Bistum Osnabrück bei seiner Gründung alle Zehnten des Sprengels überwiesen, denn die Pfarrer und der Bischof verfügten über keine anderen finanziellen Mittel.⁴ Durch die aufrührerische Haltung Bischof Gefwins von Osnabrück (829–847?; † 869) bei der Empörung der Söhne Ludwigs des Frommen (833) habe dem Bistum in der Mitte des 9. Jahrhunderts eine energische Leitung gefehlt, und es sei von allen Seiten ausgeplündert worden.⁵ Besonders der mächtige sächsische Graf Cobbo der Ältere (um 840) habe mit Billigung Ludwigs des Deutschen die Bistumszehnten den Klöstern Corvey und Herford überwiesen.⁶ Bischof Egilbert (vor 864 – um 885), der Vorgänger Egilmars, habe vergeblich versucht, dem Bistum zu seinem Recht zu verhelfen, bei seinen Kölner Metropolit Gunthar (850–863) und Willibert (870–889) aber kein Gehör gefunden.⁷ Egilmars eigener Vorstoß, die angeblich irreguläre geistliche Versorgung in den von den Klöstern Corvey und Herford kontrollierten Taufkirchbezirken des Bistums zu unterbinden, sei von König Arnulf und Egilmars Mitbischöfen durch einen unkanonisch verlaufenen Prozeß unterdrückt worden.⁸ So stehe ihm, Egilmar, nur noch der Weg der Appellation an den Papst offen. – Die nur unvollständig erhaltene Antwort Papst Stephans V. (JL 3464) bricht an der Stelle ab, an der die Sprache auf die umstrittenen Kirchenzehnten kommt, nachdem der Osnabrücker Bischof in dem noch vorhandenen Text wortreich zur Geduld ermahnt wurde und vom Papst darauf hingewiesen wurde, daß auch Egilmars Gegner unter Führung Abt Gottschalks von Corvey (890–900) Anlaß zur Klage gehabt hätten.⁹

Die Querimonia Egilmari und die Responsio Stephani V. sind nicht datiert. Ihre Abfassungszeit kann sich nur aus den Lebensdaten der in beiden Schreiben genannten Personen ergeben. Papst Stephan V. starb am 14. September 891¹⁰ und der in der Responsio erwähnte Abt Gottschalk von Corvey kam nach dem 29. Oktober 890, dem Todestag Abt Bovos von Corvey, ins Amt,¹¹ so daß der Schriftwechsel auf die Jahre 890/91 zu datieren ist.

Beide Schreiben galten in der Forschung als wichtigstes Osnabrücker Zeugnis für eine karolingische Phase der Zehntauseinandersetzungen zwischen

brück (Studien und Vorarbeiten zum Historischen Atlas Niedersachsens 15, 1934); A. K. Hömberg, Studien zur Entstehung der mittelalterlichen Kirchenorganisation in Westfalen, in: Westfälische Forschungen 6 (1943/52) S. 69 ff.; W. Leesch, Das Corveyer Pfarrsystem, in: Kunst und Kultur im Weserraum 800–1600, Bd. 1 ³(1966) S. 45 f. und K.-U. Jäschke, in: Archiv für Diplomatik 11/12 (1965/66) S. 292 ff.

⁴ Querimonia, MGH Epp. 7, S. 360, 13 ff.

⁵ Ebenda, S. 360, 19 ff.

⁶ Ebenda, S. 360, 30 ff.; s. dazu unten S. 210 f.

⁷ Ebenda, S. 361, 3 ff.

⁸ Ebenda, S. 361, 7 ff.; s. dazu unten S. 215 f.

⁹ Ebenda, S. 362, 42 f.

¹⁰ Vgl. JL S. 435 und L. Duchesne, Le Liber Pontificalis 2 (1892) S. LXVII f.

¹¹ Vgl. Catalogus abbatum Corbeiensium, hg. von O. Holder-Egger, MGH SS 13 (1881) S. 275, 36.

dem Bistum und den Klöstern Corvey und Herford,¹² bis vor einigen Jahren K.-U. Jäschke auch diese Briefe als Fälschungen aus der Umgebung Bischof Bennos II. von Osnabrück (1068–1088) zu erweisen suchte.¹³ Jäschkes Darlegungen wurden durchweg positiv aufgenommen,¹⁴ obwohl sein methodischer Ansatz bedenklich ist. Er begründet seinen Fälschungsverdacht hauptsächlich damit, daß in der Antwort Papst Stephans V. die pseudoisidorische Dekretale Felix' I. (JK + 143, Hinschius S. 200 ff.) „die Aufgabe eines Formularbehelfs“ übernehmen habe,¹⁵ ein Verfahren, das in echten Papstbriefen des 9. und 10. Jahrhunderts nicht unüblich war.¹⁶ Die Responsio Stephani ist aber, wie H. Fuhrmann gezeigt hat,¹⁷ nicht nur durch die Übernahme einiger Partien aus dem Pseudo-Felixbrief JK + 143 gekennzeichnet, sondern der Verfasser des Schreibens hat sie ganz aus pseudoisidorischen Sätzen verschiedener Briefe zusammengesetzt und auch bei der Inscriptio nicht das sonst bekannte Formular der Briefe Stephans V. verwandt, sondern sich nach der Form der Pseudo-Stephandekretale (JK + 131) der Fälschen Dekretalen gerichtet. Durch die auf Osnabrücker Verhältnisse passende Abänderung der Inskription von JK + 131, die Einfügung einiger Wendungen, die auf die Querimonia Bezug nehmen und die Zusammenfügung der Pseudoisidorzitate zu einem Text, der wie aus einem Guß wirkt, ist der Forschung die Benutzung Pseudoisidors in diesem Papstbrief bis in die jüngste Zeit verborgen geblieben.

Die Fülle pseudoisidorischer Sätze in dem kurzen Papstbrief läßt einen Fälschungsverdacht aufkommen, der durch eine besondere Lesart des Schrei-

¹² Vgl. M. Tangl, Forschungen zu Karolinger Diplomen II. Die Osnabrücker Fälschungen, in: Archiv für Urkundenforschung 2 (1909) S. 218; abgedruckt in dessen, Das Mittelalter in Quellenkunde und Diplomatik. Ausgewählte Schriften 1 (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte 12, 1, 1966) S. 380 und ders., Zum Osnabrücker Zehntstreit: Kirchenzehnten oder Rottenzehnten?, in: Festschrift K. Zeumer (1910) S. 639 Anm. 1.

¹³ In: Archiv für Diplomatik 9/10 (1963/64) S. 125 ff.

¹⁴ Vgl. W. Seegrün, Das Papsttum und Skandinavien bis zur Vollendung der nordischen Kirchenorganisation (1164) (Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins 51, 1967) S. 30 Anm. 104 und S. 33; ders., Das Erzbistum Hamburg – eine Fiktion?, in: Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte 60 (1974) S. 8 Anm. 34; H. H. Kaminsky (wie Anm. 1) S. 83; W. Metz, Heinrich „mit dem goldenen Wagen“, in: Blätter für deutsche Landesgeschichte 107 (1971) S. 144 und E. Hlawitschka, Zur Herkunft der Liudolfinger und zu einigen Corveyer Geschichtsquellen, in: Rheinische Vierteljahrsblätter 38 (1974) S. 154 f. F. Haffner, Die Bischöfe von Speyer bis zum Jahre 913 (918), in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 113 (1965) S. 350 und K. Ortmanns, Das Bistum Minden in seinen Beziehungen zu König, Papst und Herzog bis zum Ende des 12. Jahrhunderts (1972) S. 14 haben die Feststellungen Jäschkes nicht berücksichtigt.

¹⁵ K.-U. Jäschke, in: Archiv für Diplomatik 9/10 (1963/64) S. 135.

¹⁶ Vgl. dazu H. Fuhrmann, Pseudoisidor in Rom vom Ende der Karolingerzeit bis zum Reformpapsttum, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 78 (1967) S. 25 ff. und ders., Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit, Bd. 2 (Schriften der MGH 24, II, 1973) S. 299 ff.; 306 ff.; 351 ff.

¹⁷ H. Fuhrmann, Pseudoisidor in Rom, S. 25 ff. Anm. 30 und 32; wiederholt in dessen, Einfluß und Verbreitung 2, S. 300 ff. Anm. 30 und 32.

bens über bloße Vermutungen hinausgeführt wird. In der *Responsio* steht der Satz: *Nos vero ad supplementum fratres et coepiscopos nostros amplius quam quinquaginta vocavimus*,¹⁸ der aus JK + 143 Pseudo-Felix' Kapitel 8 (Hinschius S. 200, 27 f.) übernommen wurde: *Nos vero ad supplementum vestrum fratres et coepiscopos nostros vocavimus amplius quam septuaginta* . . . Für die Lesart *quinquaginta* in der *Responsio* läßt sich keine der zahlreichen Pseudoisidorhandschriften aus dem letzten Drittel des 9. Jahrhunderts als mögliche Vorlage anführen, denn sie überliefern einhellig *septuaginta*.¹⁹ Dagegen weist die Angabe des Pseudo-Felixbriefes, daß der Papst zur Erörterung der Bedrängnisse der gallischen Bischöfe mehr als fünfzig Kirchenfürsten um sich versammelt habe, nach Osnabrück. Der Autor der Papstgeschichte des Pseudo-Liudprand faßt Kapitel 8 der Pseudo-Felixdekretale so zusammen: *Praedictus vero pontifex auditis omnium episcoporum querimoniis qui per Galliae constituti fuerant, . . . convocatis amplius quam quinquaginta episcopis . . . synodali decreto episcoporum constituit de accusatione . . .*²⁰ Die auffällige Übereinstimmung der Zahlenangabe in der *Responsio Stephani* und der Papstgeschichte des Pseudo-Liudprand dürfte schwerlich auf Zufall beruhen. Auch die Möglichkeit, daß der Autor des Pseudo-Liudprand ausgerechnet das von Papst Stephan V. benutzte Pseudoisidorexemplar für seine Papstgeschichte ausschrieb, hat wenig für sich. Am ungezwungensten läßt sich der Sachverhalt so erklären, daß die Pseudoisidorvorlage des Pseudo-Liudprand auch für die Herstellung der *Responsio Stephani* verwendet wurde. Ein Interesse, einen Briefwechsel über die Osnabrücker Zehntprobleme zu fabrizieren, dürfte aber nur für die siebziger Jahre des 11. Jahrhunderts bestanden haben, als Bischof Benno II. von Osnabrück seinen Kampf um die Zehnten gegen die Klöster Corvey und Herford vor Heinrich IV. ausfocht. In dieser Zeit dürfte der angebliche Papstbrief entstanden sein.²¹

¹⁸ MGH Epp. 7, S. 362, 37 f.

¹⁹ So die Handschriften der pseudoisidorischen Kurzversion Rom, Biblioteca Vallicelliana D. 38; Monza, Archivio Capitolare H. 3. 151; Lucca, Biblioteca Capitolare Feliniana 123 [Plut. II] fol. 80^a; Ivrea, Biblioteca Capitolare 83 fol. 122^b; S. Gallen, Stiftsbibliothek 670 S. 243 a aus dem 9. Jh. und aus dem 9./10. Jh. die Codices der Kurzversion Brescia, Biblioteca Civica Queriniana B. II. 13 fol. 102^a; Pistoia, Biblioteca Capitolare Fabroniana 130; Vercelli, Biblioteca Capitolare LXXX fol. 86^a sowie die Handschriften der Langversion aus dem 9. Jh. Vat. lat. 630 fol. 58^{a/b}; Vat. Ottob. lat. 93 fol. 25^a; Modena, Biblioteca Capitolare O. I. 4 fol. 138^r; New Haven, Yale University Beinecke Library MS. lat. 442 fol. 37^a. Dazu kommt das Zeugnis der in der Amtszeit Erzbischof Anselms II. von Mailand (882–896) entstandenen *Collectio Anselmo dedicata* III 21, die ebenfalls *septuaginta* bietet (Bamberg, Staatsbibliothek Can. 5 fol. 76^b). Das ist auch die Lesart der zahlreichen von mir eingesehenen jüngeren Pseudoisidor-Handschriften und der von P. Hinschius in seiner Edition S. 200, 27 f. benutzten Codices.

²⁰ *De vitis Romanorum pontificum*, ed. J. Busäus (Mainz 1602) S. 28, 23–28 = Migne PL 129, S. 1175 C. Zur Papstgeschichte des Pseudo-Liudprand vgl. meine Arbeit im Deutschen Archiv 31 (1975) S. 17 ff. mit älterer Literatur.

²¹ Vgl. dazu die ausführliche Darstellung bei K.-U. Jäschke, in: Archiv für Diplomatik 11/12 (1965/66) S. 280 ff.

Ist die *Responsio Stephani* eine Fälschung des 11. Jahrhunderts, so ist es wahrscheinlich, daß auch die Klageschrift *Egilmars*, auf die der angebliche Papstbrief antwortet, in der gleichen Zeit entstanden ist. Die Nähe zur Sprache *Pseudoisidors*, besonders in der zweiten Hälfte der *Querimonia*, ist auffallend, ohne daß eine bestimmte Dekretale als Vorlage namhaft gemacht werden könnte.²² Zumindest scheint der Autor der *Querimonia* sich bei *Pseudoisidor* umgesehen zu haben, wenn er seine Klageschrift mit dem Satz eröffnet: *Dum orthodoxam Christi ecclesiam apostolica institutione fundatam et a sanctis patribus firmissime roboratam rabie persequentium et fraude iniquorum dolemus dilaniatam ac per hoc potius tepidam minusque in divino cultu fervidam gemimus, vestrae pietatis iura, quae penes Deum sunt manifesta, deposcimus, ut nos, quibus ovium cura dominicarum commissa est, fulcire et adiuuvare dignemini, quo eas ab errore devio ad viam veritatis et ad lumen de tenebris reducere queamus.*²³ In diesem Satz steckt der umgearbeitete Beginn des Briefes Bischof *Victors* von *Karthago* an Papst *Theodor I.* (642–649), der 649 auf dem Laterankonzil verlesen wurde und dessen Anfang für den Beginn der gefälschten Briefe des *Athanasius* an Papst *Liberius* und des Bischofs *Felix* von *Messina* an *Gregor den Großen* verwendet wurde, die ihre Verbreitung durch die Falschen Dekretalen gefunden haben.²⁴ In beiden Fällen handelt es sich um angebliche Anfragen von Kirchenfürsten an die jeweiligen Päpste und deren Antwort darauf, so daß die *Querimonia/Responsio* und diese beiden Briefwechsel von der Form her verwandt sind. Der Verfasser der *Querimonia* scheint sich an den gefälschten Schriftwechsel zwischen *Felix* von *Messina* und *Gregor I.* gehalten

²² Vgl. *K.-U. Jäschke*, in: *Archiv für Diplomatik* 9/10 (1963/64) S. 137 ff., der S. 141 meint, daß der in der *Querimonia* geschilderte Prozeß *Egilmars* als „negatives Gegenbild“ zu dem in der *Pseudo-Felix-Dekretale JK + 143* von *Pseudoisidor* geforderten Verlauf eines Bischofsprozesses konstruiert worden sei; vgl. dazu die einschränkenden Bemerkungen von *H. Fuhrmann*, *Einfluß und Verbreitung* 2, S. 304 Anm. 34.

²³ MGH Epp. 7, S. 359, 31–36.

²⁴ *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni*, rec. P. Hinschius (1863) S. 474 und S. 747. Der Anfang des angeblichen Briefes *Felix* von *Messina* an *Gregor I.* heißt: *Beatissime vestre salutis ac sanctitatis iura penes deum sunt manifesta, dum praedicationibus scilicet apostolicis et doctrinis vere fidei cultura universa repleta sit terra; per divinorum tamen erudicionem eloquiorum vestra instruyente admonitione exortatorie superaedificatur orthodoxa Christi aeclesia apostolica institutione fundata et a fidelibus patribus firmissime roborata. Ad quam omnes beatissimi apostolici pari honoris et potestatis consortio praediti, populorum agmina convertentes, pie sancteque de tenebris ad lumen . . . perduxerunt* (Hinschius S. 747, 27–35). – Ob der Briefwechsel zwischen *Felix* von *Messina* und *Gregor* dem Großen ein Machwerk *Pseudoisidors* ist, ist nicht ganz sicher, da er auch in der Sammlung der Handschrift von *Fécamp* vorkommt, die älter als die *pseudoisidorische* Sammlung ist, vgl. *F. Maassen*, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande* 1 (1870) S. 784 ff. Zu dem Schriftwechsel vgl. *L. Machielsen*, *Les spuriis de S. Grégoire le Grand en matière matrimoniale dans les collections canoniques jusqu'au Décret de Gratien*, in: *Sacris Erudiri* 14 (1963) S. 260 f. und *H. Fuhrmann*, *Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen*, Bd. 1 (Schriften der MGH 24, I, 1972) S. 190.

zu haben, denn in ihm werden neben anderen Themen besonders die Bedrängung von Bischöfen durch Laien und das Verhalten gegenüber Kirchen und Priestern, deren Weihen zweifelhaft sind, erörtert,²⁵ beides Punkte, die in der Querimonia eine große Rolle spielen. Über die Ausplünderung des Bistums Osnabrück durch den Grafen Cobbo und über das ungerechte Verhalten König Arnulfs während Egilmars Prozeß führt die Querimonia bewegte Klage. Der Versuch Egilmars, Ordnung in sein Bistum zu bringen, setzte nach der Klageschrift damit ein, daß er sich bemühte, in den von den Klöstern kontrollierten Taufkirchbezirken in der Diözese Osnabrück, in denen Egilmar auf mehrere ungeweihte Kirchen und auf unbekannte, aus dem Westen kommende Priester, über deren Weihe Zweifel bestanden, gestoßen war, die geistliche Zucht wiederherzustellen.²⁶

Was die Querimonia viel verdächtiger macht als die Anlehnung an Pseudoisidor ist die Aneinanderreihung von Ereignissen, die nicht zu den, wenn auch nur lückenhaft bekannten Osnabrücker Verhältnissen der Karolingerzeit passen. Wenn Egilmar als der angebliche Verfasser der Querimonia gleich zu Anfang seines Briefes behauptet, daß seit langer Zeit keine Synode zusammengetreten sei, um seine Klage zu behandeln,²⁷ und auch sein Vorgänger Egilbert trotz häufiger Interventionen bei den Kölner Erzbischöfen Gunthar und Willibert keine Synodalverhandlung über die strittigen Zehnten habe erreichen können, so ist das zumindest stark übertrieben.²⁸ Bischof Egilbert von Osnabrück nahm an der Kirchenversammlung in Worms (868) und an einer Kölner Provinzialsynode von 870 teil; im Mai 890 fand in Forchheim eine Reichsversammlung statt, auf der Egilmar von Osnabrück anwesend war.²⁹ Es gab also durchaus Kirchenversammlungen, auf denen die Osnabrücker Bischöfe ihre Anliegen hätten vorbringen können.

Auch der Prozeß Bischof Egilmars vor König Arnulf (887–899) und neun Bischöfen dürfte ins Reich der Legende gehören. In ihm sei der Osnabrücker Bischof – so die Querimonia – auf unkanonische Weise mit seiner Zehntklage abgewiesen und dazu verurteilt worden, alles in seiner Diözese

²⁵ Vgl. Hinschius S. 748, 6 ff. 11 ff. und die angebliche Antwort Gregors des Großen darauf (JE + 1334), ebenda S. 750, 21 ff.; 751, 14 ff.

²⁶ MGH Epp. 7, S. 361, 7 ff.; s. dazu unten S. 213 ff.

²⁷ Ebenda, S. 359, 38.

²⁸ Ebenda, S. 361, 4 f. Eine ähnliche Übertreibung liest man in der Einleitung zu den Akten der Mainzer Synode von 888: *Ecce labentibus tot annorum curriculis, numquam nec generali, nec etiam provinciali synodo coadunati sumus . . .* (Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* 18 [1773] S. 61 D), wie schon E. Dümmler, *Geschichte des Ostfränkischen Reiches* 3² (1887) S. 307 bemerkte.

²⁹ Vgl. die auf der Synode von Worms 868 ausgestellte Urkunde für das Kloster Neuenheerse (Mainzer Urkundenbuch 1, hg. von M. Stimming [1932] S. 83 Nr. 149); zur Kölner Synode von 870 vgl. G. Kallen, *Die angebliche Kölner Provinzialsynode von 873*, in: Festgabe für F. v. Bezold (1921) S. 101 ff. bes. S. 106 ff.; abgedruckt und erweitert in dessen, *Probleme der Rechtsordnung in Geschichte und Theorie* (1965) S. 1 ff., bes. S. 6 ff. und F. W. Oediger, *Die Regesten der Erzbischöfe von Köln im Mittelalter* 1 (1954/55) S. 80 f. Nr. 237 f.; zur Forchheimer Reichsversammlung von 890 vgl. Mainzer Urkundenbuch 1, S. 106 Nr. 171 und Oediger, *Regesten* S. 93 Nr. 279 mit weiterer Literatur.

so zu belassen, wie er es vorgefunden habe.³⁰ Die Sedenzzeiten der namentlich genannten Bischöfe ergeben, daß die Verhandlung zwischen 887 und dem 11. September 889, dem Todestag Williberts von Köln, stattgefunden haben mußte.³¹ Aus dem Wenigen, was wir über Bischof Egilmar wissen, läßt sich mit Sicherheit ein ungetrübtes Verhältnis zu seinem Metropolit Willibert erschließen. In dem Streit um die Zugehörigkeit Bremens zur Kölner oder Hamburger Provinz vertrat Egilmar Anfang der neunziger Jahre ganz den Kölner Standpunkt.³² Auch mit König Arnulf hat sich Egilmar zu dieser Zeit nicht schlecht gestanden, denn am 13. Oktober 889 erhielt er eine Immunitätsbestätigung für sein Bistum (D Arn 62), in die dann im 11. Jahrhundert die Osnabrücker Urkundenfälscher ihre Zehntwünsche eingearbeitet haben.³³ Diese Tatsachen sprechen gegen gespannte Beziehungen Egilmars zum König, seinem Erzbischof oder seinen Mitbischöfen und machen eine Beschwerde über sie in den Jahren 890/91 bei Papst Stephan V. sehr unwahrscheinlich.

Für die führende Rolle, die Bischof Gefwin bei der Empörung der Söhne Ludwigs des Frommen 833 nach der Klageschrift gespielt haben soll, sowie für sein weiteres Los – laut Querimonia floh er nach Fulda, versteckte sich dort und besuchte sein Bistum einmal im Jahr – stand das Schicksal Erzbischof Ebos von Reims († 851) Pate, wie schon Michael Tangl herausfand. Tangl nahm deswegen keinen Anstoß an der Echtheit der Querimonia, sondern erklärte sich den Vorgang damit, daß „die Geschichte Ebos von Reims zur Wandergeschichte geworden“ und einige Jahrzehnte nach den tatsächlichen Vorgängen um 890 auf den Bischof Gefwin von Osnabrück übertragen worden sei.³⁴ Es ist aber zu bedenken, daß Erzbischof Ebo von Reims seit 845 als Bischof in Hildesheim amtierte,³⁵ und Material über ihn in Hil-

³⁰ MGH Epp. 7, S. 361, 36 ff.

³¹ Zu den in der Querimonia genannten Bischöfen vgl. *R. Wilmans*, Die Kaiserurkunden der Provinz Westfalen 1 (1867) S. 331 f.; *M. Tangl*, in: Archiv für Urkundenforschung 2 (1909) S. 298 Anm. 3 (Ausgewählte Schriften 1, S. 449 Anm. 278) und *K.-U. Jäschke*, in: Archiv für Diplomatik 9/10 (1963/64) S. 140.

³² Vgl. den Brief Stephans V. vom 31. Oktober 891 an Erzbischof Herrmann I. von Köln und seine Suffragane (JL 3458; MGH Epp. 7, S. 358 f.) und das Schreiben Papst Formosus' an denselben Kirchenfürsten von 892 (JL 3487; MGH Epp. 7, S. 367 f., bes. S. 368, 4 ff.). Zu dem Streit um die Zugehörigkeit Bremens vgl. *W. Seegrün*, Das Papsttum und Skandinavien (wie Anm. 14) S. 39 ff. mit der älteren Literatur. Die These von *R. Drögereit*, War Ansgar Erzbischof von Bremen?, in: Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 70 (1972) S. 107 ff., das Erzbistum Hamburg sei eine Fiktion gewesen, mit deren Hilfe Papst Formosus den Streit um Bremen zum Ende habe bringen wollen, lehnt *W. Seegrün*, Das Erzbistum Hamburg – eine Fiktion? (wie Anm. 14) S. 1 ff. mit guten Gründen ab.

³³ Vgl. *M. Tangl*, in: Archiv für Urkundenforschung 2 (1909) S. 290 ff. (Ausgewählte Schriften 1, S. 442 ff.) und die Vorbemerkung *P. Kehrs* zu D Arn 62, in: MGH DD Kar. Germ. 3 (1940) S. 90 f.

³⁴ Ebenda, S. 221 f. (Ausgewählte Schriften 1, S. 382 f.).

³⁵ Vgl. *H. Schrörs*, Hinkmar Erzbischof von Reims (1884) S. 476 ff. und *E. Dümmler*, Geschichte des Ostfränkischen Reiches 1² (1887) S. 259 mit Anm. 3, die die Jahre 844/45 annehmen. Gegen diesen Zeitansatz und für das Jahr 846 sind

desheim zugänglich war, wie uns noch der Codex Wolfenbüttel 35 (Helmstedt 32) aus dem ersten Drittel des 11. Jahrhunderts zeigt, der neben Dokumenten zur Nordlandmission Ansgars und Ebos auch dessen Apologie seiner Teilnahme an dem Sturz Ludwigs des Frommen 833 überliefert.³⁶ Hier führen die Spuren eher zu Bischof Benno II. von Osnabrück, der seit Ende der vierziger Jahre bis 1067 Domscholaster und Dompropst in Hildesheim war³⁷ und der, nachdem er schon geraume Zeit das Bistum Osnabrück innehatte, den Bischof Hezilo von Hildesheim (1054–1079) drängte, in dem Zehntstreit seines Bistums mit den Klöstern Corvey und Herford zu seinen Gunsten bei Papst Alexander II. (1061–1073) zu intervenieren.³⁸ Bei Benno ist die Kenntnis der Geschichte Ebos von Reims sicher nicht auszuschließen

eingetreten *K. Algermissen*, Bischof Altfried, der Erbauer des ersten Hildesheimer Domes, in: *Unsere Diözese* 21 (1952) S. 12 und *W. Heinemann*, Das Bistum Hildesheim im Kräftespiel der Reichs- und Territorialpolitik vornehmlich des 12. Jahrhunderts (Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens 72, 1968) S. 15 mit Anm. 26. Eine Überprüfung aller verfügbaren Quellen, die *W.-D. Runge*, Zu den Schriften und Fälschungen des Erzbischofs Ebo von Reims (Staatsexamensarbeit Tübingen 1967) S. 119 ff. vorgenommen hat, macht die Jahreswende 844/45 als Termin der Transmigration Ebos nach Hildesheim am wahrscheinlichsten.

³⁶ Zur Handschrift vgl. *O. von Heinemann*, Die Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel, 1. Abt.: Die Helmstedter Handschriften 1 (1884) S. 22 ff. Nr. 35, der im Gegensatz zu der von G. H. Pertz behaupteten Reimser Herkunft der Handschrift als Heimat des Codex die Diözese Hildesheim ansah. Ihre Entstehung im Hildesheimer Sprengel während des Pontifikats Bischof Bernwards von Hildesheim (993–1022) macht *K. F. Werner*, Zur Überlieferung der Briefe Gerberts von Aurillac, in: *Deutsches Archiv* 17 (1961) S. 143 f. wahrscheinlich.

³⁷ Vgl. *Vita Bennonis II episcopi Osnabrugensis auctore Nortberto abbate Iburgensi*, rec. H. Bresslau, MGH Scr. rer. Germ. 56 (1902) c. 5 S. 5 f. und *H. Bresslau*, Die echte und die interpolierte *Vita Bennonis secundi episcopi Osnabrugensis*, in: *Neues Archiv* 28 (1903) S. 122. Ob sich Benno II. bis zu seinem Weggang aus Hildesheim um den Schulbetrieb gekümmert hat, ist unsicher, da er im Laufe der Zeit eine Reihe anderer Aufgaben zu erfüllen hatte. Zur Stellung Bennos in Goslar und Hildesheim vgl. *C. Erdmann*, Studien zur Briefliteratur Deutschlands im 11. Jahrhundert (Schriften des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde [MGH] 1, 1938) S. 139 f.; *H.-W. Klewitz*, Königtum, Hofkapelle und Domkapitel im 10. und 11. Jahrhundert, in: *Archiv für Urkundenforschung* 16 (1939) S. 152 f.; *H. Spier*, Benno II. von Osnabrück am Goslarer Königshof, in: *Harz-Zeitschrift* 7 (1955) S. 57 ff.; *W. Berges*, Zur Geschichte des Werla-Goslarer Reichsbezirks vom 9. bis zum 11. Jahrhundert, in: *Deutsche Königspfalzen. Beiträge zu ihrer historischen und archäologischen Erforschung* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 11, 1, 1963) S. 155 f.; *J. Fleckenstein*, Die Hofkapelle der deutschen Könige 2 (Schriften der MGH 16, II, 1966) S. 263 f.; *W. Heinemann* (wie Anm. 35) S. 84 f. und S. 338 ff. und *W. Petke*, Benno, Bischof von Osnabrück, in: *Niedersächsische Lebensbilder* 8 (1973) S. 7 ff.

³⁸ Die Hannoversche Briefsammlung, hgg. von C. Erdmann und N. Fickermann, MGH Die Briefe der deutschen Kaiserzeit 5 (1950) S. 54 ff. Nr. 23. Zu dem Brief vgl. *B. Schmeidler*, Kaiser Heinrich IV. und seine Helfer im Investiturstreit (1927) S. 118 ff., der den Brief auf 1072/73 datierte, was C. Erdmann (wie Anm. 37) S. 122 akzeptierte und *K.-U. Jäschke*, in: *Archiv für Diplomatik* 11/12 (1965/66) S. 288 ff. Die Bewertung des Briefes als Stilübung durch F. Philippi, Osnabrücker Urkundenbuch 1 S. 116 Anm. 1 ist damit überholt.

und auf ihn kann die Übertragung der Rolle des abgesetzten Reimser Erzbischofs auf den Osnabrücker Bischof Gefwin zurückgehen, denn es ist doch merkwürdig, daß das angeblich zur Wandergeschichte gewordene Schicksal Ebos von Reims nirgends anders vorkommt als in der Querimonia. Gut erfunden ist sie auf jeden Fall, denn mit ihr hatte der Verfasser der Klageschrift Egilmars ein einleuchtendes Motiv, warum das Bistum Osnabrück nach diesen Vorgängen nicht mehr unbedingt mit dem Wohlwollen der Kaiser und Könige rechnen konnte.

Über Gefwins Nachfolger Gauzbert (um 847? – um 860) ist der Verfasser der Querimonia erstaunlich gut informiert. Er weiß, daß Gauzbert vor seiner Bischofszeit in Osnabrück Missionsbischof bei den Schweden war, nach kurzer Zeit durch einen Aufstand vertrieben wurde und sich in das Bistum Osnabrück einweisen ließ, um überhaupt versorgt zu sein.³⁹ Einschlägige Nachrichten über den Schwedenmissionar Gauzbert lassen sich am ehesten in Bremer Quellen finden. In der Zeit Bischof Bennos II. von Osnabrück bestanden ausgezeichnete Beziehungen zu Erzbischof Liemar von Hamburg-Bremen (1072–1101), die sich sowohl auf politischem Gebiet zeigten als auch zu literarischem Austausch führten, wie die Verwendung der gefälschten Bremer Gründungsurkunde in Osnabrücker Zehntfälschungen, in der Papstgeschichte des Pseudo-Liudprand und die Heranziehung der Papstgeschichte in der C-Fassung von Adam von Bremens Kirchengeschichte deutlich machen.⁴⁰ Mit der Schilderung der schwachen Stellung Gauzberts im Bistum Osnabrück beabsichtigte der Autor der Querimonia, die völlige Abhängigkeit des Bischofs vom Wohlwollen des mächtigen sächsischen Grafen Cobbo herauszuarbeiten.⁴¹ Dieser bedeutende Fürst war nach der Klageschrift der Hauptübeltäter bei der Wegnahme der Bistumszehnten. Unter Ausnutzung der angeblich so instabilen Verhältnisse im Bistum Osnabrück nach der Flucht Gefwins soll Graf Cobbo die Zehnten den Klöstern Corvey und Her-

³⁹ MGH Epp. 7, S. 360, 35 ff. Über Gauzberts Missionsauftrag vgl. W. Seegrün, Das Papsttum und Skandinavien (wie Anm. 14) S. 27 ff. mit weiterer Literatur. Wohl 845, nach der Zerstörung Hamburgs, wurde Gauzbert aus Schweden vertrieben (Vita Anskarii auctore Rimberti, hg. von G. Waitz, MGH Scr. rer. Germ. 55 [1884] c. 17 S. 38); am 1. Oktober 847 nahm er als Bischof von Osnabrück (?) an der Mainzer Synode teil (MGH Capit. 2, S. 173, 24 Nr. 248); vgl. dazu W. Diekamp (wie Anm. 2) S. 30 Nr. 221; W. Levison, Die echte und die verfälschte Gestalt von Rimberts Vita Anskarii, in: Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte 23 (1919) S. 124 Anm. 2, abgedruckt in dessen Aufsatzsammlung Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit (1948) S. 592 Anm. 2 und L. Musset, La pénétration chrétienne dans l'Europe du Nord et son influence sur la civilisation scandinave, in: La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 14, 1967) S. 273.

⁴⁰ Vgl. dazu M. Tangl, in: Archiv für Urkundenforschung 2 (1909) S. 276 f. (Ausgewählte Schriften 1, S. 431); W. Levison, Die Papstgeschichte des Pseudo-Liudprand und der Codex Farnesianus des Liber Pontificalis, in: Neues Archiv 36 (1912) S. 425; K.-U. Jäschke, in: Archiv für Diplomatik 9/10 (1963/64) S. 154 ff. und meine Arbeit im Deutschen Archiv 31 (1975) S. 39 f., 82 ff.

⁴¹ MGH Epp. 7, S. 360, 35 ff. – Zu dem älteren Cobbo vgl. jetzt E. Hlawitschka (wie Anm. 14) S. 146 ff. mit der älteren Literatur.

ford übertragen haben, weil ihnen sein Bruder Warin in Corvey und seine Schwester Addila in Herford vorstanden. Der Wahrheitsgehalt dieser Darstellung unterliegt starken Zweifeln. Die reichen Zehntschenkungen an die beiden Klöster im 9. Jahrhundert dienten nach neueren Untersuchungen dazu, die fränkische Nordlandmission wirtschaftlich abzusichern. Dem Grafen Cobbo fiel die Durchführung dieser Aufgabe von Amts wegen zu, und er erscheint damit in einem ganz anderen Licht als in dem Osnabrücker Schrifttum.⁴²

Im Schlußabschnitt der Querimonia beklagt sich ihr Autor darüber, daß durch den Zehntverlust die geistliche Versorgung der Diözese Osnabrück nicht mehr gewährleistet sei. Dadurch sei auch der Klosterbau, „den wir in jüngster Zeit begonnen haben“, nicht mehr zu verbessern.⁴³ Zur Zeit Bischof Egilmars läßt sich aber im Bistum Osnabrück keine Klostergründung nachweisen. Zeitlich am nächsten zu 890/91 liegt die Gründung des Klosters Herzebrock um 860, von der man 890/91 – dem angeblichen Abfassungsdatum der Querimonia – schlecht als einem Ereignis der jüngsten Vergangenheit reden konnte.⁴⁴ Wahrscheinlicher ist es, daß der Verfasser hier an den seit 1073 von Bischof Benno II. geplanten Klosterbau auf der Iburg gedacht hat, der, durch die politischen Verhältnisse bedingt, erst 1080 ausgeführt wurde.⁴⁵

Wir kommen zu dem gleichen Ergebnis wie bei der Betrachtung der Responsio Stephani (JL 3464). Wie das Pseudoisidorexemplar, das der Herstellung der Responsio Stephani diene, von Bischof Benno II. oder aus dem Kreis der Männer um ihn stammte, so dürfte die Kenntnis historischer Vor-

⁴² Vgl. J. Semmler, Corvey und Herford in der benediktinischen Reformbewegung des 9. Jahrhunderts, in: Frühmittelalterliche Studien 4 (1970) S. 304 ff.

⁴³ MGH Epp. 7, S. 362, 4–6.

⁴⁴ Vgl. A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands 2 ³/₄(1912) S. 619 und J. Prinz (wie Anm. 3) S. 189 f.

⁴⁵ Vgl. H. Bresslau (wie Anm. 37) S. 99 ff., 122 f. und J. Semmler, Die Klosterreform von Siegburg. Ihre Ausdehnung und ihr Reformprogramm im 11. und 12. Jahrhundert (Rheinisches Archiv 53, 1959) S. 68 f. – In der Querimonia kommen im Verlauf der Abhandlung Wendungen vor wie *En patres benignissimi* (S. 362, 2), *Ecce patres egregii* (S. 362, 7) und bei der Behandlung der *presbyteri ignoti* in der Osnabrücker Diözese gibt der Schreiber der Querimonia an, daß Egilmar diese Pfarrer suspendiert habe, *donec vos venerabiles patres et magistros super hac re consulerem* (S. 361, 12 f.). Da die Querimonia an Papst Stephan V. adressiert ist, bezog R. Wilmans, in: Die Kaiserurkunden der Provinz Westfalen 1 (1867) S. 329 Anm. 2 diese Formeln auf das Kardinalskollegium, „das also auch damals schon (um 890) eine entscheidende Stimme bei allen wichtigen Kirchenangelegenheiten gehabt haben muß“. Anders sind die Ausdrücke wohl auch kaum zu deuten, und bei ihnen dürfte der Verfasser der Querimonia von den Verhältnissen der eigenen Zeit auf die Vergangenheit geschlossen haben, denn das Kardinalskollegium tritt erst seit Leo IX. als Organ des Kirchenregiments stärker in Erscheinung; vgl. H.-W. Klewitz, Die Entstehung des Kardinalkollegiums, in: ZRG Kan 25 (1936) S. 115 ff., abgedruckt in dessen, Reformpapsttum und Kardinalkolleg (1957) S. 11 ff. sowie K. Jordan, Die Entstehung der römischen Kurie, in: ZRG Kan 28 (1939) S. 105 f., mit einem Nachtrag abgedruckt in der Reihe Libelli XCI (1962) S. 15 f. und S. 64 (Nachtrag).

gänge, die etlichen in der Querimonia geschilderten Ereignissen zugrunde liegen, wie die Geschichte Ebos von Reims und die Übertragung dieses Materials auf die Osnabrücker Verhältnisse, auf diesen Kreis zurückgehen. Gleich der Responsio Stephani ist auch die Querimonia Egilmari als eine Fälschung aus der Zeit des Osnabrücker Zehntstreits in den siebziger Jahren des 11. Jahrhunderts anzusehen.

Worin bestand der Fälschungszweck? Es fällt auf, daß der erste Teil der Querimonia, der einen „historischen“ Abriss des Zehntstreits bis zum Amtsantritt Bischof Egilmars geben will,⁴⁶ häufig in den gefälschten Osnabrücker Kaiser- und Königsurkunden ausgeschrieben wurde, die Bischof Benno II. auf dem Wormser Fürstentag am 30. Oktober 1077 vorlegte,⁴⁷ während der zweite Teil der Klageschrift, der über den Prozeß Egilmars vor König Arnulf berichtet, keine Verwendung fand. Mehr noch: in ihm wird das genaue Gegenteil von dem behauptet, was man in den von Benno II. für seinen Zehntstreit ge- oder verfälschten vier Arnulfdiplomen liest.⁴⁸ Deshalb nahm K.-U. Jäschke eine Entstehung der Querimonia in zwei Etappen an: der erste Teil und die Responsio Stephani hätten vor der Entscheidung Heinrichs IV. in Worms 1077 vorgelegen, der zweite Teil sei aber erst in den Jahren 1078/79 entstanden, als Benno II. eine Bestätigung des Wormser Spruches durch Papst Gregor VII. anstrebte.⁴⁹

Eine andere Lösung scheint mir wahrscheinlicher zu sein. Die Querimonia und die Responsio sind auf einmal entstanden. Der Brief Egilmars greift in seinem Text zwei der ältesten und wichtigsten Zehntfälschungen der Klöster Corvey und Herford an, nämlich die Urkunden DLD spur. 178 und D Arn 3.⁵⁰ Die Urkunde Ludwigs des Deutschen ist zwischen 855 und 1002 vermutlich in Herford gefälscht und auf den 22. Mai 853 datiert worden.⁵¹

⁴⁶ MGH Epp. 7, S. 360, 13 – 361, 6.

⁴⁷ *M. Tangl*, in: Archiv für Urkundenforschung 2 (1909) S. 308 f. (Ausgewählte Schriften 1, S. 458 f.) und im Anschluß an ihn *K.-U. Jäschke*, in: Archiv für Diplomatik 11/12 (1965/66) S. 316 nehmen an, daß die Fälschungen und Verurteilungen auf den Namen Ludwigs des Frommen (BM² 870), Ludwigs des Deutschen (DLD 51), Arnulfs (D Arn 4, 62, 137, 183) und Ottos I. (DO I 212, 421) am 30. Oktober 1077 vorgelegt und erst kurz vor ihrer Verwendung angefertigt oder bearbeitet wurden. Ob die in DH IV 303 noch genannten Diplome Ludwigs des Kindes, Heinrichs I. und Ottos II. und III. (MGH DD 6, S. 399, 21) tatsächlich vorlagen, muß offen bleiben; Tangl, S. 307 f. (Ausgewählte Schriften 1, S. 457 f.) glaubte an bloße Erwähnungen, wogegen *W. Levison*, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Landeskunde von Osnabrück 34 (1909) S. 425 darauf hinwies, daß in DH IV 303 ausdrücklich von einer Vorlage der Urkunden die Rede ist. – Über die Einarbeitung der Querimonia in die Urkunden vgl. ausführlich *K.-U. Jäschke*, in: Archiv für Diplomatik 9/10 (1963/64) S. 142 ff.

⁴⁸ Vgl. dazu *M. Tangl*, in: Archiv für Urkundenforschung 2 (1909) S. 246 f., 291 ff. (Ausgewählte Schriften 1, S. 405 f., 443 ff.).

⁴⁹ *K.-U. Jäschke*, in: Archiv für Diplomatik 9/10 (1963/64) S. 159 f. und ebenda 11/12 (1965/66) S. 341.

⁵⁰ Hg. von P. Kehr, MGH DD Kar. Germ. 1 (1934) S. 254 ff. (DLD spur. 178) und ebenda 3 (1940) S. 5 ff. (D Arn 3).

⁵¹ Überliefert ist das Diplom in einer Abschrift aus dem Anfang des 11. Jh., die vielleicht mit der in Worms 1077 vorgelegten identisch ist, vgl. *K.-U. Jäschke*, in:

Das Diplom Arnulfs vom 11. Dezember 887, das ursprünglich beiden Klöstern die Immunität bestätigte, wurde Anfang des 10. Jahrhunderts durch die Einfügung von Zehntpassagen verfälscht, bei denen sich sachliche Zusammenhänge mit dem DLD spur. 178 ergeben.⁵² Die Ludwigfälschung berichtet, der König habe die Kirchen- und Zehntschenkungen Ludwigs des Frommen für Corvey und Herford bestätigt und dem Bischof Gauzbert von Osnabrück die ihm zustehenden Visitationsabgaben wegen dessen Krankheit und Alter erhöhen wollen. Nach dem Einspruch des Abtes Warin von Corvey habe Ludwig der Deutsche sie aber auf das Mindestmaß festgesetzt, wozu der Bischof Gauzbert und eine von Erzbischof Hrabanus Maurus von Mainz geleitete Synode ihre Zustimmung gegeben hätten.⁵³ Das eigentliche kirchenrechtliche Ziel der Fälschung liegt aber nicht in der Zehntbestätigung, sondern in der Bestreitung der bischöflichen Jurisdiktion über die den Klöstern zehntpflichtigen Taufkirchbezirke im Norden des Osnabrücker Sprengels.⁵⁴ Auch diesen Punkt soll die Synode sanktioniert haben und Bischof Gauzbert fand sich nach der Urkunde damit ab. Gegen diesen Anspruch ist die allein aus der Klagschrift bekannte und angesichts anderer Dokumente

Archiv für Diplomatik 11/12 (1965/66) S. 319 f. Anm. 770. Der Terminus post quem der Urkunde ergibt sich aus der Anlehnung an das Eschatokoll des DLD 73 vom 20. März 855; vgl. P. Kehrs Vorbemerkung zu DLD spur. 178, S. 255, 33 ff. Nicht so eindeutig ist der Terminus ante quem zu bestimmen. Die erste sichere Verwendung des Diploms begegnet in DH II 12 vom 24. August 1002, vgl. *H. H. Kaminsky* (wie Anm. 1) S. 240, der eine Vermutung H. Bresslaus in der MGH-Ausgabe DD 3, S. 14 aufnimmt. Anders urteilt *E. E. Stengel*, Die Urkundenfälschungen des Rudolf von Fulda (Fuldensia I), in: Archiv für Urkundenforschung 5 (1914) S. 41 Anm. 1, abgedruckt und erweitert in dessen, Abhandlungen und Untersuchungen zur Hessischen Geschichte (1960) S. 27 Anm. 1 und ders., in: *U. Bockshammer*, Ältere Territorialgeschichte der Grafschaft Waldeck (1958) S. 15 f. Anm. 80, der die Entstehung des DLD spur. 178 vor 888 annimmt. Voraussetzung dafür ist die Behauptung der völligen Echtheit des D Arn 3 für Corvey und Herford vom 11. Dezember 887, was *E. Müller*, Beiträge zu Urkunden Ludwigs des Frommen, in: Neues Archiv 48 (1930) S. 345 f. und P. Kehr, Vorbemerkung zur Ausgabe S. 5 f. überzeugend bestritten haben. Stengel schließt sich hier den Darlegungen *O. Oppermanns*, Rheinische Urkundenstudien 1 (1922) S. 96 ff. an, ohne dessen Annahme einer doppelten Verfälschung des DLD spur. 178 vor 887 (als Vorlage zu D Arn 3) und nach 887 zu prüfen.

⁵² Vgl. die Vorbemerkung P. Kehrs zu dem Diplom S. 5 mit der älteren Literatur sowie *H. H. Kaminsky* (wie Anm. 1) S. 24 Anm. 68; über den Zusammenhang zwischen D Arn 3 und DLD spur. 178 vgl. *O. Oppermann* (wie vorige Anm.) S. 98.

⁵³ DLD spur. 178, S. 256, 32 ff.

⁵⁴ DLD spur. 178, S. 256, 21–25: Die Schenkungen der Kirchen von Meppen, Eresburg, Bünde und Rheine mit den Zehnten und allem Zubehör an Corvey und Herford durch Ludwig den Frommen werden bestätigt, ita sane ut decimarum aliorumque reddituum proventus omnes prefatis cederent monasteriis et ab ipsis vicissim procurarentur subiecte plebes in baptisate, in eucharistia, in sepulturis, in confessione peccatorum audienda et presbiteri, qui principales ex his ecclesias tenerent, archipresbiterorum officio fungerentur ad agenda omnia, que solent fieri ab archipresbiteris episcoporum. Diesen Gesichtspunkt hat besonders *K. Brandi*, Die Osnabrücker Fälschungen, in: Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst 19 (1900) S. 145 f. herausgearbeitet.

wohl falsche Nachricht der Querimonia über die verheerende geistliche Versorgung in den von den Klöstern verwalteten Taufkirchbezirken gerichtet.⁵⁵ Danach habe Bischof Egilmar gleich nach seinem Amtsantritt plures ecclesias inconsecratas, aliquantas etiam homicidiis perpetratis infectas variisque spurcitiis et flagitiis minime purgatas gefunden, in denen unbekannte Priester mit zweifelhafter Weihe den Dienst versähen.⁵⁶ Diesen Katalog hat sich der Verfasser der Querimonia nicht selbst ausgedacht, sondern er geht auf eine Kapitelabfolge in Burchard von Worms' Dekret III 11–16 zurück, in der Delikte aufgezählt werden, die eine Wiederholung der Kirchweihe nötig machen.⁵⁷ Burchards Dekret wurde in Osnabrück zur Zeit Bischof Bennos II. häufiger konsultiert, wie seine Benutzung in der Papst-

⁵⁵ Vgl. die Urkunde Erzbischof Liutberts von Mainz für die Klöster Corvey und Herford vom Juni/August 888 (Mainzer Urkundenbuch 1 S. 99 ff. Nr. 167; mit Kennzeichnung der Vorlagen gedruckt von H. Büttner, Erzbischof Liutbert von Mainz und die Rechtsstellung der Klöster, in: Landschaft und Geschichte. Festschrift für F. Petri [1970] S. 113 ff.), in der einerseits die Unabhängigkeit der Klöster vom Diözesanbischof betreffs ihres Besitzes, andererseits auch die Rechte des zuständigen Bischofs als Ordinarius betont werden. Ferner ist auf die Urkunden der Päpste Hadrian II. für Corvey vom 15. Oktober 872 (JE + 2947; ed. W. Diekamp, Supplement zum Westfälischen Urkundenbuch 1, S. 42 f. Nr. 282) und Stephans V. für Corvey und Hildesheim vom 30. Mai 887 (JL 3429; ed. K. Janicke, Urkundenbuch des Hochstifts Hildesheim 1 [1896] S. 14 ff. Nr. 16) mit ähnlichen Bestimmungen hinzuweisen. Bei den desolaten Verhältnissen, wie sie die Querimonia schildert, hätte Abt Bovo von Corvey wohl kaum so weitreichende Diplome erhalten können. Zur Diskussion über die Echtheit der Urkunden und ihrer Vorlagen, vgl. W. Diekamp, S. 43 f. Nr. 282, S. 46 f. Nr. 302 und S. 47 Nr. 307; O. Oppermann (wie Anm. 51) S. 95 ff.; Kl. Honselmann, Die Urkunde Erzbischof Liutberts von Mainz für die Klöster Corvey-Herford von 888, in: Westfälische Zeitschrift 89, 2 (1932) S. 130 ff. und zusammenfassend die oben zitierte Arbeit von H. Büttner, S. 109 ff. Ob pseudoisidorisches Vokabular in der Liutbert-Urkunde und damit auch in deren Vorlage, dem Diplom Nikolaus' I. für Corbie von 863 (JE 2717), greifbar ist, ist nicht entschieden, weil sich diese von J. Pflugk-Harttung, Diplomatisch-historische Forschungen (1879) und Kl. Honselmann, S. 133 f. mit Anm. 3 behauptete Nähe zu Pseudoisidor auf wenig aussagekräftige Wendungen stützt, vgl. dazu H. Fuhrmann, Einfluß und Verbreitung (wie Anm. 16) S. 252 f. Anm. 40.

⁵⁶ MGH Epp. 7, S. 361, 8–11. Der Vorwurf gegen die Klöster wird im Schlußteil der Querimonia noch einmal wiederholt: Ecce, patres egregii, tot annis transactis tempore praedecessorum meorum praefatae ecclesiae inconsecratae hactenus permanent et contra voluntatem nostram . . . missarum officia inibi celebrantur ab hiis, de quorum ordinatione dubitatur . . .

⁵⁷ Man vgl. den Text der Querimonia S. 361, 8–11 mit Burchard III 10 (Migne PL 140, S. 675 D): Ut ecclesiae vel altaria quae ambigua sunt de consecratione consecrantur . . . ; III 12 (S. 675 D): Si homicidium vel adulterio ecclesia fuerit violata, diligentissime expurgetur et denuo consecratur; III 16 (S. 676 B): Placuit ut loca iamdudum consecrata, et nunc spurcitiis foedata, iuxta possibilitatem in antiquum statum reformentur. Diese Bestimmungen, die bei Burchard falsch inskribiert sind, stammen aus der Kapitulariensammlung des Ansegis I 145 (III 10), den Excepciones Ecberti c. 139 (III 11, 12), dem Poenitentiale Theodori II 1, 4–5 (III 13, 14) und Ansegis I 31, IV 51 (III 15, 16); vgl. P. Fournier, Études critiques sur le Décret de Burchard de Worms (1910) S. 52 Anm. 2, S. 69, S. 102 Anm. 4, S. 108 Anm. 1.

geschichte des Pseudo-Liudprand und in Wido von Osnabrücks Streitschrift zeigt.⁵⁸ Zugleich haben wir damit ein weiteres Argument gegen die Echtheit der Querimonia, denn Burchards Dekret ist zwischen 1008 und 1012 entstanden.⁵⁹

Nach der Darstellung der Querimonia begegneten die Klöster Corvey und Herford dem Angriff Bischof Egilmars auf die ungeordneten Pfarrkirchverhältnisse in den Taufkirchbezirken mit einer Hochverratsklage gegen den Osnabrücker Bischof. Der Anklagebegründung diene die Fälschung auf Ludwig den Deutschen vom 22. Mai 853 (DLD spur. 178).⁶⁰ Der Prozeß, in dem sich Bischof Egimar angeblich vor König Arnulf und neun Bischöfen – als Leiter dieser Bischofsversammlung wird Egilmars Metropolit Willibert von Köln genannt – wegen des Bruchs alter königlicher Privilegien habe verantworten müssen, ist in allen Punkten unkorrekt verlaufen, wenn man ihn an den Vorschriften der Falschen Dekretalen mißt, wie es der Verfasser der Querimonia tut. Um nur das Wichtigste zu nennen: Ein Bischofsprozeß konnte nach Pseudoisidor nur auf einer kanonisch einberufenen Provinzialversammlung verhandelt werden.⁶¹ Von den neun Bischöfen, die die Querimonia nennt und die über Egimar zu Gericht gesessen haben sollen, gehörten nur Willibert von Köln, Odilbald von Utrecht (um 873–899) und Drogo von Minden (887–902) zur Kölner Kirchenprovinz, die übrigens sechs zum Mainzer Metropolitanverband.⁶² Die Ankläger durften keine Mönche sein und hatten, was in der Querimonia ausdrücklich bemängelt wird, persönlich

⁵⁸ Vgl. dazu Deutsches Archiv 31 (1975) S. 34 f. mit Anm. 82 und S. 74 ff.

⁵⁹ Vgl. P. Fournier – G. Le Bras, Histoire des collections canoniques en Occident depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien 1 (1931) S. 366 f. Anm. 2 und H. Fuhrmann, Einfluß und Verbreitung (wie Anm. 16) S. 452, 462 ff.

⁶⁰ MGH Epp. 7, S. 361, 13 ff. Die Urkunde wird in der Querimonia charakterisiert als *praeceptum ut aiunt* (die Mönche und Nonnen von Corvey und Herford) a Hludowico rege et Rabano Magontiacense alterius pontifice diocesis statutum, sed non certis testificationibus fidei accommodatum, quia fraudulenter dicitur ab ipsis fictum . . . Mit ähnlichen Worten wird diese Urkunde in DH IV 303 vom 30. Dezember 1077, das einen Bericht über die Zehntverhandlungen Bennis II. in Worms vor Heinrich IV. gibt (30. Oktober 1077), beschrieben. Dort erscheint die Urkunde als *scriptum* . . . nulla regali auctoritate confirmatum, das der Wormser Versammlung als *ficticum* erschien (MGH DD 6, S. 399, 11–22); vgl. dazu K. Brandt (wie Anm. 54) S. 145; M. Tangl, in: Archiv für Urkundenforschung 2 (1909) S. 241 ff. (Ausgewählte Schriften 1, S. 401 ff.); H. Feierabend, Die politische Stellung der deutschen Reichsabteien während des Investiturstreits (Historische Untersuchungen 3, 1913) S. 147 ff. sowie K.-U. Jäschke, in: Archiv für Diplomatik 11/12 (1965/66) S. 319 f.

⁶¹ Vgl. dazu H. Jäger, Das Kirchenrechtssystem Pseudoisidors (Diss. jur. Würzburg 1908) S. 36 mit Anm. 50, in der zahlreiche Stellen aus den Falschen Dekretalen angeführt werden.

⁶² S. die oben Anm. 31 genannte Literatur. Zu den peregrina iudicia in den Falschen Dekretalen vgl. E. Seckel, Pseudoisidor, in: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche 16 ³(1905) S. 281, 34 ff. An Stellen seien genannt: Pseudo-Anaklet JK + 2 (Hinschius S. 73, 25–31), Pseudo-Hyginus JK + 35 (S. 114, 22–24), Pseudo-Stephan JK + 131 (S. 185, 58 186, 1), Pseudo-Felix I. JK + 143 (S. 201, 3–8), Pseudo-Julius JK + 196 (S. 469, 13–21), Capitula Angilramni c. 7, 16 f., 47 (S. 760 ff., 766) usw.

zu erscheinen.⁶³ Bei Voreingenommenheit der Richter, die in der Querimonia eindringlich geschildert wird, hatte der Angeklagte sofort das Recht auf Appellation an seinen Primas oder nach Rom.⁶⁴ Ja, der Prozeß hätte gar nicht in Gang kommen dürfen, denn als Egilmar angeklagt wurde, befand er sich nicht im vollen Besitz seiner Güter und Rechte und in einem solchen Fall erlaubten die Falschen Dekretalen ein Verfahren erst nach Wiedereinsetzung dessen, gegen den prozessiert werden sollte, in seine ungeschmälerten Rechte (*Exceptio spoli*).⁶⁵

Mit diesem Prozeßbericht begründet K.-U. Jäschke hauptsächlich seine Annahme, die zweite Hälfte der Querimonia sei in den Jahren 1078/79 entstanden, als Benno II. sich um eine päpstliche Entscheidung zu seinen Gunsten in dem Zehntstreit bemüht habe. Bei der Schilderung des Prozesses in der Querimonia habe sich deren Verfasser der Sprache Pseudoisidors bedient, weil es „um die Gunst der Kurie ging“, bei der „Pseudoisidor hoch im Kurs stand“.⁶⁶

Das Ziel der Querimonia in diesem Teil war aber wohl viel konkreter als durch Imitation der pseudoisidorischen Rechtssprache⁶⁷ den Osnabrücker Zehntstreit in Rom wieder in Erinnerung zu bringen. Mit der Klage über die ungerechte Behandlung Egilmars durch König Arnulf und die neun Bischöfe bestreitet der Verfasser der Klageschrift die Rechtmäßigkeit einer zu Anfang des 10. Jahrhunderts in die Immunitätsurkunde König Arnulfs für Corvey und Herford (D Arn 3) eingeschobenen Passage. In ihr heißt es nach einem Hinweis auf die Gründung beider Klöster durch Ludwig den Frommen: . . . idcirco nos ea (i. e. monasteria) cunctorum fidelium nostrorum precipue episcoporum, in quorum parroeciis vel ipsa vel eorum res sunt posite, tuitioni et benignitati commendamus, ut eis, ubi illorum ope indiguerint, providentiam et auxilium magis exhibeant quam molestiam ingerant, nec in ipsorum ecclesiis a suis presbiteris missarum celebrationes fieri interdican; sed si quid sui iuris sibi inde negari putant, ad nostram presentiam et sinodalis examinis iudicium deferant . . .⁶⁸ Sachlich berührt sich der Abschnitt mit der Aussage des DLD spur. 178, durch die den Klö-

⁶³ Vgl. MGH Epp. 7, S. 361, 23 f.; 361, 39–362, 2, wozu die Aussage der Falschen Dekretalen über das Verbot der schriftlichen Anklage zu stellen ist: Pseudo-Calixt JK + 85 (Hinschius S. 136, 20–25), Pseudo-Stephan JK + 131 (S. 185, 5–7), Pseudo-Damasus JK + 245 (S. 519, 25–520, 6). Daß Mönchen die Anklage im Bischofsprozeß nach den Falschen Dekretalen verboten war, geht aus Pseudo-Pelagius II. JK + 1050 (S. 731, 7–9) hervor.

⁶⁴ MGH Epp. 7, S. 361, 34 ff., wozu Pseudo-Fabianus JK + 94 (Hinschius S. 167, 24–168, 3), Pseudo-Cornelius JK + 115 (S. 174, 19–24), Pseudo-Felix I. JK + 142 (S. 198, 5–13), JK + 143 (S. 202, 18–20), Cap. Angilr. 29 (S. 764) zu vergleichen ist.

⁶⁵ Vgl. dazu E. Seckel (wie Anm. 62) S. 280, 38 ff.; A. Marchetto, *Episcopato e Primato pontificio nelle decretali pseudo isidoriane. Ricerca storico-giuridica* (1971) S. 63 f. und H. Fuhrmann, *Einfluß und Verbreitung* (wie Anm. 24) S. 44 Anm. 87.

⁶⁶ In: *Archiv für Diplomatik* 9/10 (1963/64) S. 159.

⁶⁷ Vgl. dazu die bei H. Fuhrmann, *Einfluß und Verbreitung* (wie Anm. 24) S. 47 Anm. 91 genannte Literatur.

⁶⁸ D Arn 3, MGH DD Kar. Germ. 3, S. 8, 1–6.

stern die kirchliche Jurisdiktion in den klösterlichen Taufkirchbezirken gesichert werden sollte.⁶⁹ Direkte Beziehungen zwischen dem D Arn 3 und der Querimonia ergeben sich durch das angeblich an die Bischöfe gerichtete Verbot, die Messe in den Kirchen zu untersagen, die von den Klöstern mit Pfarrern versorgt wurden. Genau das hatte Bischof Egilmar nach dem Bericht der Querimonia getan, als er in ihnen auf Unregelmäßigkeiten stieß.⁷⁰ Ferner stand den Bischöfen nach der Urkunde die Möglichkeit offen, an den König und eine Synode zu appellieren, wenn sie sich in ihrem Recht verletzt fühlten. In der Querimonia strengten zwar die Klöster den Prozeß an, nicht der Bischof von Osnabrück, aber es ist wohl kein Zufall, daß er vor dem König und einer Synode stattgefunden haben soll, so wie es die Arnulfurkunde vorsah.⁷¹ Auf diesem Hintergrund erscheint der Prozeß Egilmars in einem anderen Licht. Mit der Anwendung pseudoisidorischer Maßstäbe zur Beurteilung des in der Querimonia geschilderten Verfahrens verbindet ihr Autor keine Nebenabsichten, sondern er will mit seinem Bericht vorführen, wie es jemandem ergehen konnte, der auf den im D Arn 3 vorgeschriebenen Beschwerdeweg gezwungen wurde.

Im Mittelpunkt der Kritik steht aber die Corvey-Herforder Erzfälschung DLD spur. 178. Daß der Autor der Querimonia sie auch schon bei der Niederschrift des ersten „historischen“ Teils im Auge hatte, dafür bieten seine Erzählungen über das Wirken des Grafen Cobbo im Bistum Osnabrück und sein Bericht über Bischof Gauzbert Anhaltspunkte.⁷² Laut DLD spur. 178 waren die für Gauzbert sehr empfindlichen Einbußen gegenüber den Klöstern von ihm selbst und einer Synode unter der Leitung des Mainzer Erzbischofs Hrabanus Maurus gebilligt worden: *consensit praefatus episcopus Gauzbert coram nobis et archiepiscopo nostro Hrabano ceterisque cum eo in sinodo agentibus*.⁷³ Ganz anders sehen diese Vorgänge in der Querimonia aus. Die Zehnten wurden danach dem Bistum durch die Willkür des Grafen Cobbo entrisen *praeter synodum et conscientiam episcoporum*.⁷⁴ Die Stellung Bischof Gauzberts im Bistum Osnabrück wird als so beklagenswert schwach dargestellt, um zu zeigen, daß er gar nicht die Möglichkeit hatte, gegen Beschlüsse, wie sie in DLD spur. 178 genannt werden, vorzugehen.⁷⁵ Ferner kommt es dem Verfasser der Klageschrift auf den Hinweis an, daß die in DLD spur. 178 erwähnten Synodalbeschlüsse nicht rechtsverbindlich sein können, da sie unter Hrabanus Maurus, *alterius diocesis presul*, gefaßt worden seien, und Corvey und Herford, *monasteria in alterius parrochia alteriusque diocesi constituta*, eigentlich nicht über Osnabrücker

⁶⁹ Vgl. O. Oppermann (wie Anm. 51) S. 98.

⁷⁰ MGH Epp. 7, S. 361, 7 ff.

⁷¹ D Arn 3, S. 8, 5 f.

⁷² MGH Epp. 7, S. 360, 27 ff.

⁷³ DLD spur. 178, MGH DD Kar. Germ. 1, S. 256, 32–34.

⁷⁴ MGH Epp. 7, S. 360, 35.

⁷⁵ Ebenda, S. 360, 35 ff. und W. Seegrün, Das Erzbistum Hamburg eine Fiktion? (wie Anm. 14) S. 8 Anm. 34.

Besitz verfügen konnten.⁷⁶ Die Frontstellung gegen die gefälschte Ludwig-urkunde in der ganzen Querimonia spricht für ihre einheitliche Entstehung.

Unsere Interpretation setzt voraus, daß dem Autor des Egilmarbriefes zumindest das DLD spur. 178 und D Arn 3 der klösterlichen Gegenpartei zu der Zeit, als er sein Werk schrieb, bekannt waren. Das ist in hohem Maß wahrscheinlich. Für Bennos II. Zehntverhandlungen vor Heinrich IV. im Herbst 1077 lagen Fälschungen oder verunachtete Urkunden auf die Namen Ludwigs des Frommen (BM² 870), Ludwigs des Deutschen (DLD 51), Arnulfs (D Arn 4, 62, 137, spur. 183) und Ottos I. (DO I 212, 421) vor, die vermutlich unmittelbar vor den Verhandlungen gefälscht oder überarbeitet wurden.⁷⁷ Man wird nicht annehmen können, daß der Kreis um Benno II. bei der Herstellung dieser Urkundenreihe aufs Geratewohl drauf losgefälscht hat, sondern daß er wußte, mit welchen Einwänden von seiten der Klöster zu rechnen war. So wird zum Beispiel in den Osnabrücker Fälschungen D Arn 62 und spur. 183 behauptet, der Osnabrücker Bischof sei vom Heerbann befreit, weil er nicht im ungeschmälernten Besitz seiner Zehnten sei.⁷⁸ Diese Bestimmung antwortet auf eine wohl echte Festsetzung des Corvey-Herforder D Arn 3, durch die dem Abt von Corvey die Entbindung von der Heeresfolge verbrieft wurde.⁷⁹ Genauso verhält es sich mit der Osnabrücker Verfälschung der Urkunde Ludwigs des Deutschen vom 10. November 848 (DLD 51), die „für Benno bei den Verhandlungen zu Worms geradezu einen Kernpunkt der Beweisführung“ bildete.⁸⁰ Mit diesem Diplom, das dem Osnabrücker Bischof angeblich den ungeschmälernten Zehntbesitz in seiner Diözese zusicherte und in das die Geschichten Cobbos, Gefwins und Gauzberts aus der Querimonia eingearbeitet wurden, überzeugte Bischof Benno II. die Wormser Versammlung, daß das von der Gegenseite vorgelegte DLD spur. 178 eine Fälschung sein mußte.⁸¹

⁷⁶ MGH Epp. 7, S. 361, 15 f., 20, S. 360, 34 f.

⁷⁷ Vgl. dazu die Anm. 47 genannte Literatur.

⁷⁸ D Arn 62, S. 92, 11 ff.; D Arn spur. 183, S. 280, 27 ff.; vgl. zu der Heerbannklausel in den beiden Urkunden *M. Tangl*, in: Archiv für Urkundenforschung 2 (1909) S. 293 ff. (Ausgewählte Schriften 1, S. 445 f.).

⁷⁹ D Arn 3, S. 7, 12 ff. Die Echtheit des Passus wird durch das Originaldiplom Karls III. für Corvey vom 7. Mai 887 (DK III 158) bestätigt, mit dem ein Privileg Ludwigs des Frommen (BM² Nr. 924) über die Befreiung von der Heeresfolge erneuert wird, vgl. *E. E. Stengel*, Über den Ursprung der Ministerialität, in: Papsttum und Kaisertum. Festschrift für P. Kehr (1926) S. 171 f., 175, abgedruckt und erweitert in dessen Aufsatzsammlung Abhandlungen und Untersuchungen zur mittelalterlichen Geschichte (1960) S. 72 f., 76.

⁸⁰ So *M. Tangl*, in: Archiv für Urkundenforschung 2 (1909) S. 241 (Ausgewählte Schriften 1, S. 401). Zu der Urkunde vgl. die Vorbemerkung von P. Kehr, MGH DD Kar. Germ. 1, S. 67 f.

⁸¹ Vgl. den Bericht in DH IV 303, S. 398, 33 ff. Während die Klöster nur mit einer Abschrift des DLD spur. 178 aufwarten konnten, zierte das verfälschte DLD 51 das Gemmensegel Ludwigs des Deutschen, das von einem Original abgelöst und der überarbeiteten Urkunde angebracht wurde, vgl. *M. Tangl*, in: Archiv für Urkundenforschung 2 (1909) S. 278 f. (Ausgewählte Schriften 1, S. 432 f.).

Ein genauer Zeitpunkt vor 1077, in dem die Querimonia Egilmari und die Responsio Stephani niedergeschrieben wurden, läßt sich nicht angeben. Um sie in etwa einordnen zu können, vergegenwärtigen wir uns in Kürze die wichtigsten Ereignisse aus dem Osnabrücker Zehntstreit bis 1077. Die noch erhaltenen Dokumente zeigen, daß Benno II. bald nach seinem Amtsantritt in Osnabrück (23. 11. 1068)⁸² versucht hat, die unbefriedigenden Zehntverhältnisse im Norden seiner Diözese mittels einer päpstlichen Entscheidung zu seinen Gunsten zu verbessern. Wir wissen das aus einem Brief, den Bischof Hezilo von Hildesheim an Papst Alexander II. 1072/73 schrieb, in dem Hezilo zugibt, daß ihn sein früherer Dompropst Benno gebeten habe, auf eine Erledigung des schon länger in Rom anhängigen Streitfalles zu drängen.⁸³ Auch in den folgenden Jahren scheint Benno II. eine Entscheidung des Zehntstreits durch den Papst angestrebt zu haben, wie aus einem Brief Gregors VII. an Anno von Köln vom 18. Oktober 1074 hervorgeht, in dem der Kölner Erzbischof ermahnt wird, die ihm im Frühjahr 1074 übertragene Untersuchung des Streites endlich durchzuführen.⁸⁴ Die Vertreibung Bennos II. aus seinem Bistum infolge des sächsischen Aufstandes (1076), sein fast ständiger Aufenthalt am Königshof bis 1080, sowie seine Bannung als königlicher Ratgeber, von der er sich in Canossa 1077 löste, und die schleppende Behandlung seines Falles durch den Papst, ließen Benno den anderen Weg wählen, seine Zehntwünsche mit Hilfe Heinrichs IV. durchzusetzen.⁸⁵ Zu diesem Zweck wurden die Osnabrücker Kaiser- und Königsurkunden gefälscht, die im Hinblick auf die Arnulfurkunden im Gegensatz zu dem Bericht der Querimonia stehen.

In dem Hildesheimer Brief Hezilos an Papst Alexander II. wird beklagt, daß die zur kirchlichen Versorgung des Bistums Osnabrück nötigen Pfarrkirchen durch den Zehntverlust nicht ausreichend besetzt werden könnten und daß der Episkopat nicht die Macht und die Kraft hätte, die Belange Osnabrücks gegen die Klöster Corvey und Herford durchzusetzen.⁸⁶ Diese Argumentation steht in dem Schlußteil der Querimonia im Mittelpunkt: es werden die verheerenden Folgen des Zehntverlustes für das Bistum Osnabrück ausgemalt und die in dem Hildesheimer Brief angedeutete Machtlosigkeit der Bischöfe erinnert an die Befangenheit der Bischöfe in der Quer-

⁸² Vita Bennonis (wie Anm. 37) c. 11, S. 13, 14 ff. und *M. Tangl*, Das Leben des Bischofs Benno II. von Osnabrück von Norbert Abt von Iburg (GDV II, 91, 1911) S. 20 Anm. 2.

⁸³ Die Hannoversche Briefsammlung Nr. 23, hgg. von C. Erdmann und N. Fikermann, MGH Die Briefe der deutschen Kaiserzeit 5 (1950) S. 55, 12 ff.; zu dem Brief vgl. die Anm. 38 genannte Literatur.

⁸⁴ Gregorii VII registrum II 25, ed. E. Caspar, MGH Epp. sel. 2 (1920) S. 156 f.

⁸⁵ Vgl. dazu ausführlich *K.-U. Jäschke*, in: Archiv für Diplomatik 11/12 (1965/66) S. 304 ff. und knapper *H. Bresslau* (wie Anm. 37) S. 125 ff.; *N. Heutger*, Bischof Benno II. von Osnabrück und seine Stellung im Investiturstreit, in: Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 67 (1969) S. 108 ff. sowie *W. Petke* (wie Anm. 37) S. 8 ff.

⁸⁶ MGH Die Briefe der deutschen Kaiserzeit 5, S. 55, 19 f., 25 ff., vgl. dazu C. Erdmann (wie Anm. 37) S. 122.

monia, die über Egilmar zu Gericht saßen.⁸⁷ Die Gleichartigkeit der Beschwerden in beiden Schreiben läßt an eine Entstehung der Klageschrift Egilmars in der Zeit denken, als Bischof Hezilo von Hildesheim seinen Brief an Alexander II. schrieb (1072/73). Vielleicht war die Querimonia ursprünglich einmal als Beweismittel bei einer Entscheidung des Zehntstreites durch kirchliche Stellen vorgesehen. Nachdem Bischof Benno II. sich für eine Regelung des Falles durch König Heinrich IV. entschlossen hatte und dafür umfangreiche Urkundenfälschungen herstellte, war die Querimonia Egilmari nur noch von zweitrangiger Bedeutung. Wie wir aus den Osnabrücker Urkunden des Zehntstreites ersehen können, bestand ihr Zweck nur noch darin, Material für die Urkundenfälschungen zu liefern.⁸⁸

⁸⁷ MGH Epp. 7, S. 362, 34 ff.

⁸⁸ Vgl. K.-Ü. Jäschke, in: Archiv für Diplomatik 9/10 (1963/64) S. 142 ff. – Auf eine übersehene Beziehung der Responsio Stephani zu der Osnabrücker Fälschung D Arn 137 sei noch hingewiesen. In der Urkunde beklagt sich Bischof Egilmar angeblich de iniusticia in decimarum direptione a Corbeieense abbate et Herifurdense abbatissa suisque fautoribus illata (S. 207, 24 f.), womit eine Wendung aus der Responsio, auf die die Urkunde öfter Bezug nimmt (S. 207, 26, 43), aufgegriffen wird: Mandasti enim nobis sanctitatem tuam a Godescalco, Novae Corbeiae abbate et Hervordense abbatissa ipsorumque fautoribus variis calamitatibus vexari et dilaniari . . . (MGH Epp. 7, S. 362, 30–32).

Jakob Andreae als Prediger

Von Werner Schütz

Ist das eine richtige Selbsteinschätzung, wenn Andreae im Maulbronner Gespräch von sich sagt: „Passim et ubique oportet me esse pacificatorem“? Was bedeutet das, wenn er einem Landesfürsten einmal den massiven Vorschlag macht, alle Streittheologen auf der Lüneburger Heide zusammenzusperren, damit sich die Bauern nicht mehr über sie ärgern müssen? Welches Gewicht hat der oft angegriffene Satz Andreaes: „Ja, wo es nur möglich were, so wölle ich mich gern understehen, das ich nicht allein Papisten und andere, sondern auch die Türcken mit der rechten waren Christlichen Kirchen einig machen künde.“¹

Andreae hat immer heftige und scharfe Kontroversen geliebt; an Streitschriften, Refutationes, „Abfertigungen“, „Erinnerungen“, Antworten und Gegenberichten fehlt es bei ihm wahrhaftig nicht. Die Liste ist lang genug; da ist der „Bericht von der Einigkeit und Uneinigkeit der Christlichen Augspurgischen Confessionsverwandten Theologen . . . wider den langen Laßzedel“ (1560), die „Clare und helle Antwort auff den ungegründten lösterlichen Gegenbericht Jude Iscarioth, so sich Fridericum Staphylum nennet“ (1561), die „Abfertigung des Vortrabs Friderici Staphyli“ (1561), der „Gründtliche und warhafftige Gegenbericht von catholischen Communion“ (1565), die „Notwendige Erinnerung von der teutschen Bibel dolmetschung . . . wider die offenbare, unverschambte unwarheit der bápstischen priester“ (1568), die „Gründtliche Widerlegung . . . sampt kurzem Bericht unnd notturfftiger Erinnerung von der Bápstischen Abgötterey und verdampften Unglauben . . . wider eine Schrifft der Jesuiter zu Dillingen, auch Caspar Frankens Lügen- und Lösterbuch“ (1568), die „Abfertigung der Antwort Heinrich Bullingers und der Zürycher Predikanten“ (1575), der „Gründtliche Bericht von der strittigen Communion unter ainer und bayder Gestalt . . . wider D. I. Schmidel“ (1576), die „Kurtze Erinnerung und getrewe Warnung vor der Calvinianer Betrug, Crimen falsi genant und ihrer vermeinten Einigkeit und Gesellschaft mit den Jesuitem in der Lehr vom Leib Christi“ (1582), die „Brevis admonitio de crimine stellionatus Calvinianorum“ (1582), die „Kurtze Erinnerung von ettlichen Schrifftten und Büchern, so zum theil unter Ambrosii Wolfii und Christophori Hessiandri Namen . . . zu verfälschung Augspurgischer Confession und außbreitung der zwinglischen und calvinischen falschen, unreinen Lehr außgegangen“ (1584), der „Spiegel der

¹ Rosemarie Müller-Streisand, *Theologie und Kirchenpolitik bei Jakob Andreae bis zum Jahr 1568*, Bl. f. Württ. Kg. 1960, 224 ff., 320, 368.

offenbaren unverschämten calvinischen Lügen wider reine Lehrer der A.C. gewrechten, erschreckenlichen Lösterungen“ (1588), die „Christliche, trewhertzige Erinnerung, vermanung und warnung vor der zu Newenstatt an der Hart nachgetruckten, verfälschten und mit Calvinischer Lehr beschmeißen Bibel D. Martin Luthers“ (1588), die „Abfertigung des ungegründeten Gegenberichts der zu Regensburg Anno 1587 geurlaubten Prediger“ (1589), die „Abfertigung Conrad Veters, Jesuiten und Thumpredigers zu Regensburg“ (1589), die „Kurtze und gründliche Antwort auff Herrn Joh. Sturmii Buch, Antipappus Quartus genant“ usw.

Uns geht es hier um die Frage, wie es in dieser Beziehung mit Andreae als Kanzelredner steht. Etwa 150 Predigten sind von ihm gedruckt worden, ausnahmslos von außerordentlicher Länge; unter ihnen befinden sich auch viele schwer erreichbare Einzeldrucke. Es fehlen vor allem die schlichten Sonntagspredigten, die ohne besonderen Anlaß vor der Gemeinde das Evangelium des Tages auslegen. Die Frage, ob Andreae Polemik oder Kontroversfragen auf die Kanzel gebracht habe, ist ganz eindeutig zu bejahen.² Ich wiederhole den viel zu knappen Satz aus meiner „Geschichte der christlichen Predigt“, daß Andreae die dogmatischen Lehren in einer schlichteren und praktischen Form vorträgt, daß er aber auch Polemik und Kontroversfragen auf die Kanzel gebracht habe, und versuche ihn aus den Quellen zu erläutern.³

a) Wir besitzen außer den Predigten auch eine Homiletik von Andreae, die in vielfacher Hinsicht Interesse verdient.⁴ Er hat sie Mitte der 60er Jahre seinen Studenten im Kolleg diktiert, Polycarp Leyser hat sie damals nachgeschrieben, sie nach 30 Jahren wieder unter seinen Papieren ausgegraben und zum Druck gebracht.

Die Paraphrase des Textes hat für Andreae eine entscheidende Bedeutung in der Predigt (54 ff.). Sie soll für jeden Unterteil gesondert erfolgen und Basis und Fundament für alle weiteren Predigtaussagen bilden. *Accurata et concinna, perspicua et lucida* soll sie sein, vor allem *popularissima*. Aus ihr soll das eigentliche Corpus der Predigt erwachsen, die Behandlung der verschiedenen *Loci communes*. Die einzelnen Lehrpunkte müssen alle in der Materie des Textes wurzeln; nur die wichtigsten sollen behandelt werden, wobei der Prediger bei der Auswahl auf Zeit, Ort und Personen Rücksicht neh-

² Gegen *Jobst Ebel*, ZKG 86, 1975, 90 ff. Die Behauptung, daß Andreae sich mindestens bis 1570 nachweislich bemüht habe, die Behandlung der protestantischen Streitfragen auf der Kanzel geradezu zu verbieten, ist, wenn man seine Predigten nur einmal wirklich in der Hand gehabt hat, ebenso unhaltbar wie die andere, daß diese Predigten die Aufhebung der Streitigkeiten in der Gemeinde intendieren. Im übrigen ist antipäpstliche Polemik auch Polemik, und die Auseinandersetzungen mit den Zwingliern sind auch innerprotestantische Kontroversfragen. Der kühne, messerscharfe Schluß von eigenen unhaltbaren Prämissen auf die mangelnde Vertrauenswürdigkeit eines fremden Autors sollte auch einem Doktoranden nicht gestattet sein.

³ *Werner Schütz*, Geschichte der christlichen Predigt. 1972, 188.

⁴ *Jakob Andreae*, *Methodus concionandi trad. a Jacobo Andreae*. Ed. per Polycarpum Lyserum. 1595.

men soll. Bei jedem einzelnen dieser Loci sollen die aus der alten Rhetorik stammenden „genera causarum“ Anwendung finden, das *genus didascalicum*, bei dem es um die lehrhafte Erkenntnis des Gegenstands geht, das *genus demonstrativum*, bei dem es auf das Stellungnehmen ankommt, das *genus deliberativum*, bei dem es sich um die Motivation des Hörers handelt und endlich das *genus judiciale*, bei dem die kirchlichen Kontrovers- und Streitfragen wie vor einem *forum politicum et ecclesiasticum* vorgetragen und entschieden werden (37). Diese Behandlung der Loci communes, die *tractatio doctrinae* trägt den Namen *confirmatio* und bildet die eigentliche Substanz der Predigt. Setzt Andreae eine Stunde als Dauer für eine Kanzelrede an, so sollen Dreiviertel dieser Zeit für die *confirmatio* verwendet werden (72).

Die Kontroversfragen gehören also schon unabdingbar zu jedem einzelnen Abschnitt der Predigt; trotzdem gibt es bei Andreae neben der *confirmatio* eine gesonderte *confutatio* als Widerlegung des Gegners. Eigentlich ist sie eine *species* der *confirmatio*; bei ihrer Bedeutung kann sie selbständig thematisch werden; sie kann die einzige Predigtaufgabe sein und den alleinigen Predigtinhalt bilden. „Cum nomine confirmationis utimur pro praesentis textus vel locorum communium tractatione, ejus species erit quoque confutatio. Saepe enim integram contemionem in confutatione argumentorum contrariorum insumimus, ut tota oratio nihil aliud sit quam errorum confutatio et argumentorum explicatio seu conversio, quibus falsa dogmata haeretici stabilire conantur“ (70). Wir haben hier in der Homiletik Andreaes eine ausdrückliche Rechtfertigung der reinen Kontroverspredigt. Ich übergehe die einzelnen ausführlichen Anweisungen für die Behandlung der Kontroversfragen auf der Kanzel.

b) Zu den ältesten gedruckten Kanzelreden Andreaes gehören die beiden Predigten, die er in Augsburg während eines Reichstages gehalten hat. Natürlich behandeln sie die großen Fragen der Zeit. Quasimodogeniti 1559 predigt Andreae über die Rechtfertigung.⁵ Hier wird durchaus keine trockene dogmatische Gelehrsamkeit vor der Gemeinde ausgebreitet, im Gegenteil, das Dogma wird geradezu in Erzählung umgesetzt; spannend, anschaulich und volkstümlich wird die Geschichte des Menschen ausgebreitet. Am Anfang war ein „Mänlin“ und ein „Frewlin“, beide schön in den Augen Gottes, sie haben „ein herrliches, unverdunkeltes Licht der Bekantnuß Gottes“, sind vor ihm eine „schöne herrliche Kreatur“. Nach dem Fall wird dann dem Menschen von dem leidigen Teufel „ein heßliche, feindselige Schiemen (Maske) und Larven“ angezogen. Gott kann dem Menschen nur noch zürnen. Die Erzählung geht weiter. „Da kommt ein Mensch, der Christus heißt.“ Er ist allenthalben schön, er hat ein schönes, liebliches und herrliches Angesicht; er will uns die häßlichen „Schiemen“ abziehen. Jämmerlich wird dabei sein eigenes Angesicht, sein Fleisch und Blut hat das höllische Feuer geschmeckt, Gottes vollkommenen Zorn hat er für uns getragen. Unser „heß-

⁵ Jakob Andreae, Eine christenliche Predig, wie der Mensch vor Gott gerecht werde, so zu Augspurg in werendem Reichstag auff den Sonntag Quasimodogeniti 1559 gehalten. 1559.

liche, runtzelige Schiemen“ ist „genugsam durch das jämmerliche Ansehen und Specktackel seines Sons am Creutz im todt und in der hellen bezahlt worden“. In der Auferstehung bringt Christus ein „hüpsch, herrlich, schön Angesicht“ mit. Unser alter Schiemen ist zugedeckt, wir sind mit Gottes Gerechtigkeit gezieret. Das ist das Wunder der Rechtfertigung; wer das versteht, der versteht auch alle anderen Lehren.

Rechtfertigung führt zu einem neuen Wandel. Bildhaft wird das ausgeführt. Die alte Wurzel muß verdorren, daß sie nicht mehr ausschlagen kann. Gott macht es wie der Gärtner, der mit „Hacke und Bickel“ die Wurzeln zuunterst nach oben kehrt, damit sie vertrocknen. Zuletzt und eigentlich geschieht das im Tode. Im Grab wird der Leib „als in ein Baliermülin butzet“ (in einer Schleifmühle gereinigt), damit in der Auferstehung ein schöner, neuer Leib herauskomme. Vögel, Fische, Würmer und im Esch (der Flur) die Wölfe fressen den Leib. Das muß so sein, „dieweil in allen kleinsten Aderlin und Glidmaßen unseres Madensacks die Bißigkeit und Wurtzel der Sünde steckt“. Wir müssen aber jetzt schon in unserem Leben die Wurzeln des Zornes, des Geizes, der Unreinigkeit, der Hoffart, des Fressens und Sauens klein halten.

Das zweite Thema in einer Cantatepredigt während des Reichstages ist die Frage des Abendmahls.⁶ Mit der irdischen Speise von Brot und Wein wird der wahrhaftige Leib und das wahrhaftige Blut Christi als Speise und Trank zum ewigen Leben ausgeteilt. Natürlich wird dabei „unser Gegenteil“ gebührend zurückgewiesen. Man soll das Brot nicht aufheben, nicht in ein „Häuslein“ einschließen, es nicht in einer Monstranz umhertragen. Das Herz ist das rechte Sakramentshäuschen. Ein frommer Christ soll im Blick auf das Abendmahl sprechen: „Ich habe meinen Herrn Christum als einen thewren, werden Gast in die Monstrantz meines Hertzens verschlossen, den trage ich in einem irrdischen Gefäß, darinnen lebet und wonet er als in einem Tempel; der regieret, dem biete ich meine Glider dar zu wafen der Gerechtigkeit, mit dem stehe ich auff und gehe nider, den trage ich mit mir, den setze ich für mein Angesicht für und für, ich gehe, wohin ich wölle; dem erkenne ich mich schuldig, alle Reverentz unnd Ehr als meinem lieben Herrn und Erlöser zu erweisen, umb dessenwillen unterlaß ich allein alles, was unrecht und wider seinen göttlichen Willen ist und weil diße Speiß und Tranc in mir nicht verdirbet, so ist es mir alles immer newe, als wann ich erst dise Stunde zu dem heiligen Nachtmal gegangen were.“

Daß dabei die Argumentation mit dem Gegner manchmal rabbulistisch und spitzfindig gesucht ist, muß in Kauf genommen werden. Fällt einer vor dem Sakrament in die Knie, nun dann müßte er auch vor einem Bauern knien, der es gerade empfangen hat. Besser wäre es schon, einen vernunftbegabten Menschen als Gottes Ebenbild anzubeten als „ein Stücklein Brot“. Nimmt nach dem Meßgebet der Engel wirklich das Opfer und trägt es in den Himmel, dann kommt der Pfaffe zu kurz; ißt der Pfaffe das Brot, dann

⁶ Jakob Andreae, Ein christenlich Predig vom Nachtmal des Herrn, so zu Augspurg in werendem Reichstag auff den Sontag Cantate Anno 1559 gehalten. 1559.

bleibt dem Engel das Nachsehen. Das „Hauchzen“ über dem Brot ist nichts als Zauberei. Das sind Schönheitsfehler in dieser schlichten volkstümlichen Predigt.

c) Einen besonderen, durch die Situation bedingten Charakter weisen Andreaes Predigten in Lauingen auf. 1560 wurde durch die politischen Verhältnisse eine Neuordnung der Kirche in Lauingen erforderlich. Päpstliche, Zwinglianer, Schwenckfelder und Wiedertäufer treiben ihr Unwesen in der Gemeinde, ihr Pfarrer war in den Wirren abgesetzt worden. Andreae hatte den Auftrag, die Gemeinde neu zu ordnen.⁷ Die hier gehaltenen „Sechs Predigten über den 51. Psalm“⁸ geben, Vers für Vers dem Text folgend, eine schlichte Auslegung. Sie sind ein schönes Zeugnis der reformatorischen Rechtfertigungslehre. Lossprechen ist das Amt des Predigers. Er tröstet die betrübten Herzen, als wenn Gott selbst mit ihnen redet (5). Die Beichte ist der rechte Trost der betrübten Gewissen. Gottes Barmherzigkeit ist größer als aller Welt Sünde; kein Sünder braucht zu verzagen; unsere Sünde ist wie ein Tropfen Wasser gegen ein weites, tiefes, großes Meer (9). Das allein ist unser Trost in der letzten Stunde.

Ernst muß die Sünde genommen werden. Keiner soll mit lustigem Munde sagen: Hier komme ich armer Sünder! Dann braucht er vor der Absolution eine gute, starke Gesetzes- und Strafpredigt. Man soll nicht Gott für einen „Scheffenbutzen“ (Vogelscheuche) halten, mit dem gut auszukommen sei (14). Einen heiligen Schrecken und Schmerzen der Hölle muß der Sünder erfahren. Gott will ein neues Herz, er wirkt es in uns. Das unreine Herz ist „des Teuffels Pewkiibel, darinn er all seinen unflath schicket“. Nicht nur gegen Ehebruch und Totschlag, auch gegen Lästerung, Geiz und Wucher, gegen das Saufen und den „Vollauff“ (Überfluß) muß gekämpft werden (67). Besonders beschwerlich und ärgerlich ist die Sünde „bei den großen Herren und hohen Personen“, die sich einbilden, für sie sei eine Ehre, was dem Bauern übel ansteht (23). Vor Stand und Adel hat Andreae sich in seiner Predigt nie gefürchtet.

Die letzte dieser Auslegungen handelt vom Gebet. „Ein recht lebendig, Gott gefellig Gebet ist nicht eine zierliche, wolgesetzte Cantzleiische rede, sonder es ist ein freuden- oder ein Mordigeschreie“ (64).

Diese Predigten sind ein Beispiel für eine schlichte, fromme Auslegung und Anwendung des Bibeltextes vor einer einfachen Gemeinde.

Die besondere Situation in Lauingen spiegeln die dort vor Klosterfrauen gehaltenen Predigten.⁹ Unruhe über Glaubensfragen waren der unmittelbare Anlaß. Durch „Sanftmut und Milde“ will Andreae dem begegnen. Er zeigt den Klosterfrauen, daß jeder Christ geistlichen Standes ist und jeder einem

⁷ Jakob Andreae, Zehen christlich Predigen über ettliche Sontägliche Evangelia von anstellung nützlicher Ordnung in der Kirchen Gottes wider die irrthumb gehalten. 1562.

⁸ Jakob Andreae, Sechs christliche Predig über den ein unnd fünffzigsten Psalmen Davids, geprediget zu Lawgingen 1560. 1562.

⁹ Jakob Andreae, Sechs Christlicher Predig von dem recht christlichen und geistlichen Closterleben, geprediget zu Lawgingen 1560. 1561.

geistlichen Orden angehört. Wenn Gehorsam die oberste Regel für Ordensleute ist, so ist es der vollkommene Gehorsam Christi, der uns gerecht macht. Christi Ordensregel unterscheidet sich von der Benedicts wie das Licht von der Finsternis. Scharf ist einzig und allein die Polemik der gegen die Messe und den Opfergedanken gerichteten Predigt, in der Gabriel Biel, Bartholomäus Latomus „Contra Bucerum“ und sonst die herkömmlichen Argumente uns begegnen.

d) Einen besonderen, sicher auch berechtigten Platz hat die polemische Kontroverse in der Predigt vor solchen Gemeinden, die eben erst vom Katholizismus zur Reformation übergegangen sind. So stand es mit der Gemeinde in Wachendorf, in der Andreae von 1564 an zur inneren Befestigung der Reformation 30 Predigten gehalten hat.¹⁰ Vorsichtig und in seelsorgerlicher Verantwortung wird hier von ihm gepredigt, sind doch die Irrtümer und Mißstände, die zur Sprache kommen, noch längst nicht in der Gemeinde überwunden. Diese Predigten tragen keinen abstrakt polemischen Charakter, sie befassen sich mit den in der Gemeinde höchst aktuellen Fragen. In dieser Situation können Kontroverspredigten geradezu Lebensnähe bedeuten.

Auf das allereinfältigste will Andreae predigen, auf den „gemeinen Mann“ Rücksicht nehmen und an die vielen Hörer denken, die nicht lesen und schreiben können (58). Im Hauptgottesdienst und in der Vesper findet sich meist nur eine kurze Auslegung des Sonntagsevangeliums; die eigentliche Substanz der Predigt ist die Erklärung eines Stücks aus dem Katechismus. Oft werden anschauliche Vergleiche aus dem häuslichen Leben oder dem dörflichen Handwerk gebraucht. Wie ein Schmied ohne Kenntnisse kein Roß beschlagen kann, so braucht der einfältige Christ Kenntnis der rechten Lehre (57). Geduldig muß man dem Kommen des Jüngsten Tages entgegensehen, „muß man doch schon oft in sachen des Cammergerichts dreißig oder vierzig Jar warten“ (203). Soll sich ein Dorf bekehren, darf man nicht auf den Nachbar sehen; wartet eine Magd, die vor ihrer Türe kehren soll, bis des Nachbarn Magd anfängt, so bleibt die ganze Stadt ungekehrt (71). Volkstümliche Sprichworte werden besonders oft und gerne zitiert: „Lang zu Hoff, lang zu Hell“.

Bei der Textauslegung wird die Locimethode angewendet. Am Exempel des Gichtbrüchigen werden z. B. folgende Lehrpunkte behandelt, daß Gesundheit eine Gabe Gottes ist, wie undankbar dabei die Welt ist, daß man Wein mäßig gebrauchen soll, von den Trägern soll man hilfsbereite Liebe lernen; merken soll man sich in der Erzählung, daß Christus der rechte Arzt ist und Sünden vergibt, wo die Ursache aller Krankheit liegt, wie sie des Todes „Stallknecht oder Pittel“ sei, wie Gesundheit dem Sünder schädlich ist, wie

¹⁰ Jakob Andreae, Christliche, getrewe anleitung, wölcher gestalt die rein Lehr des heiligen Evangelions in den Kirchen, so bißher under dem Bapsthumb gewesen, außer dem Catechismo das ist den sechs Hauptstücken christlicher Lehr einfaltig gründlich und fruchtbarlich gepflanzt, auch die irrthumb und mißbreuch, so vor dieser zeit in die Kirch Gottes eingerissen, mit christlicher bescheidenheit abgeschaffen und gebessert werden mögen. 1566.

Christus die Kreide der Schuld auslöscht und „den Strick abschneidet“. Jeder Punkt wird lehrmäßig knapp formuliert und an einer bestimmten einzelnen Textstelle aufgehängt.

In dem überwiegenden, selbständigen Katechismusteil zwingt der liturgische Charakter des Tages oft zur Behandlung bestimmter an ihm naheliegender Kontroversfragen. Wie könnte eine Predigt am Allerheiligentag „das gedechtnuß der Heiligen“ übergehen! Und schon muß der Vorsatz einfältigen Lehrens ins Wanken geraten. Da wird der Humanist Bartolomeo Platina mit seinem „Opus in vitas pontificum ad Sixtum IV.“ zitiert, historische Gelehrsamkeit ausgegraben, von dem später in „Allerheiligenkirche“ umgetauften Pantheon, von Bonifaz IV. und von Gregor VII. berichtet (164 ff.). Verdienste haben die Heiligen nicht, ihrem Exempel, Glauben und Wandel sollen wir nachfolgen. „Da kan niemand mit warheit von uns sagen, das wir die lieben Heiligen schenden, löstern, schmehen und verachten, sondern wir erzeigen ihnen die höchste Ehr“ (175).

Besondere Dringlichkeit hat in einer solchen Gemeinde die Frage des Abendmahlsverständnisses. Leib und Blut Christi werden gegen jede symbolische Deutung durch die Zwinglischen abgegrenzt; es geht nicht um Bedeutung, Zeichen, Symbol, „Fürbildung“ oder „Bildtnuß“. Christus ist auch nicht „auff eine irdische, natürliche, fleischliche, capernaitische Weiß“ gegenwärtig, sondern so, wie er zur Rechten Gottes ist (213). Aus praktischen Gründen nimmt die Auseinandersetzung mit den Argumenten für die communio sub una einen weiten Raum ein, mit der Angst der Gemeinde, der Kelch könne verschüttet werden, das Blut Christi lasse sich nicht aufbewahren, es könne zu Essig und „Weyfalltern“ (Schmetterlingen) werden, es bleibe an den Knebelbärten der Bauern hängen oder Ostern könne kein Kelch groß genug für die ganze Gemeinde sein (217).

Natürlich muß mit den Wachendorfern von der Messe geredet werden (230 ff.). Da wird allerhand Liturgiewissenschaftliches in der Predigt ausgebreitet, und wieder ist Platina der Kronzeuge. Andreae stellt der päpstlichen die „apostolische messe“ gegenüber, der „Papst Sixtus I.“ muß gar als Gewährsmann für eine protestantische Messe mit Einsetzungsworten und Vaterunser herhalten. Theologisch wird von dem Gegensatz zwischen Meßopfer und dem Kreuzesopfer Christi geredet. Der Kompilator des Meßkanons sei ein „ungeschickter, unbewanderter Mann“ gewesen. Anstößig ist vor allem der Opfergedanke in dem Gebet „Supra quae“, in dem das Opfer Christi mit dem Abels, Abrahams und Melchisedeks verglichen wird, ein unehrerbietiger Gedanke, da Abel doch nur „eine Geiß“ geopfert habe. Gegen Gabriel Biel wird polemisiert, für den des Priesters Mund aller Bauern Mund sei (243). Peters Messe wollen wir halten; sie ist die allerheiligste, katholische, Gott wohlgefällige Messe (244).

Der Johannistag gibt Anlaß zur Polemik gegen die Unsitte des St. Johannessegens. Härter wird der Ton im Laufe der Predigten. Der Papst regiert in Gottes Tempel, als sei er selbst ein Gott; im geistlichen Recht heißt es, „der Papst sey nicht ein pur lauterer Gott, sey auch nicht ein pur laut-

terer Mensch, aber ein irrdischer Gott sey er“ (323). In Wirklichkeit ist er der Antichrist. Den Priestern hat er die Ehe verboten, „darneben leßt er inen unzüchtige Weiber, von wollichen sie Kinder zeugen und so im die armen Priester den Milchzinß geben, so gestattet er inen eine solche öffentliche, unzüchtige beywonung“ (325). Da wird gegen den Betrug mit Zeichen und Wundern polemisiert, gegen das „Zeichnen“ der Heiligen, gab es doch in der Wachendorfer Kirche noch immer „ettliche wächsinne Bilder“ zur Erinnerung an solche Wunderheilungen.

Am Tage Mariae Reinigung, „unserer lieben Frauen Lichtmeß“ muß im Gottesdienst das abergläubische Weißen und Segnen der Lichter zur Sprache kommen. Bett und Bad der Säuglinge werden mit dem Wachs der geweihten Kerzen beträufelt; vor allem die „Kindelbetterinnen“ müssen auf diese Weise aus der Gewalt des Satans befreit werden. Solcher Aberglaube lebt noch mitten in der Gemeinde; die Predigt muß sich einfach damit auseinandersetzen.

Und wie könnte es Himmelfahrt anders sein, als daß auch über Kreuzgänge und Rogationen gepredigt wird! Vormittags reitet man mit dem Kreuz um den Esch, die Gemeindeflur, nachmittags wird ein Bild Christi gen Himmel „gepflogt“ (388). Aber was für eine Gelehrsamkeit wird in der Predigt angeboten! Von der Entstehung der Kreuzgänge, vom Bischof Mamertus zu „Wien im Frankenland“ (Vienne) wird berichtet, das „Rationale officiorum divinatorum“ dient dabei als Quelle. Der Kreuzgang soll nicht abgestellt, er soll christlich eingerichtet werden. Ein Christ soll alle Tage das Kreuz tragen.

Der in Wachendorf noch immer mit einem Gottesdienst begangene Fronleichnam gibt Anlaß für die Predigt zu weitausholenden, gelehrten historischen Betrachtungen über Clemens V. und den Ursprung dieses Feiertages. „Das rechte festum corporis Christi ist die Predigt vom Leibe Christi und das Empfangen des Sakraments“. „Wenn ein Bawerman das heilige Sakrament empfangen hat, trinckt sich aber hernach voll Weins, geht umb den Esch, flucht und schweret, er erzürnt Gott so heftig, das er ursach hette, um seinetwillen den Esch mit dem Hagel zu schlagen“ (432).

Erst das anschauliche Bild von der konkreten Situation der Gemeinde in Wachendorf hilft dazu, diese Predigten recht zu verstehen und zu würdigen. Sie sind von Andreae selbst als Musterpredigten gedacht, wie man in einer eben erst zur Reformation übergegangenen Gemeinde Gottes Wort konkret und praktisch zu verkündigen hat.

e) Auf ein völlig anderes Genus von Predigten stoßen wir in den fast 500 Seiten umfassenden Türkenpredigten.¹¹ Weltpolitische Geschehnisse und

¹¹ Jakob Andreae, Dreyzehnen Predigen vom Türcken, in wölchen gehandelt würdt von seines Regiments Ursprung, Glauben und Religion, vom Türkischen Alcoran unnd desselben gründtlicher Widerlegung durch sein selbst des Alcoran Zeugnisse, von seinem Glück und Wolfart, warumb ime Gott so lange Zeit wider sein arme Christenheit zugesehen, wie im zubegegnen unnd wider in glücklich zustreiten unnd von seinem endtlichen Undergang. Allen Christen besonders an den Türckischen Gräntzen nutzlich und trostlich zulesen. 1568.

kirchliche Streitfragen gehören zu dem Horizont dieser Kanzelreden. Seit 1551 waren in Ungarn neue Kriege mit dem „Erbfeind“ der Christenheit im Gang, das Reich war an seiner gefährdetsten Grenze aufs neue tödlich bedroht. Im Mittelmeer hat 1565 Malta allein dem türkischen Siegeslauf widerstanden. Die Feste Szigeth war gefallen, die als so uneinnehmbar galt, als sei sie mit vier Ketten im Himmel aufgehängt (24). Gerade diese Ereignisse um die Eroberung dieser Festung und den Tod des Sultans vor ihr spiegeln sich in diesen Predigten.

Kreuzzugspredigten hat Andreae nicht gehalten. Es geht ihm um eine theologische Deutung weltpolitischen Geschehens. Gott hat den Türken der Christenheit zur Zucht und zum Nachdenken auf den Hals kommen lassen. Er ist ihr auferlegt „wie einem Roß oder Maulthier Zaum und Biß aufs Maul“. Viele Christen an den Grenzen und in der Gefangenschaft sind abgefallen und haben „den Mahometischen verdampften Unglauben“ angenommen. Die Türkenkriege bilden für Andreae einen legitimen Gegenstand der christlichen Predigt. 1567 hat man bei gefangenen Türken nach dem „Alkoran“ geforscht, nach ihrem vermeintlichen Glauben und der rechten „Dolmetschung“ des Korans. In Laibach hat man aufs neue Türken ausgefragt, darunter einen türkischen „Wascha“, wie Andreae meinte, „einen türkischen Pfaffen“. Andreae beruft sich in seinen Predigten auf den Koran und zitiert öfter aus seinen 124 (!) Czoarsi (Suren) (Vorrede 83–91).

So berichtet Andreae ausführlich in seinen Predigten auf der Tübinger Kanzel, wer Mahomet gewesen sei, wie seine Religion und sein Regiment angefangen und sich ausgebreitet haben. Er erzählt von Mahomets Geburtsort, von seinen Eltern und ihrem frühen Tod, von der Mutter Aminah (Anima), von dem Onkel Abu Talib (Salutabelus), der nach dem Tode der Eltern ihn aufgezogen habe, von der Heirat mit der reichen Witwe Chadidscha (Hidigia) und der späteren mit Aishah, der Tochter Abu Bekrs, von der Begegnung mit heidnischem, jüdischem und christlichem Glauben, von seiner Krankheit, den Engelserscheinungen und Offenbarungen, der Belagerung von Mekka und Medina, den politischen Beziehungen Arabiens zu dem römischen Kaiser und zu den Persern. Das alles ausführlich und nicht ohne den selbstkritischen Einwand, was das auf einer Kanzel überhaupt zu suchen habe, auf der Gottes Wort verkündet werden soll. Die Antwort lautet, das alles diene der Auslegung der Weissagungen in Daniel 7 (53, 83).

Dan. 7 und Ez. 37–39 sagen ja den Verlauf der ganzen Weltgeschichte voraus; sie reden auch vom Ursprung und Schicksal des türkischen Reichs. Kein anderer als der Türke kann der sein, „des Pferde schneller seind denn die Adler“, er ist das Volk aus dem Norden „mit Rossen, mit Tartschen, mit Bogen und Pfeil, mit Spießen und Stangen“ (33, 413). So wird es auch für einen Christen nützlich, das Alte Testament zu lesen (56). Hinter den spierischen und allegorischen Auslegungen steht die theologische Überzeugung, daß Gott der Herr der Weltgeschichte ist, er wird das Häuflein seiner Kirche erretten, er hat dem Türken Zeit, Ziel und Grenze gesetzt (58 f.).

Welche religionsgeschichtliche Konzeption steht hinter den Türkenpre-

digten? Andreae beurteilt den Koran als ein Gemisch von heidnischen, jüdischen und christlichen Gedanken; die Auferstehung und das Jüngste Gericht sind sein eigentliches Thema. Andreae ist nicht ohne Respekt vor dem Ernst dieser Religion. In ihr ist es nicht wie bei den Christen schon ein „Verdruß“, einmal in der Woche zum gemeinsamen Gebet zusammenzukommen. Andreae weiß von den fünf täglichen Gebetszeiten, vom Fasten und von dem Verbot des Weintrinkens, von Reinigungsriten und Feiertagen, von der Strenge gegenüber Hurerei und Unzucht, von der Bestrafung des Diebstahls durch das Abhauen der Hand (106). Im Gottesdienst stehen die Gläubigen nicht, wie bei uns, beim Gebet wie die „Rhoraffen“ (brüllende Affen).

Dieser Respekt findet freilich seine Grenze am Dogma. „Hinter dem engelischen Schein“, der die Christen verführen soll, verbirgt sich ein „heßlicher Teuffel“ (92, 114). Dogmatische Auseinandersetzung erfüllt diese Predigten auf lange Strecken mit endlosen Argumentationen, mit Aufreihungen von Gründen und Gegengründen und mit Ketten von Schriftbeweisen. Eine rationale Apologetik nimmt einen weiten Raum ein. An Beispielen aus der Psychologie wird die Möglichkeit der göttlichen Dreieinigkeit „unwidersprüchlich“ bewiesen (125, 127, 131). Lästerei bedeutet es, wenn der Koran die Heilsbedeutung des Kreuzes und die Gottessohnschaft Jesu leugnet. „Wer solche lösterung bey uns redet, dem würde bald die Zung zum Nack heraußgerissen und seine wolverdiente straff darumben angethon“ (86 f.). Wenn der Koran Christus Geist und Seele Gottes nennt, dann läßt sich aus seinen eigenen Zeugnissen die Gottessohnschaft beweisen; aus dem Koran kann man den Koran widerlegen. Mahomet kennt nur eine anthropomorphe, greifbare, irdisch sinnliche Vorstellung von Gott, dem Paradies und dem ewigen Leben (150, 157). So bleibt am Ende doch nur das Urteil übrig, daß die Türken einen unwahren, lästerlichen, verdammten Unglauben haben; sie sind nichts dann „lautter Teuffelische, verfluchte Menschen“, „eithel ungläubige, Abgöttische, verfluchte, verdampfte Menschen, die Gott nicht angehören, sondern verloren sind“ (334). Solche Verurteilungen haben bei Andreae immer einen unmißverständlichen Klang! Und was dann, wenn einer aus einem Juden oder einem Türken einen Papisten machen würde? Nun, dann wäre der eben zwiefältig ein Kind der Hölle (301).

Kriege sind „Landstraffen“ Gottes, der Türke ist Gottes „Zuchtruthe“, Abgötterei ist die Hauptursache aller Kriege (56 ff., 251 ff.). Darum ist schon die erste Türkenpredigt eine Mahnung zur Buße, gerichtet gegen alle gottlose Hoffart, gegen das „Pankethieren“ (Schlemmen auf Banketten), gegen den „Vollauff“ (Überfluß), Fressen und Saufen, gegen das geringe Mitgefühl mit den Leuten, „so den Türcken vor der Thür und über den Bach zu allernächst haben“, gegen den Mangel an Recht und Gerechtigkeit und den geringen Eifer um das Evangelium. Die rechte Türkenglocke ist „eine andere Sturmglocken unseres Hertzens“, es ist die Reue. Mitten in der Kirche sollen die Potentaten den Krieg wider die Türken beginnen (378). Was aber heißt nun Umkehr und Buße? Für Andreae ist es die Abkehr von

der päpstlichen Abgötterei! Die Obrigkeit soll „dem Baal seine Altäre umbreißen“, vor allem die Messen abschaffen. „Es ist kein Biegel (Versteck), darin nicht ein Altar steht oder ein Götz klebe“ (380). „Die abgöttischen Feldkirchen, Capellen, Altäre“ sollen abgerissen werden, den Untertanen keine Wallfahrten dahin gestattet werden und dort keine Anrufung der Heiligen geduldet sein (383, 386, 397). So kommt es dahin, daß die eigentliche Spitze der Türkenpredigten sich gegen die „grob, greiflich, dölpsch Abgötterey im Bapsthumb“ richtet (257, 265, 268, 272, 312 usw.).

Mit besonderer Schärfe wenden sich die Türkenpredigten gegen die „Anbettung des Brots“. Die römische Messe ist die größte Gotteslästerung, „dergleichen weder unter den Juden und Heiden jemals ist getrieben worden“ (278, 281). Sieht man Leute bei der Elevation niederfallen, dann soll der Predigthörer wissen, „daß sie nicht Christum im Himmel, sondern den leibhaftigen Teuffel anbetten“ (282). „Dann wo der Türck her zeucht, da ziehen wir ime mit allen Teuffeln entgegen; mit Meß lesen, mit Heiligen anrufen, mit Creutzgängen, mit Prozessionen wollen wir in vertreiben, so wir im damit Thor und Thür auffthun“ (288). Alle Register seiner antikatholischen Polemik werden hier von Andreae gezogen. Da wird aufs neue der Fronleichnam historisch und kontroverstheologisch ausführlich behandelt, nicht ohne die Mahnung, ein rechter Christ solle „beim Umbtragen des Stücklein Brot“ am Feste Corpus Christi „kein Hut abziehen, kein Knie biegen, kein eußerlich Reverentz diesem Teuffel erzeigen, sondern wissen, daß es nichts anderes sey als ein verdampfte Abgötterey und der Teuffel selbst, wölcher hie unnd nicht Christus der Herr angebetet und verehrt wird“ (288). Breit wird, wie schon so oft, die Frage wieder verhandelt, ob Luthers Lehre eine neue sei. Nein, er hat nur die alte Lehre gereinigt. „So ist Luther mit der Bürsten kommen und hat Leuß und Niß, Munch und Nunnen hinweggebürstet“ (353).

Eine der letzten Predigten handelt vom Untergang des Türken und vom ewigen Reich der Heiligen auf grund von Dan. 7, von Ez. 37–39 und Offbg. 20. Apokalyptisches Licht liegt über dem Ende der Türkenherrschaft, vom Himmel her wird sie vernichtet werden. „Lasset uns bey zeitten auff die Berg Israels treten, von der verdampften Abgötterey des Bapsthumbs abstehen, Buße thun, das heilig Evangelion annemen, demselben glauben, darnach leben und wandeln“ (428).

Und wenn es gar um die Frage geht, ob lieber der Papst oder der Türke, so ist für Andreae die Entscheidung klar. „Ich zwar, für meine Person, will lieber dem Türcken zu theil werden dann dem Bapst. Dan der Türck, da er mich würgen will, leßt er mich bald mit Sebeln zerhauen, der Bapst aber tut mir zehen Tod an, und da es im möglich were, noch mehr, wölches er nimmer mehr thun unnd solch grausame Tyrannei wider ein Menschen nit üben würde, wenn er nit mit vil tausent Teuffeln besessen were“ (470). Hart ist die Polemik in diesen Predigten, und Andreae weiß es auch, daß sie hart ist. „Es sollten unsere Papisten nicht so kützelich sein und so zarte Ohren haben, daß sie nicht leiden mögen, wann wir öffentlich sagen, lehren

und predigen, daß ihr vermeindter Gottesdienst ein abgöttischer, verdampfter Gottesdienst sei und, die demselben anhängen, des Teuffels sein“ (308).

f) Die Türkengefahr klingt immer wieder auch in einem völlig anderen Genus von Predigten an, die den eigenartigen Titel „Christliche Erinnerung nach dem Lauf der Planeten gestellt“ tragen.¹² Am 9. April 1567 hat eine Sonnenfinsternis sieben Minuten nach der Mittagsstunde Anlaß zu vielfachen Unheilsprophezeiungen gegeben. Astrologen sollen nach der Ansicht Andreaes sorgsam den Lauf der Gestirne beobachten, aber ihre Voraussagen sind, als wenn einer „mit Würffel spile, da gantz ungewiß ist, ob er alle Seß oder alle Eß werffen werde“ (Vorrede). Das irdische Geschehen richtet sich nicht nach dem himmlischen, umgekehrt ist es für Andreae. Hält man sich nicht an die „Kirchen- und Polizeiordnung Gottes“, dann gibt es auf Erden nichts als Blutvergießen, Krieg, Pestilenz, Ungeziefer und Raupen, Hunger und Plagen.

Aber die Lösung des Rätsels ist dann doch einfacher; die Unheil verkündenden Planeten werden in den Predigten symbolisch gedeutet. Saufen, Fressen, Geiz, Sicherheit, Mangel an Gebetseifer sind die „Vorbott und Trommeter des gemeinen Landsverderbens“, Zeichen des Jüngsten Tages. Diese Predigten sind nichts anderes als grobe, drastische, ungeschminkte Moralpredigten, die in vielem auch kulturgeschichtlich interessant sind. Dogmatisches und Lehrhaftes enthalten sie kaum. Sie sind Gesetz, ganz und gar und nichts als Gesetz.

Das „Saufen“ ist immer eine der beliebtesten Konkretionen in den Predigten Andreaes. Der Teufel ist bei dem Trunkenen der Herr, er führt ihn an einem Seil oder Strick „wie ein Metzger ein Khu, Kalb oder Saw“ (15). Die Weinsäufer sagen: ach, das ewige Leben ist weit, laßt uns dafür saufen (21)!

Was kann da helfen? Nichts als Gesetz, Strafe und Zwang. Einen Ehebrecher straft man an Leib und Seele, einen Dieb hängt man an den Galgen, einem Meineidigen wird Schimpf und Schande zuteil, warum nicht auch einem Weinsäufer? Das Saufen ist „thewrer denn bei Kopfabhawen verbotten, nämlich bei Seelabhawen“ (33). Die Trunkenheit abzuschaffen ist nichts Unmögliches. Ist nur ein nüchterner Schultheiß im Dorf, dem Trinken feind, und hat er Unterstützung bei den Oberamtsleuten, dann kann er die Bauern schon in Zucht und Ordnung halten (34). Ein wenig resignierter heißt es dann: „Würden sie im Hertzzen nicht frümmer, so were dennoch die grobe, vihische üppigkeit abgestellt“ (36).

Auf Amtspersonen und Autoritäten nimmt diese Predigt nicht die geringste Rücksicht. „An Tagen, da dem gemeinen Man solliche ernstlich Bevelch für gehalten werden, sauffen sich die Amtsleutte so voll, daß sie nicht wol auff die Roß kommen und daruff bleiben könden“ (34). Kein

¹² Jakob Andreae, Christliche, notwendige und ernstliche Erinnerung, nach dem Lauff der irdischen Planeten gestellt, daraus ein jeder einfältiger Christ zusehen, was für ein glück oder unglück Teutschland dieser zeit zugewarten. Auß der vermahnung Christi Luc. 21 in fünff Predigen verfasst. 1567.

Stand wird da ausgelassen, auch der Pfarrer nicht, nicht einmal der König und seine fürstlichen Räte werden in der Predigt geschont. Großes wird dem menschlichen Willen zugetraut. „Ihr sollt sagen, auff disen Tag will ich mit der hülf und Gnad des Allmächtigen Gottes von disem Laster abstehen“ (45).

Der andere „heßliche, schandtliche, giftige und verderbliche Planet“ ist das Fressen, dem eine eigene Predigt gewidmet ist. Die vielen kleinen Schüsseln kommen von den „Welschen“, aber bei uns wird zugleich mit dem großen Löffel „aufgeschöpft“. Selbst ein schlichter Bauer will Fisch, Fleisch und Braten samt zwei oder drei Weinen beieinander haben (51). An etlichen Orten bleibt es bei den „Pancketen“ nicht einmal bei hundert oder zweihundert „Trachten“ (Gängen). Bei Kindstaußen sagen sie Christus ins Gesicht: „Da du Fressen und Sauffen verboten hast, nun will ichs dennoch treiben“ (53). Mit dem Überfluß an Trachten zieht man sich leibliche Strafen zu, „da der Mensch sich selbst so voll frißt, das im der Bauch zerknallen möchte“ (57). Die Predigt wendet sich auch gegen das „Pankethieren“ der hohen Herren auf den Reichs- und Landtagen, wo man schlemmt statt zu beten, zu fasten und zu raten.

Geiz ist der dritte Planet, und dabei geht es nicht allein um den sprichwörtlichen Geiz der alten Leute, sondern auch um ein sozialkritisches Moment. Auch die Obrigkeit hat ihren Geiz. Da erdichtet man „allerley vinantz und List“. Je mehr von diesen neuen Fündlein ausgedacht werden, um so weniger Geld ist da (91). Hier wird auch der Raub der Kirchengüter unter dem Vorwand der Reformation gestraft. Kirchengut ist für den Gottesdienst bestimmt, „mehrerteils der Schweiß armer Leute“ (92). Der Pfarrer soll keine Hantierung neben seinem Amt betreiben, die Herren aber sollen ihm nicht die Einnahmen entziehen, daß nur die „Spewer“ davon bleibt (97). „Geitzige Amptsleute regieren und ampten übel“ (103). Eine Wallfahrt soll der Geizige machen, aber nicht nach St. Jacob gen Compostel, sondern dort allein auf den Friedhof, sich ein Grab öffnen lassen, da wird er „Krotten finden, die auß dem Hirn gewachsen seind, an den Hüften aber Schlangen, so auß den Nieren kommen, im Bauch abschewliche Würmer“ (110). Auch der berühmte Madensack kehrt hier wieder, „auß dem Krotten, Schlangen und Würmer wachsen“.

Die verdammte Sicherheit ist die Wurzel alles Übels. Pathetisch wird Teutschland angedet. Diese „Hochheit“ des Reichs, das Kaisertum und Gottes Wort und dann solche Undankbarkeit! Und wie lautet nun, natürlich von der „ketzerischen Messe“ abgesehen, die Klage über die Christen in Teutschland? Sie lautet seltsam genug! „Vormittags will keiner mit dem andern in sein Kirchen gehen, der Bäpstisch nicht in die lutherisch, der Lutherische nicht in die bäpstische Kirchen; denn kein theil kan noch will wider sein gewissen und wider Gott handeln. Aber nachmittags sitzen sie zusammen, sauffen einander voll Weins, das keiner weiß, ob er lutherisch oder bäpstisch, hernach, da sind die gewissen nicht mehr zart, da ist ein Hertz und ein Sinn und eine beständige Freundschaft, gemeine hülf und

rettung wieder allen feind. Aber der arme Christus muß vor der Thür stehen und gleich wol in allen nöthen helfen“ (144).

Die letzte Predigt vom Lauf der Planeten richtet sich gegen die Gleichgültigkeit im Beten. Beten heißt nicht „etwas auß einem Buch lesen“ oder das Vaterunser nur „mit eußerlichen Leffzen“ sprechen (170). Die Päpstlichen können nicht beten, da „erschrockenliche Abgötterey“ in ihren Gebeten ist, auch Türken, Heiden und Juden vermögen es nicht, und die Christenheit ist müde geworden zum Gebet.

Hinter diesen „Erinnerungen“ taucht immer wieder die beunruhigende Frage auf, ob nicht dieser Niedergang der Sitten mit der neuen Lehre zusammenhänge. Gottes Wort läßt man seinen Raum, aber Besserung ist nicht zu sehen, nur ein „wust, Epicureisch, vihisch leben mit fressen, sauffen, geitzen, stolzieren, lesterungen des Namens Gottes“ (139 ff.). Um zu zeigen, daß man sich nicht auf die guten Werke verläßt, fressen und saufen sie Tag und Nacht statt zu fasten, schinden sie die armen Leute statt Almosen zu geben, fluchen und lästern sie statt zu beten (140). Und das heißen sie dann evangelisch! „Da würdt erfunden ein sollich frey und frech, wüst und wild leben, das vil im Bapsthumb dardurch von der Bekantnuß des heiligen Evangelii abgeschröckt werden“ (151). Viele sündigen auf die Barmherzigkeit Gottes hin und „wälzen sich im Wust der Sünde wie ein Saw“ (157). Ein solches freies, freches Leben hat es im Papstum nicht gegeben. Auch mit dem Gottesdienst ist es bei den Evangelischen schlecht bestellt. Am liebsten steht man hinten in der Kirche, wo keiner einen kennt (172). In der Messe halten die Gottesdienstbesucher zwei oder drei Stunden aus, bei uns gehen sie nicht eher zur Kirche, als bis der Pfarrer auf der Kanzel steht, und hat er den Kanzelstuhl verlassen, sind sie schon längst aus der Kirche. Ohne das vorangehende und nachfolgende Beten aber ist das Predigthören gleich „als wenn ein Hund durch die Kirchen lieffe, er ist und bleibt, was er vorher was“ (191).

Und die Abhilfe? Da hilft nichts als Strafe. Heute läßt man einen „öffentlichen erschrocklichen“ Gotteslästerer nicht allein am Leben, er kommt auch noch zu angesehenen Ämtern. Früher wurde ihm die Zunge „zum Nacken heraußgerissen“. Diese Predigten sind ein frühes Zeugnis für die massive, drastische, polternde, oft sehr konkrete Gesetzespredigt der Orthodoxie, bei der die Schäden der Christenheit durch Strafen der Obrigkeit, durch Gesetz und Polizei gebessert werden sollen.

g) Thematisch werden die Lehrstreitigkeiten in den „Dreiunddreißig Predigten von den vornehmsten Spaltungen in der christlichen Religion“.¹³

¹³ Jakob Andreae, Drey und dreißig Predigen von den fürnembsten Spaltungen in der christlichen Religion, so sich zwischen den Bäpstischen, Lutherischen, Zwinglischen, Schwenkfeldern und Widerteuffern halten. In wölchen jedes theils Meinung im Grund trewlich gesetzt unnd ein einfältiger Bericht unnd Anleitung auß den sechs Hauptstücken christlicher Lehr gegeben würdt, wie ein jeder einfältiger Laye in solchem allem die Wahrheit erkennen und sich christlich darein schicken soll, daß er in keiner Sect verführet werde. Von neuem mit fleiß widerumb übersehen und mit sechs Predigen von ettlichen der Augspurgischen Confession zugethaner Theologen Uneinigkeiten gemehret. 1580.

Soweit sie Kontroversfragen zwischen „Bäpstischen, Zwinglischen, Schwenckfeldern und Widerteuffern“ behandeln, sind sie 1567/68 in Eßlingen gehalten worden, wohin die Universität Tübingen wegen der Pest verlagert war. In einer zweiten Auflage 1580 wurde als fünfter Teil ein Buch mit „Sechs Predigten von etlichen der Augsburgischen Confession zugethanen Theologen“ hinzugefügt, das erstmals 1573 gedruckt worden ist.

Diese Predigten bringen die Auslegung des Sonntagsevangeliums nur in der Form eines kurzen Summariums, das oft sogar kürzer ist als der verlesene Bibeltext selbst. Den eigentlichen Hauptteil bilden die Lehrauseinandersetzungen. Einen Zusammenhang mit dem Predigttext haben sie meist nicht; der Übergang ist rein formal: „Nun wollen wir in unserer Materi fortfahren“, „wir fahren fort in erklärung der streittigen Artickel unserer christlichen Religion“ usw. Wie in einer akademischen Vorlesung wird das Ergebnis der letzten Predigt zusammengefaßt, ja in der Neujahrspredigt 1568 geschieht nichts anderes, als daß noch einmal sämtliche im vergangenen Jahr behandelten Streitfragen in der Form einer knappen Übersicht wiederholt und zusammengefaßt werden. Der „gemeine Laye“, der weder lesen noch schreiben kann, soll aus seinem Katechismus ein selbständiges Urtheil in den theologischen Streitfragen gewinnen. Kämpfen soll er lernen, den „Vatterstreich“, daß „einer creutzweiß drein hawe und wider den Teuffel nicht vil Fechterbößlein (Possen, Finten) gebraucht“ (Vorrede). Die 12 Artikel des Glaubensbekenntnisses sind „ein Auszug aus dem Alten und Neuen Testament für den gemeinen Mann“, Regel und Richtschnur der göttlichen Wahrheit (51). Andreae will mit diesen Predigten auch sich selbst rechtfertigen, „daß ich mich keiner Sectischen, verführerischen, verdampften Lehr behafftet habe“ (Vorrede 1568). 1573 heißt es gar: „Darauß der Christliche Leser zu vernemen, das ich nicht allein der Papisten Abgötterey, der Zwinglianer Kätzerey, der Schwenckfelder Schwirmerey, der Widerteuffer irrige Gleißnerey, sondern auch sunsten keinem irrthumb, er sey gleich new oder alt, zugethon. Wölche zumahl alle ich mit Mund und Hertzen verwerffe und verdamme“. Andreae macht diese Predigten geradezu zum Kanon für die Beurteilung aller seiner anderen theologischen Schriften.

Schlicht sind diese Predigten für den einfältigen Christen ganz gewiß nicht. Da werden zahlreiche Lehrer der alten Kirche zitiert und kommentiert, da begegnet uns Bonaventura „Ad consecrationem veram“ und „Guilelmus“ Durandus „De officio mortuorum“, der Kardinal Hosius, Michael Helbing, das Konstanzer und das Tridentinische Konzil; Donatisten, Eutychianer und Nestorianer spielen eine Rolle; Zwinglis Alloiosis und die *communicatio idiomatum* sind selbstverständliche Begriffe.

Serien von Schriftbeweisen werden in ganzen Ketten aneinandergereiht, mit acht, zehn oder zwanzig Gründen wird die Meinung des Gegners widergegeben, die dann einzeln Punkt für Punkt widerlegt wird, das alles weitschweifig und gründlich. Irenisch kann man die Haltung dieser Predigten nicht nennen; Toleranz lag diesem Jahrhundert fern. Die Päpstlichen und die Lutherischen sind „zwen widerwertige Glauben“ (101). Nicht um

Chorröcke, Casel, Stolen, Platten, „nicht um diesen Unsinn“ geht der Streit. „Wer es an einem Platten nicht genug, ich wollt mir zwey oder drey scheren lassen“. Um die *certitudo fidei* geht es, und da ist der Unterschied so groß wie zwischen Himmel und Hölle. Ärger als die Türken ist das Papsttum. Das Tridentinische Konzil hat den christlichen Glauben verdammt; „es sind fürwar grausame, erschrockenliche unnd gotteslösterliche Artickel“ (150, 154). In der siebten Predigt werden zwar die alten und die neuen Päpstlichen unterschieden, die, die nie von unserer Lehre gehört haben, und die, die unter Evangelischen wohnen, die einen „grob und dölpsch“, die andern „etwas subtiler“, aber alle halten sie an der Anrufung der Heiligen und an der Messe fest. Diese Auseinandersetzungen füllen mit ihren Serien von Argumenten, Widerlegungen und Einreden mehr als hundert Seiten.

Das Kernstück ist die zwölfte Predigt über die Opfermesse. Zwanzig Argumente des Gegners für sie werden aufgezählt und dann Stück für Stück widerlegt. Die Konsekration des Meßpfaffen wird angegriffen, „wölcher sein gesprächlin allein hat mit einem stücklin Brot, das er ein Hostien nennt, welches keine Ohren hat, und spricht die Worte darüber, als wenn ein Teuffelsbeschwörer ein heimlichen Segen spricht“ (371). Das ist nicht christlich, katholisch, apostolisch konsekrieren, das ist Zaubern. Die lateinische Sprache dient nur dazu, die Abgötterei zu verhüllen. Sagt der Priester *Kyrie eleison*, so versteht der Bauer weniger davon „als ein Khu am Mittag“ (379). Ja, viele Pfaffen wissen nicht einmal, was das heißt. Die Messe ist eine Lästerung des Opfers Christi. „Ist das aber nicht ein armer Christus, der vormittags nichts anderes zu schaffen hat, so oft auf- und abzufahren, wann die Meß gehalten wird, anders seine Geschäfte alle nachmittags ausrichten muß, wenn die Meßpfaffen verzechen, was sie vormittags durch Meßlesen verdient haben“ (386). Feinfühlig kann man diese Polemik nicht gerade nennen. Das alles wird reichlich mit Liturgiewissenschaft ausstaffiert. Von einem Scholasticus wird als Verfasser des päpstlichen Kanons geredet, „einem ungeschickten, ungelehrten Esel“, der lieber länger hätte zur Schule gehen sollen; er hat die alten Gebete zusammengetragen und „ein sollich lumpmuß“ daraus gemacht (388). Auch die Meßtheorie der „neueren Papiisten“ wird diskutiert, die die Messe als ein Gedächtnis des Kreuzesopfers Christi verstehen. Die Messe ist ein „Trechter oder Treichel“, durch die die Verdienste des Opfers am Kreuz ausgeteilt werden. In Wahrheit seien Wort und Sakrament „Canal, Rhor und Treichel“. Verständnisvoll und gerecht ist diese Auseinandersetzung kaum zu nennen. In den Wiederholungen, die sich bei Andreae immer wieder finden, wird lang und breit von der Apostel Messe, der Messe des heiligen Dionysius (!) und des Chrysostomus den Predigthörern ausführlich berichtet; sie sollen alle im Grunde der lutherischen Messe gleich gewesen sein (294 f.).

Die zweite Predigtsammlung von 1567 dient der Auseinandersetzung mit Zwingli. Seine Lehre ist „gantz widerwertig“, die alte Ketzerei des „Franszoß mit Namen Berengarius“. Zwingli kann kein gutes Gewissen haben, wenn er den einfältigen Worten Christi einen andern Sinn geben muß, sie

„verreißt“ und aus dem Herrn Christus „einen schlechten Heiligen“ macht (78).

Nach diesen beiden „zwo Secten“ geht es im dritten Buch um die Schwenckfelder, die von Luther und Zwingli als Eutychianer verdammt worden seien. In vier Hauptartikeln wird ihre Lehre dargestellt und widerlegt. Über hundert Seiten umfassen allein diese Auseinandersetzungen.

Besondere Schärfe zeigt die Polemik gegen die Wiedertäufer. Einen weiten Raum nehmen „die Gründe und Beweisungen“ für die Kindertaufe ein. Nicht nur die Lehre, sondern auch die Frömmigkeit der Täufer wird scharf angegriffen. „In ihrer höchsten Frömmigkeit“ sind sie ärger als die Hurer und Ehebrecher (65). „Wer nun diese stoltze, aufgebläßen, Phariseische, hochfertige, teuflische Geister unter einer schlechten Bawrenjuppen nicht kennen will, der mag sich immerhin verführen lassen“ (71). Sie sind ein Teufel unter eines Engels Gestalt verborgen (35.92). Sie behaupten, nichts Unrechtes zu tun, „haben ein altes beschabenes Röcklin und ein Filtzhut auff, darunter innen allenthalben das Haar außgeht“, sie „hencken den Kopf“ und wollen vor Heiligkeit umfallen, sie sind so hoffärtig, „daß sie mögen aufknellen“, greulicher vor Gott als alle Pracht der Obrigkeit. „Oftt mehr Demut unter einem Sammet denn unter Bawrenjuppen und Filtzhut steckt“ (25, 96, 120).

Die Krämer verteidigt Andreae in seinen Predigten gegen die Täufer. Wollte jeder wegen eines Ballens Tuch, einem Plätteisen oder einem Stockfisch nach Frankfurt zur Messe gehen, „was wird dann ein par Hosen kosten!“ (199). Auch die Messerschmiede muß er verteidigen, die von den Täufern angegriffen werden, weil sie Waffen herstellen. Das Verhältnis der Täufer zur Obrigkeit und zum ehelichen Stand wird diskutiert. Kommen die Frauen zu einer Bruderschaft der Täufer, dann verlassen sie Mann und Kinder, ein anderer wird ihnen zugewiesen. Kommen die Prediger zu den Brüdern und Schwestern in ein Haus, führt der erste Gang in die Küche, wieviel Fleisch und Würste im Rauch hängen. Ist es zu wenig, dann müssen sie an einem andern Ort das Wort Gottes verkünden (178).

In der letzten Predigtsammlung, dem fünften Buch, 1573 zum ersten Mal veröffentlicht, werden die Spaltungen der Theologen der Augsburgerischen Confession von 1548 an bis zum Jahr 1573 behandelt. In der Vorrede verteidigt sich Andreae, er habe nicht beabsichtigt, durch Concordien „die geringsten Corruptelen und verfälschung reiner Lehr in einem oder mehr Artickeln zubillichen, zubeschönen, zuverschmieren und zubemanteln“. Oft werden aber in diesen Predigten die Gegensätze bagatellisiert, viel zu einfache, leicht eingängige Lehrformeln geprägt und fremde Gedanken wiederholt. Lehrhaft ist die Auseinandersetzung mit Osianders „einwonen der wesentlichen gerechtigkeit Gottes“ mit der ganzen Fülle paulinischer Zitate, mit Einwendungen und Widerlegungen, aber milde das Urteil. Osiander verweist den angefochtenen Christen nicht auf die Wesensgerechtigkeit, seine Begriffe sind in der Heiligen Schrift nicht gebräuchlich und sollten darum nicht verwendet werden.

Georg Majors These von der Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit ist „eine ärgerliche und unleidliche Rede“, sie verdunkelt die Rechtfertigungslehre, bestätigt den „Bäpstisch verdampften Irrthumb“, die Worte „stinken“ nach der verdammten Lehre des Papsttums. Nichts ist sicherer, „dann solche ergerliche und gefährliche Rede auß der Kirchen Gottes außgemustert und bey den gesunden wortten der Heiligen Schrift geblieben“ (20 ff.).

In der Predigt über die Erbsünde geht es um die Auseinandersetzung mit Matthias Flacius und der Meinung „des andern Theils“, und in der Predigt über die Adiaphora werden der Illyricus, Nikolaus Gallus, Heßhusius und Wigandus behandelt (54). In der Predigt über die Streitfrage nach dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium wird von Agricolas Stellung berichtet, Luthers Meinung dargestellt, die des Scholastici Wittenbergensis D. Pecelius, aber auch Gallus, Heßhusius und die niedersächsischen Theologen werden behandelt – und das alles in einer einzigen Predigt. Die Wittenberger handeln aus purem Mutwillen, sie hadern aus Hochmut und Stolz, sie sind gelehrt genug und können sich ausrechnen, „daß unter disem seinem vürgeben der Teuffel eine beschwerliche verfinsterung reiner Lehre wiederumb einführen möchte“.

Die letzte, wohl interessanteste, aber auch schwierigste Predigt behandelt die Streitigkeiten um die Person Christi. Die Wurzel aller Veruneinigung ist Zwinglis Alloiosis. Die neueren Wittenberger Theologen haben durch heimliche Schriften zu verstehen gegeben, „daß sie ihr Ohr auff der Zwinglianer Seiten gehenckt“; erst später sind sie bei Gelegenheit „mit öffentlichen Schriften heraußgefahren und haben in disem Artickel von der Majestät des Menschensons den Zwinglianern öffentlich Beifall gethan und, was zuvor D. Martin Luther wider die Zwinglianer geschriben, was auch zu Wittenberg getruckt und seinen Büchern einverleibt, als ein Eutychanische Ketzerey verdampt und verworffen“. Christen aber „bedorfen der verfluchten und verdampften Alliosi Zwinglis garnicht“ (83). Das Urteil über die Wittenberger ist in dieser Predigt scharf und eindeutig, nicht ohne eine gewisse Konsequenzenmacherei. „Es ist also im Grunde nichts anderes dann des Nestorii Ketzerey, die offenbarlich zwen Christus in zweien natur gemacht und keine mit der anderen nichts gemein hat. Daraus dann letztlich die Arrianische Ketzerey volget, daß Christus nur für ein pur lautter Mensch gehalten wird . . . dann auß der Nestorianischen Ketzerey ist auch der Türkisch Mahometisch Alcoran erfolgt, wie dann Sergius ein Nestorianer gewesen, der denselben auch half schmiden, darein Christus Gottes Son aufs höchste geschendet und Christus für ein pur lautter Mensch fûrgeben wird“. (95).

Der schlichte, einfältige Hörer, der nicht lesen und schreiben kann, muß schon viel an dogmengeschichtlichen Zusammenhängen kennen, soll er diese Predigten verstehen. Sie sind nach außen gesprochen und an Theologen gerichtet. An Zuspruch und Anspruch des Wortes Gottes enthalten sie herzlich wenig, sie sind ein Musterbeispiel für die Kontroverspredigten der beginnenden

Orthodoxie, auch wenn sie einer Konkordie der Theologen der Augsburger Confession dienen sollen.

h) Wir haben von Andreae auch Passionspredigten. Mehr als 500 Seiten umfassen diese neun Predigten des Passionsbüchleins.¹⁴ Daß sie in Wittenberg gehalten sind, läßt schon die Vorrede deutlich erkennen. Sie wendet sich in scharfer Form gegen die „Sakramentsschwermer“ und „Sakramentierer“. Unvermeidlich sind die Ausfälle gegen das Papsttum, „seine grobe, dölische Abgötterey, deren sich der Teuffel selbst schemet“. Er ist es, der die Päpstlichen „durch fleischliche Wollust und zeitliche Ehr“ einig erhält. Vom Teufel stammen auch die Rottengeister; mit den Sakramentierern soll man keine Freundschaft und Bruderschaft halten; sie reden von einer Figur und einem Zeichen des Leibes und Blutes Christi, rauben dem Menschensohn seine göttliche Allmacht, nennen uns „Fleischfresser“ und „Blutsäuer“, lästern den Herrn Christus „einen gebackenen Gott“. Das ist „blinde Vernunft und falsche verdampfte Lehr“. Theologische Lehrer sind durch die Verleugnung der Gottheit Christi „Arianer und Mahometisten“ geworden.

Die wohl nachträglich verfaßte Vorrede ist kriegeischer als die Predigten selbst. Sie enthalten weniger an Polemik, als diese Fanfarenstöße es erwarten lassen. Die Passionsgeschichte ist für Andreae ein Spiel des gesamten menschlichen Lebens in allen seinen kirchlichen und weltlichen Beziehungen. Den hermeneutischen Schlüssel bildet der doppelte Gesichtspunkt: a) warum Christus für uns gelitten und inwiefern er unsere Strafe auf sich genommen hat, und b) inwiefern er uns damit ein Vorbild und Exempel gegeben hat (21). In einer stereotypen, auf die Dauer monoton und langweilig anmutenden Weise wird bei jeder Textaussage ausgeführt, daß Christus „ein Item oder Post“ unserer Schuld weggenommen habe. Einmal wird ihm selbst das Wort in den Mund gelegt: „Ich habe mit einem jeden Item oder Post ein dedit mit Roter Tinten das ist mit meinem Blut gemacht“. Immer folgt dann unmittelbar der zweite Satz, daß uns Christus damit ein „fürbildt“ gegeben hat, dem wir folgen sollen. Beide Sätze stehen unverbunden nebeneinander; auch die Passionsgeschichte kann zur Gesetzespredigt werden. Nicht nur Christus dient uns zur Lehre, eigentlich alle Personen, Figuren, Verhältnisse und Beziehungen in der Passionsgeschichte, in denen sich unser gesamtes Leben widerspiegelt. Gelegentlich grenzt dieses beständige Lehren mit dem aufgehobenen Finger ans Banale und Triviale; das gilt selbst für die Darstellung der Kreuzigung. Der Essigschwamm führt zu der Betrachtung, so gehe es nun einmal in der Welt zu: „Was den Christen und sonderlich den Dienern Gottesworts und armen leutten gegeben werden soll, das ist alles zuvil, darumb sie auch oftmals die notdurft nicht wol haben“ (372). Und die Nutzenanwendung lautet: Wenn ein Armer ein Trünklein

¹⁴ Jakob Andreae, *Passional Büchlein*, das ist die Historia des bitteren und theweren leiden und sterbens, auch der frölichen Aufferstehung und Himmelfart unseres Herrn Jesu Christi nach den vier Evangelien gepredigt und außgelegt in der Pfarrkirchen zu Wittenberg, 1577.

Wein für eine kranke „Sechswöchnerin“ haben möchte, soll man nicht, wie so viele, sagen: Troll dich, du Schelm! Wer kann allen Bettlern genug geben! Peinlich wirkt die Anwendung des Kreuzesworts „Sitio“: „Sonderlich sollen wir Deudschen diß wort Christi wol mercken, das er am Creutz geredet hat, auff das wir von Hertzen erschrecken, wenn wir vom vollsauffen reden hören“ (279). Der Hauptmann unter dem Kreuz gibt Anlaß zu der Nutzenanwendung „Es hat uns der Heilige Geist durch das exempel dises Hauptmans leren wollen, das Gott in allen ständen habe, die im gefallen“ (301). Die Emmausjünger sind gar ein Beispiel dafür, wie man sich von Gott und seinem Wort, von Gerechtigkeit und Ehrbarkeit unterhalten solle „ohne unzüchtiges, schamloses, unnützes geschwetz“ (362, 364). Und der Auferstehungsbericht Joh. 21 wird zur nüchternen Mahnung, „das sich menniglich für den Müßiggang hüte“. Man kann sich manchmal an die Aufklärung erinnert fühlen, deren Wurzeln ja weit zurückreichen.

Gelegentlich führt der Text zu dogmatischen Streitfragen. Das Wort Joh. 14, 8 wird zum Anlaß für die Auseinandersetzung mit den Sakramentierern, und Matth. 21, 2 ff. gibt einen Grund für die Erörterung des Verhältnisses von Gott und Mensch in einer Person her (33, 42). Beim Abendmahlsbericht kann die Frage nicht umgangen werden, wie Leib und Blut Christi in der ganzen Welt und an allen Orten gegenwärtig sein können (48). „Da wir dann nicht gen Himmel gaffen und daselbst den Leib Christi suchen sollen, wie ettliche zu Unrecht geleret haben“. Das Schächerwort führt zur Polemik gegen das Fegefeuer als „lautter gedicht und fabelwerck“ (265). In dem Kreuzeswort „Consummatum est“ „wird in einen hauffen gestoßen, verworffen, verdampt der gantze vermeindliche Gottesdienst und Jarmarckt des Papstes, nemlich und zu aller förderst sein Opfermeß für die sünden der lebenden und toten“ (271).

Die letzten Predigten sprechen eindrücklich von dem Grund des Glaubens, der kein Glaube auf fremde Autorität hin sein darf (416 ff.). Die Schrift ist „Glos und Text“. „Wenn du dich durch menschliche Glos nur ein haarbreits vom einfeltigen, lautern und klaren Wort Gottes lessest abführen, so stehst du schon auff einem sand, hast gleich verloren die freudigkeit des Gewissens“ (418). Das Programm der Orthodoxie ist formuliert. Himmelfahrt muß zu Auseinandersetzungen mit den Sakramentierern führen. „Laß dir Christum nicht trennen und laß dir nicht einen halben Christus, nicht einen ganzen Christus einschwatzen, sonder behalte du einen gantzen Christum Gott und Mensch allenthalben gegenwärtig, soweit sich die Rechte Gottes erstreckt“ (502 f.). Der Schluß dieser Passionsbetrachtungen lautet: „So sollen wir uns an das Wort halten, davon nicht wancken, daran nicht zweifeln, nicht unbestendig sein, heute dis, morgen uns eines andern bereden lassen, sonder steiff und bestendig bei der Lehre bleiben, die in des lebendigen Gottes einfeltigem Wort gegründet und uns in disen letzten Tagen durch Doctorem Martin Luther an das Licht gebracht ist“ (520).

i) Ein letztes, wieder völlig andersartiges Genus stellen die fast 300 Seiten umfassenden vier Adventspredigten dar, in denen Andreae den Regens-

burger Streit über den Wucher behandelt.¹⁵ Anschließend an eine summarische Darlegung des Sonntagevangeliums wird zusammenhängend die Hauptfrage erörtert. Der Rat hatte in Regensburg die streitenden Pfarrer ihres Amts entsetzt und Jacob Heilbronner und Jacob Andreae mit der Vermittlung beauftragt.

Leihen wird streng vom Wucher unterschieden. Leihen soll ein Christ „ohne allen aufsatz“ (30). Wucher und „Aufsatz“ gegenüber einem Bedürftigen sind „eine schrecklich schwere Sünde“. Der Arme, von Christus vor unsere Haustüre geschickt, ist „nicht ein Hundt, sondern ein Mensch“, dein Bruder, der Bruder Jesu Christi. Wucher gegenüber einem Armen ist schlimmer als Dieb, Mörder und Straßenräuber sein (38). Notfalls soll man dem Armen die geliehene Summe schenken, niemals darf man Zinsen von ihm verlangen.

Wie verhält es sich nun mit dem ersparten Kapital? Es ist Vorsorge für die Zukunft, man darf es Frau und Kind nicht entziehen. „Futter und Decke“ müssen sie haben. Wenn das Vormundsamt in Regensburg das Geld der Waisen bis zu ihrer Mündigkeit gegen 5 Prozent Zins anlegt, dann darf man es nicht von der Kanzel Dieb, Mörder und Straßenräuber schimpfen (84). Für das ersparte Kapital kann man den Seinen „ein Hüttlein zum Unterschlauff oder ein Häuslin oder einen Acker, Wismat (Wiese), Garten und dergleichen zu ihrer Notdurft“ kaufen (70). Man kann auch das Geld „im Kasten“ gegen Zins ausleihen. Das ist Handel, und Handel ist nicht verboten. Dabei muß die zuhörende Gemeinde freilich ein gutes Stück Kirchengeschichte über sich ergehen lassen, sich mit Luthers Auffassung vom Wucher und ihrer Interpretation, mit ihrem früheren Pfarrer Nikolaus Galus und seinem Katechismus, aber auch mit dem Recht Kaiser Justinians und der Ordnung des römischen Reichs, mit Kanonisten und Juristen, mit kaiserlichem und päpstlichem, göttlichem und menschlichem Recht und den Fragen des Naturgesetzes befassen, das dem Menschen seit der Schöpfung ins Herz gepflanzt ist, mit der Regel Christi Matth. 7, 12 und den Erwägungen *ex aequo et bono*.

Das Naturgesetz, die Regel Christi und das kaiserliche Recht stimmen darin überein, daß ein Satz von 5 Florin von hundert kein Wucher sei (124). „Das ist mit der Goltwag des Gesätzes der Natur und des Gebotts Christi Matth. 7 durch Hochverständige, fromme, erbare, Rechtsgelehrte Juristen und weise, vernünftige Räth abgewogen, die auff die gleichheit und billichkeit mit höchstem fleiß gesehen“ (138). Wer aber einem Armen leiht und nur einen einzigen Florin nimmt, der ist ein Wucherer.

Besonders scharf wird in diesen Predigten gegen Auswüchse auf wirtschaftlichem und sozialem Gebiet gewettert. Oft werden nicht 5 oder 6, sondern 12 oder 15 Florin von hundert genommen. Manche sind so „geschmitzt“,

¹⁵ Jakob Andreae, Vier christliche Predigten über ettliche Evangelia im Advent. Darinnen neben summarischer Außlegung derselben der eingefallene Streit vom Wucher auß Gottes Wort entschieden. Zu Regenspurg in der newen Pfarr gehalten. 1588.

daß sie gleich 5 oder 6 Gulden Zinsen von hundert im voraus abziehen, ehe sie das Geld auszahlen. „Diß alles sind jüdische tücklein“, wucherische, verdammte Handlungen, aller Billigkeit, Gerechtigkeit und Ehrbarkeit zuwider (129). Andreae brandmarkt wucherische „Händel“, bei denen nicht allein Geld, sondern auch Getreide und lebenswichtige Waren gefordert werden. Er wendet sich gegen die Preistreiberei, die der „dürfftigen Seufftzen“ nicht hört, dagegen, daß das Getreide nicht „auf dem offenen Markt“ verteilt wird, sondern durch eine zweite, dritte, vierte Hand geht. Das ist der allergreulichste Wucher (130). Die Seufzer und Gebete der Armen sind „große und starcke Carthaunen und geschütz, so zur Rechten Gottes abgehen“. Preistreiberei heißt „auß dem Haus und auß dem Beuttel steelen“ (132).

Die Obrigkeit muß solche Mißstände abschaffen, „damit ein Gemein kein mangel habe und umb einen billichen Pfenning das Brot kauffen und bekommen möge“ (133). Den Ernst sozialer Verantwortung kann man auch sonst der orthodoxen Predigt nicht absprechen, und erst recht nicht den Mut, ohne Menschenfurcht heiße Eisen anzufassen.

Wirtschaftliche Zusammenhänge sind nun einmal kompliziert. Ob die Hörer das wirklich verstanden haben, wenn es in der Predigt heißt, „daß die Loßkündigung der gilt verschreibung auff widerkauff wie widerkauffrecht bey dem verkäuffer und nicht bei dem käuffer stehe, unangesehen wie dieselbige gilt verschreibung gestelt ist“ (210)? Selbst die Regel Christi ist nicht gerade leicht verständlich ausgedrückt, „nämlich daß der Käuffer oder Zinßherr nicht dem Zinßman, sondern im selbst dient, in disem Handel sich selbst und seinem Weib und Kindern nutzen schafft, und nicht dem Zinßman, doch auch nicht demselben schaden“ (123).

Die Zweireichelehre spielt in diesen Auseinandersetzungen eine wichtige Rolle. Mit dem Evangelium kann der Kaiser nicht die Welt regieren. Der Pfarrer darf gegen geltendes kaiserliches Recht nicht angehen „weder auff der Canzel noch unter der Canzel, weder im Rhatshaus noch in den Häusern“ (212). Gegen den Wucher soll er predigen, halsstarrige Wucherer nicht absolvieren und zum Sakrament zulassen; aber fragt einer freilich, was Wucher sei und wieviel man im Handel verdienen darf, so soll der Pfarrer sich auf keinen Disput einlassen, wo immer es sei; das ist nicht seines Amtes, auf die christliche Obrigkeit soll er verweisen. Sie entscheidet *ex aequo et bono* (93).

Natürlich geht es bei der Frage des Wuchers nicht ohne Seitenhiebe auf die Juden ab. Da wird vorgerechnet, daß wenn einer von einem Juden einen Gulden borgt und er ihm jede Woche nur einen Pfennig daraufgibt, dieser Pfennig dem Juden in 20 Jahren einen Wucher von 1100 Gulden und 5 Groschen bringt. Die Feindschaft gegen die Juden ist religiös begründet. „Darbey abzunemen, wenn die Juden gleich unsern Herrn Christum sampt seinen Aposteln nit so gewlich lesterten, wie hochlich sich die Herrschaft wider die christliche Libe an iren Unterthonen versündigt, wann sie Gotteslesterliche Juden ihren Unterthonen zum verderben umb ihres eigenen Nutzens

willen in ihren Landen auffhalten und bey solchem gewilichen Diebstall, Morden und Stuelrauben schützen und schirmen“ (33). Auf Andreaes Predigt über den Messias, die er nach einem vergeblichen Bekehrungsversuch der „Meßpaffen“ an der Hinrichtungsstätte bei einem am Galgen angebundenen, schon halbtoten Juden gehalten hat, der dann „bekehrt“ und noch am Galgen getauft, doch noch hingerichtet wurde, sei nur hingewiesen. Im übrigen ist gerade diese Predigt im Jahre 1721 noch einmal in einer zweiten Auflage gedruckt worden.¹⁶

Das schwerste Geschütz wird gegen die in diesem Streit um den Wucher abgesetzten Regensburger Pfarrer in der letzten Predigt abgefeuert, die noch einmal die Maßnahmen des Rats und die Dienstentlassung der Pfarrer schildert. Ein durchschlagendes Argument ist der Hinweis auf die vor dem Rat selbst zugegebene Unsicherheit dieser Pfarrer gegenüber Zwinglis Lehre. Wäre der Streit vom Wucher nicht eingefallen, „hätte wol eine falsche unreine Lehr von den höchsten Artickeln unseres Christlichen Glaubens unvermerckt eingefüret werden mögen, dardurch ihr mit der zeit nicht allein der warhafftigen gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Heiligen Abentmal beraubt, sonder auch hättet Christus selbst gantz und gar verlieren mögen“ (289).

k) Die Predigten Andreaes zeigen eine breite Fächerung von einer schlichten, praktischen Bibelauslegung bis zu ausgesprochenen, höchst streitbaren Kontroverspredigten. Das wiederholt geäußerte Verlangen nach Einheit der Christen bedeutet bei Andreae die Einheit in der unverfälschten reinen Lehre. Sie ist in der Augsburgerischen Confession zu finden. Der Kampf um diese Einheit erfordert immer neue Abgrenzungen, Widerlegungen, Begründungen und Rechtfertigungen der Lehre. Er hat eine scharfe, streitbare Polemik und Kontroverspredigten geradezu zur Voraussetzung. Das alles hat nichts mit irenischer Gesinnung, mit weitherziger Toleranz oder einer Betonung des existentiellen Glaubens zu tun. Polemik und Kontroversfragen auf der Kanzel sollen eine kämpferische, streitbare Gemeinde schaffen und ihr die Waffen in die Hand geben, die reine Lehre festzuhalten und zu verteidigen. Beim Vergleich mit anderen Predigern aus dieser Zeit der frühen konfessionellen Orthodoxie zeigt sich, daß Andreae sich von ihnen dadurch unterscheidet, daß er schlichter, volkstümlicher, praktischer als sie die Schrift auszulegen weiß, aber auch dadurch, daß er in einer besonders scharfen Polemik auf der Kanzel in der Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche, mit den Zwinglianern, den verschiedenen Sekten und in späteren Jahren auch mit den Wittenberger Theologen Kontroversfragen streitbar behandelt.

¹⁶ Jakob Andreae. Sehr geistreich und schriftmäßige Ausführung, daß unser hochgelobter Herr und Heyland Christus Jesus der wahre, versprochene und erschienene Meßias und Heyland sey. In einer Rede, welche er bey Gelegenheit eines zu Weißenstein im Schwaben Land zum Tode verurteilten verdampften Juden Nahmens Anstedt . . . gehalten. 2. Aufl. 1721.

Beziehungen Friedrich Brecklings nach Süddeutschland

Ein Beitrag zum Einfluß des radikalen Pietismus im 17. Jahrhundert

Prof. D. Winfried Zeller zum 3. Juli 1976

Von Dietrich Blaufuß

Die Kenntnis des Pietismus im 17. Jahrhundert kann nicht auf Einzeluntersuchungen verzichten, die sich um die konkreten und mitunter weitläufigen Beziehungen seiner Vertreter, Sympathisanten oder auch Außen-seiter mühen. Friedrich Breckling (1629–1711) gehört für weite Strecken seines Lebens sicher in die letztgenannte Gruppe. Aber literarisch und persönlich hat er unermüdlich gewirkt. Zahlreiche Veröffentlichungen, oft kurz und hastig hingeworfene Flugschriften, zeugen ebenso davon wie die erhaltenen Teile und zu ermittelnden Spuren seines recht umfangreichen Briefwechsels.

Die Beziehungen Brecklings nach Süddeutschland bedeuten innerhalb der „weltweiten“ Verbindungen dieses zeitweise radikalen Kirchenkritikers gewiß nur einen kleinen Ausschnitt. Aber sie sind für manche pietistische Regungen schon im 17. Jahrhundert aufschlußreich genug, um gesondert beleuchtet zu werden.

Der 1629 bei Flensburg geborene Pfarrersohn Friedrich Breckling wurde schon früh im Sinne Joh. Arnds erzogen. Seine Studien, u.a. in Rostock, Helmstedt, aber auch in Leipzig und Wittenberg, begünstigten z.T. diese Prägung. 1654 wurde er in Hamburg mit Joach. Betkes „Antichristentum“ bekannt gemacht. Damit war er für den Spiritualismus gewonnen. Joach. Betke nannte er seinen „geistlichen Vater“. Nach einem Studienaufenthalt in Straßburg 1655, wo er sich v.a. J. Val. Andreaes Schriften widmete, trat er 1656 in schleswigschen Pfarrdienst. Auch von Schwenckfeld her war er möglicherweise beeinflußt. 1660 konnte er nach seiner Entlassung aus der Gefangenschaft, verhängt wegen Schmähung der Obrigkeit, entfliehen und wandte sich nach Holland. Hier war er erneut 1660–1668 in Zwolle im Pfarrdienst, wurde jedoch auch hier schließlich abgesetzt. In Amsterdam (1672–1690) und im Haag (1690–1711) fand er ein auf die Gaben von Freunden angewiesenes Auskommen. Ein starkes Sendungsbewußtsein prägt seine Veröffentlichungen ebenso wie seinen Briefwechsel. Scharf wendet er sich gegen die Verderbnis in Kirche, Pfarrerstand und Universität. Pazifistische Töne klingen an. In der Ekklesiologie redet er eine radikale Sprache: Nicht nur die großen Kirchen, auch die „neuen und kleinen Sekten“ inclu-

sive die Labadie-Sekte und das pietistische Konventikelwesen finden bei ihm keine Gnade. Er ist in seiner radikal kirchenkritischen Phase von spiritualistischen Gedanken geleitet, die ihn die Erkenntnis durch den lebendigen Buchstaben des Geistes erwarten läßt. Später wurde er in dieser Richtung etwas versöhnlicher. Einen Weg ins Pfarramt hat er jedoch nicht mehr gefunden.¹

1. Breckling-Korrespondenten in süddeutschen Reichsstädten

Brecklings weitreichende Beziehungen erstreckten sich auch auf den süddeutschen Raum nach Nürnberg, Ulm, Windsheim und Wertheim. In Augsburg hat er einen Gesinnungsfreund; es ist dies der dritte evangelische Geistliche, den der Rat der Stadt Augsburg im 17. Jh. entlassen hat: Johann Fch. Wielandt. Er hat gar nur zwei Jahre (1684–1686) in Augsburg wirken können. Man sieht in ihm einen Geistlichen, der Weigelischen Regungen gegenüber zu offen gewesen sei.² Im Briefwechsel des Augsburger Geistlichen Gottlieb Spizel (1639–1691) begegnet uns dafür einmal ein Nürnberger Bürger namens Klipfel. Durch den Nürnberger Geistlichen Christoph Arnold wird Spizel gewarnt: Besagter Klipfel sei nach Augsburg gekommen. Es sei jedoch von ihm nichts Gutes zu erwarten, sei er doch ein Verächter des Hl. Abendmahls und auch die CA sei ihm gleichgültig; ganz allgemein neige er zum Weigelianismus.³

Mit dem Vorwurf des ‚Weigelianismus‘ war man schnell bei der Hand, so daß jeweils zu fragen ist, was damit gemeint ist. Allerdings sind uns in den siebziger Jahren Hinweise darauf begegnet, daß man in Augsburg Schriften gelesen hat, die die Zensur kaum passiert hätten. Der Spener-Freund Gottlieb Spizel war hierbei nicht abseits gestanden, ja, war sogar daran interessiert, daß die einschlägige Literatur aus Frankfurt/M. nach Augsburg gesandt wurde.⁴

Dem entlassenen J. F. Wielandt hat Friedrich Breckling in seinem ‚Catalogus testium veritatis‘ ein Denkmal gesetzt.⁵ Demnach wurde Wielandt das

¹ Fritz: Konventikel (1949), 143–154. Fritz' Darstellung ist von hohem Informationswert (Quellen, Lit.), wenn auch wenig beachtet. Durch Bruckner sind jetzt viele in Holland erschienenen Schriften Brecklings bibliographisch erfaßt und meist auch zugänglich.

Abgekürzt zitiertes Schrifttum und Handschriften siehe am Ende der Studie.

² APfB Nr. 272. Dazu EWA 551 Tom. IV, EWA 547 Tom III Nr. 2 (Inhaltsverzeichnis); StAv Augsburg. Simon: KGBayerns, 480. 481.

³ Chr. Arnold meldet vertraulich aus Nürnberg an Spizel: der Nürnberger Bürger Klipfel sei nach Augsburg gekommen, „pannitinctorem, Augustanae Confessionis et S. Caenae contemtorem, et Weigelianis haud absimilem: Observa hominis istius liberioris conamina, ne turbas det. Atque haec sub fide silentij.“ Brief Chr. Arnold an Spizel, Nbg., (Jahr?) (Tag?); Spiz. I: 41r; SStB Augsburg. Besteht ein Zusammenhang mit der Warnung evangelischer Geistlicher in Augsburg vor „weigelischen Schleichern“ 1670 (Datierung des Briefes!)? Simon: KGBayerns, 481.

⁴ Siehe Blaufuß: Reichsstadt und Pietismus . . ., 177.186.

⁵ KKH 4, 760–779; hier 771 f. Nr. 115. Wotschke: Urkunden (1931), 39 A. 9. Zum ‚Catalogus‘ vgl. auch Fritz: Konventikel (1949), 143.

Opfer einer Verleumdung. Für Breckling hingegen ist Wielandt ein „wackerer und verständiger mann“. Es bedarf weiterer Untersuchung, wie im Falle Wielandt die Dinge im einzelnen liegen. In Brecklings Augen fand Wielandt jedenfalls als ein „liebhaber der Theologiae mysticae“⁶ in Augsburg keinen Schutz und keine Unterstützung mehr. Er hielt sich offenbar nach seiner Entlassung zwischen 1686 und 1688 in Amsterdam auf.

Philipp Jacob Spener (1635–1705), der Führer des lutherischen Pietismus, hat gelegentlich für Breckling Vermittlerdienste nach Süddeutschland übernommen. Am 15. März 1682 schrieb er an Breckling:

„Die nach Augsburg, Windsheim und Wertheim gehenden Pakete habe bestellt, aber das Rothenburgische behalten, weil H. D. Hartmann bereits vor fast zwei Jahren selig abgeleibet.“⁷

Offenbar in Unkenntnis über den Tod des Rothenburger Superintendenten Johann Ludwig Hartmann am 18. Juli 1680 hatte Breckling diesem noch eine Sendung zgedacht, die Spener aber nun zurückhielt.⁸ Theodor Wotschke stellte 1927 nun fest: „Schade, daß wir deren [sc. die Empfänger der Breckling-Sendungen] Namen nicht mehr kennen! Sie würden uns mit den süddeutschen Vorpietisten vertraut machen.“⁹

Es dürfte aber nach allem, was wir auch aus einer späteren Veröffentlichung Wotschkes wissen, zweifelsfrei sein, daß es sich bei diesen „süddeutschen Vorpietisten“ um wohlbekannte Spener-Anhänger handelt: G. Spizel in Augsburg, Johann Heinrich Horb in Windsheim, Korrespondent Brecklings seit 1678, schließlich Joh. Winkler (1642–1705) in Wertheim, der seit Mai 1682 über Spener mit Breckling im Briefaustausch stand.¹⁰

Die ersten greifbaren Bemühungen Brecklings um Verbindungen zu Spizel liegen aber einige Jahre eher. Schon vor Juni 1679 hatte Spener einmal einen kurzen Brief Brecklings, gerichtet an Spizel, nach Augsburg vermittelt.¹¹ Wahrscheinlich auf dieses nicht greifbare erste knappe Schreiben Brecklings hin hat Spizel mit der Übersendung einer eigenen Schrift, unter Umständen ‚Infelix litteratus‘ 1679/80, geantwortet; so darf man einen Hinweis in Brecklings erstem vorliegenden Brief an Spizel von 1681 verstehen.¹² Nicht ganz unerwartet und unvorbereitet trifft also das erste vorliegende Schreiben Brecklings an Spizel ein.

Zu hoch darf man jedoch die Tatsache, zu Brecklings Korrespondenten-

⁶ Brief Breckling an Spizel V/5. (Zur Zitierung s. u. Anm. 12).

⁷ Zitiert nach Wotschke: Cleve 1663, 371 A. 18.

⁸ Vgl. die Vermutung bei Simon: KGBayerns, 480 (2. Aufl. S. 460), daß „wohl auch Hartmann in Rothenburg . . . in Verbindung mit Breckling (stand)“.

⁹ Wotschke: Cleve 1663, 363.

¹⁰ Wotschke: Urkunden (1931), 103 A. 3 („Horn“ irrig); S. 98 mit A. 4 bis S. 100.

¹¹ Spener an [G. Spizel], 21. Mai 1679; cons. 3, 308–310; hier 310b: „Cum mitterem [sc. Grünberg Nr. 234], scribendi non erat otium, adjeci etiam a celebri isto Fr. Brecklingio missam et tuo nomine signatam chartam.“ – Handschrl. in Spiz. III: 632–635; SStB Augsburg.

¹² Siehe unten Brief Breckling an Spizel, Amsterdam, 20. Dez. 1681, Absatz 1. (Wir zitieren in Zukunft die unten gebrachten Briefe nur nach Nummer und Absatz: in diesem Falle also Br. I/1).

kreis zu gehören, zunächst nicht bewerten. Breckling hat nämlich seine Briefe und Schriften geradezu ‚global‘ in alle Welt versandt.¹³ Die Adressaten dürften unter den (zeitlich) in Frage kommenden ‚Zeugen der Wahrheit‘ zu suchen sein, die Breckling in seinem ‚Catalogus testium veritatis‘ nennt. Spizel wird hier zusammen mit Männern genannt,¹⁴ die sich jedoch mit Breckling durchaus nicht in Übereinstimmung befinden, etwa bei Brecklings scharfer Kirchenkritik.¹⁵ So versuchte Elias Veiel in Ulm Breckling klar zu machen, daß die sündlose Gemeinde auf Erden eine Fiktion sei.¹⁶ Veiel schrieb dies in der Zeit von Brecklings sich mäßigender Kirchenkritik;¹⁷ aber es ist zu beachten, wie Breckling ebenfalls noch in dieser Phase, 1690 und später, etwas (angenehm) überrascht feststellt, daß er von dem „Zeugen der Wahrheit“ Veiel Schriften erhält.¹⁸ Auch Spener schlägt u. U. Breckling glatt eine Bitte ab.¹⁹ Beide, Spener wie Veiel, erscheinen jedoch in der Liste der Wahrheitszeugen. Zu weitreichende Konsequenzen hinsichtlich einer eventuellen Übereinstimmung der Genannten mit Brecklings Anschauungen sind auf jeden Fall nicht erlaubt, was auch bei den Briefen Brecklings an Spizel zu berücksichtigen ist.

Eine kurze Erwähnung verdienen Brecklings Beziehungen nach Nürnberg. Es scheint, daß das Wirken des Johann Jakob Fabricius (seit 1660) in Sulzbach-Rosenberg der Anlaß für Brecklings Briefe an den Nürnberger Poeten Sixt Birk gewesen ist.²⁰ Neben den uns schon bekannten Verbindungen Brecklings mit Nürnbergern, zwei Predigtamtskandidaten, sodann in Nürnberg wohnenden Niederländern und dem Pfarrer Georg Schein(s)berger²¹ zeigen die vorliegenden Breckling-Briefe an Birk, daß Breckling 1664–1668 die Beziehungen nach Nürnberg nicht abreißen lassen wollte.²² Fabricius war

¹³ Fritz: Konventikel (1949), 145 mit A. 211a. Vgl. unten Anmerkung 18.

¹⁴ KKH 4, 760 ff.; bes. 760a/b. Spizel, Horb, [Joh.] Winkler und Hartmann sind KKH 4, 760a/b genannt.

¹⁵ Zu dieser siehe Fritz: Konventikel (1949), 145 ff.

¹⁶ El. Veiel an Breckling, Ulm 11. März 1697; Wotschke: Urkunden (1931), 103.

¹⁷ Fritz: Konventikel (1949), 153 f.

¹⁸ Breckling an Joh. Hch. May/Gießen: „... und weil es heißt: ‚habenti dabitur‘, so beschicket es Gott also, daß die übrigen Zeugen der Wahrheit mir ihre Schriften, so weit sie können, zusenden, selbst H. D. Veyel aus Ulm, ...“. Wotschke: Freundeskreis, 3; Quelle: SUB Hamburg; sup. ep. 17. Der Brief ist undatiert. Breckling gibt aber weiterhin an, woher er überall Sendungen erhält: aus Halle und aus ganz Europas (Moskau; Schweden; Dänemark; Ungarn), Syrien, Aleppo, O – W-Indien (ebd., S. 3 f.). Mit Francke in Halle beginnt jedoch ein Briefwechsel erst 1697; Fritz: Konventikel (1950), 99. m. A. 150. Somit ergibt sich ein terminus post quem für diesen Brief an May von 1696 und ist sachlich in die Nähe des Anm. 16 gen. Briefes zu stellen.

¹⁹ Fritz: Konventikel (1949), 153 m. A. 267.

²⁰ Wiedemann: Geistesleben, 20 mit Anm. 10 f. (auf S. 34; Quellen!) und S. 34 A. 3 (Lit.!); siehe auch Anm. 23. Breckling an Sixt Birk, Zwolle 2. Okt. 1664; siehe Anm. 22.

²¹ Die Einzelheiten mit Belegen bei Simon: KG Bayerns, S. 480 m. A. 21–23 (auf S. 730); dazu NPfb Nr. 1194.

²² Briefe Breckling an Sigismund (Sixt) Birk, Zwolle, 2. Okt. 1664 bis 2. Dez. 1668; hsl., eighd. Vorhanden GNM Nürnberg, Archiv: P.Bl.O. (Pegnesischer Blumenorden) Bündel I/1.

von dem Rostocker Lütkemann beeinflusst. Er wurde sowohl von der Marburger theol. Fakultät, als auch dann wieder in Sulzbach des Weigelianismus und anderer Lehrabweichungen verdächtigt.²³ Er kommt in den Briefen Brecklings an Birk sonst jedoch nicht mehr vor. Die kritische Haltung in Nürnberg gegenüber Leuten, die schonungslos die Laster der Zeit anklagen, bekommt Breckling selbst zu spüren, indem man dort seine Schrift ‚Regina Pecunia‘ ablehnte; für Breckling eine glatte Heuchelei der Nürnberger: sie „lieben doch Geschenck und Ducaten, ...“²⁴ Oft wird Joh. Gg. Gichtel genannt, besonders natürlich im Zusammenhang seiner Verhaftung.²⁵ Gerade dem Regensburger Gichtel war von Birk regelrecht verboten worden, sein (Birks) Haus in Nürnberg zu betreten!²⁶ Sixt Birk scheint sich aus Verbindungen mit Gichtel, der nach seiner eigenen Schilderung in Regensburg mit der Todesstrafe wegen Majestätsbeleidigung bedroht worden war,²⁷ bewußt haben lösen wollen. Eine wichtige Rolle spielen in Brecklings (und auch Gichtels) Briefen an Birk die Auseinandersetzungen zum Justinian von Welz, besonders die mit dem Regensburger Superintendenten Ursinus geführten. 1666 bietet Gichtel an, Briefe an Welz nach „Guaiana“ zu vermitteln;²⁸ die Ankunft Welz' in Übersee erfährt Birk freilich erst 1668 durch Breckling.²⁹

Weitere Beziehungen Brecklings nach Süden: Ulm, Windsheim, Wertheim sind in Umrissen bekannt, bedürfen jedoch noch genauerer Untersuchungen. Seine Verbindungen nach Augsburg aber kann man anhand seiner Briefe an Spizel besser als bisher erkennen.

2. Brecklings Erwartungen an Gottlieb Spizel in Augsburg

Verschiedene Stellen der Briefe Brecklings an Spizel zeigen, daß jener sich bereits ein Bild über den Augsburger Geistlichen gemacht hatte. Horb oder Spener können Brecklings Informanten gewesen sein. Nicht zu gering sind auch Spizels eigene Veröffentlichungen hier zu veranschlagen. Mehrfach

²³ Zur Anm. 20 gen. Lit. hinzuzufügen: KKH 3, 148a (Nr. 21) (Theil III. C. XV/21). KKH 4, 762b (Nr. 12) (von Breckling!). Rothert: Kirchl. Wiederaufbau, 40–42 (opus Fabricius; Lit.). Simon: KGBayerns, S. 479 m. A. 15 (Lit.).

²⁴ Der Anm. 20 gen. Brief. – Die Schrift führt Breckling in seiner kurzen „Selbstbiographie“ (KKH 4, 773b–774b. Nr. 128) an unter seinen Werken mit Nr. 22. Bruckner: Catalogue, Nr. 334.

²⁵ Briefe Breckling an Birk, 28. Nov. 1664; 17. Jan. und 20. Apr. 1665; 27. Nov. 1667 (Gichtel hat in Amsterdam Schwierigkeiten mit der dortigen luth. Gemeinde!); 2. Dez. 1668.

²⁶ Gichtel klagt darüber in dem Brief an Birk, Sulzbach 29. Okt. 1666; GNM Nürnberg, Archiv: P.Bl.O. I/4. Hier mehrere Schreiben Gichtels an Birk; hsl., eighd.

²⁷ Brief Gichtel an Birk, Regensburg 27. Dez. 1664.

²⁸ Brief Gichtel an Birk, Sulzbach 29. Okt. 1666, pag. 2.

²⁹ Welz sei „in America“ angekommen „und sich [so]fort unter die Wilden zu wohnen begeben, schreibt (!) daß es ein gut, gesund, temperiertes fruchtbar und herrlich land ist“. Brief Breckling an Birk, 2. Dez. 1668; s. A. 22. In diesem Brief wird deutlich, daß Welz gewünscht hat, Gichtel möchte nachfolgen.

weist Breckling darauf ausdrücklich hin (Br. V/1; VI/1). Spizels „Infel. lit.“ findet Brecklings Zustimmung (Br. II/1; vgl. V/1). Auch scheint Breckling auf Spizels Beteiligung an der Kontroverse um das Jahr 1666 als Jahr des Untergangs für Rom (d.h. die Römische Kirche) anzuspieren (Br. VI/4). Jedenfalls gilt der fern in Augsburg weilende Geistliche dem Amsterdamer Breckling als „Liebhaber der Wahrheit“ (Br. I/1) oder „liebhaber der Theologiae mysticae“ (Br. V/5). Breckling erblickt in Spizel so weit einen Gesinnungs-genossen, daß er bei Spizel Gaben erkennt und anerkennt, die nötig sind zum Bau des Reiches Gottes. Das werden jedoch kaum die gleichen Gaben sein, die Breckling bei sich selbst findet;³⁰ aber diese Verschiedenheit führt nicht zum Bruch, vielmehr überbrückt sie Breckling mit dem Hinweis auf das Zusammenwirken verschiedener Gaben am Leib Christi im Sinne von 1. Kor. 12 (Br. III/1). So erwartet Breckling von Spizel auch einen recht konkreten Beitrag: Er möge den bekannten *catalogus testium veritatis* des Flacius bis zur Gegenwart fortsetzen (Br. II/3).³¹ Spizels Bemühungen um die Gelehrten („litterati“)³² haben ihn in Brecklings Augen dafür qualifiziert (Br. V/4 Ende). Reichlich euphorisch weist er Spizel hierin eine Aufgabe zu, die dem Kampf des Erasmus und des Joh. Val. Andreae gegen ein korruptiertes katholisches Kirchenwesen und ein pervertiertes Luthertum vergleichbar sei (Br. IV/5).

Freilich klingen auch kritische Töne Spizel gegenüber an. Damit tritt die von Breckling ja konstatierte Verschiedenheit der Gaben (s.o.) in ein negatives Licht. Spizel wird 1689 vor einem Rückfall in „pharisäisches“ Treiben, wo man dem Geist widerstehen will, gewarnt (Br. V/1). Breckling denkt hier im Zusammenhang an eine ungerechtfertigte Verfolgung von angeblichen Enthusiasten (sie mögen Böhme-Anhänger sein), woran Spizel sich nicht beteiligen solle.³³ Auch kann man vielleicht Brecklings „Selbstanklage“, die er an Spizel schreibt (Br. III/2), durchaus als einen versteckten Wink an Spizel verstehen.

Weniger scharf, aber doch eindeutig hatte Breckling 1683 zu einem „Wuchern“ mit den anvertrauten Gaben aufgefordert (Br. II/1). Dies deutet das Motiv an, aus dem die Breckling-Briefe hervorgehen.

Breckling sieht eine Aufgabe an den Geistlichen. Zu ihnen fühlt er sich bis zu dem Zeitpunkt gesandt, an dem man ihn bewußt ablehnt (Br. IV/1). Aufs engste damit verbunden ist natürlich sein Streben, den unter den unwürdigen Pfarrern leidenden Gemeindegliedern beizustehen. Dabei appliziert Breckling betont das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter auf sich selbst (Br. I/5; auch in Br. I/4). Es geht Breckling um einen Kampf gegen Leute mit einem „gantz verkehrten Geist“ (Br. IV/5). Als einen Verfolg-

³⁰ Schließlich hat sich Breckling selbst in den ‚Catalogus testium veritatis‘ aufgenommen! Siehe Anm. 24.

³¹ Breckling nennt einen zweiten ‚catalogus‘ von Wolf; siehe Br. II Anm. 5.

³² Vgl. Brecklings wiederholte Klage über die „semidocti“: Br. III/2; V/1; VI/2.

³³ Möglicherweise bezieht sich dies auf die Auseinandersetzungen um den Böhme-Schwärmer Georg Reiser. Schmidbauer: Stadtbibliothekare, 153. Blaufuß: Reichsstadt und Pietismus . . ., 212–219.

ten betrachtet Breckling natürlich sich selbst (Br. IV/3). Sein Aufenthalt in Amsterdam gilt ihm als eine Entsprechung zu dem Schicksal des Paulus in Rom (Br. V/6; VI/4). Aber, Amsterdam erweist sich eben auch als Zufluchtsstätte für Flüchtlinge (Br. IV/4 Ende; vgl. I/5).

Breckling lehnt das Luthertum nicht von vornherein ab. Offenbar erwartet er in lutherischen Kreisen eine mögliche Besserung durch seine Schriften (Br. II/2). Nun unterscheidet Breckling freilich zwischen Luther selbst, von dem er sehr hoch denkt (Br. V/2; VI/3), und den späteren Vertretern des Luthertums: Calovs Ketzermacherei erklärt Breckling rundheraus für einen Schaden am gesamten Luthertum (Br. IV/2).

Spizel wird von Breckling mit einer Literatur bekannt gemacht, die mehr Breckling charakterisiert als den Augsburger Pfarrer. Allerhöchster Wertschätzung erfreut sich Joh. Val. Andreae, dessen Schriften Breckling erst in Straßburg gefunden hat (Br. I/2; VI/1; vgl. II/3; III/2; VI/6). Mit der quietistischen Mystik (Theresa von Jesus) hat er sich beschäftigt (Br. III/2; V/1; VI/2).

Bedauerlicherweise sind Spizels Antworten nicht greifbar. Offen hätte er seine Sympathie sicher nicht gezeigt, nachdem er ja auch für Joh. Arnd, von Breckling rühmend genannt (Br. V/2; VI/6), nicht öffentlich einzutreten wagte.³⁴ Mit den von Breckling empfohlenen Schriften, besonders soweit sie von J. Böhme abhängen³⁵ und rasch als ‚weigelianisch‘ bezeichnet oder mit einem ähnlich pauschalisierenden Verdikt belegt wurden, ist Spizel in den 70er Jahren in Berührung gekommen. Seine innere Zustimmung zu dieser Literatur hat er jedoch öffentlich nicht gezeigt.

Spizel war zu sehr ‚Ireniker‘, als daß er an Brecklings radikaler Kirchenkritik hätte Gefallen finden können. Natürlich wehrt sich Breckling heftig gegen den Vorwurf des Separatismus: Verfolgte, Ausgestoßene möge man nicht als Separatisten, sondern als das, was sie unfreiwillig sind, bezeichnen. In Wirklichkeit sind die Verfolger diejenigen, die sich von der Kirche trennen (Br. IV/3).³⁶ Hierfür hat Breckling in Gottfried Arnold einen wirkungsvollen Verteidiger gefunden, der „die Abgetrennten ... in Schutz (nahm), doch die sich Abtrennenden ... [mit] der ganze Schärfe seines Urteils (traf).“³⁷

³⁴ Blaufuß: Reichsstadt und Pietismus . . . , 27. 239. 242 f. zur Arnd-Rezeption in Augsburg.

³⁵ Siehe die Briefe (unten) selbst, wo in den Anmerkungen die Werke möglichst identifiziert werden.

³⁶ Ähnlich kehrt Breckling hinsichtlich des Vorwurfs des Enthusiasmus den Angriff um: die sind ‚Enthusiasten‘, die sich fleischlicher Weise den Geistbesitz anmaßen (Br. IV/3).

³⁷ Dörries: Gottfr. Arnold, 200 A. 86. – Vgl. ebd., 17 f. 104. Das gleiche gilt für die Ketzer bei Arnold: nicht die Ketzer, sondern die Verketzerten nahm er in Schutz (ebd., 200 A. 86); denn Arnolds „unparteilichkeit“ (dazu z. B. ebd., 75 A. 65; besonders aber ebd., 18 m. A. 8: christologisch gefüllt!) darf eben gerade nicht mit einem Indifferentismus verwechselt werden (ebd., 41 A. 54). – Dörries' Arnold-Untersuchungen (s. S. 5 zur Entstehung des Buches!) ist durch vorzügliche Register gut erschlossen; dort auch die Namen der Vff. von Lit. über Arnold. Neue Arbeiten

Den Maßstab für seine Gegenwart und für Verbesserungsvorschläge sieht Spizel in der Alten Kirche und nicht in der Kirchenkritik früherer oder gleichzeitiger Spiritualisten. Auch deshalb dürfte Breckling mit seinen Briefen aus Spizel keinen begeisterten Anhänger gemacht haben. Die Verhältnisse in Augsburg waren zudem gar nicht derart, daß Spizel sich ungefährdet für Breckling hätte einsetzen können. Die Bayr-Affaire wegen der Sonntagsheiligung hatte für Spizel bereits eine Gefahr bedeutet. Immerhin blieb sein damaliges Eintreten für Bayr ohne nachteilige Folgen. Das Vorgehen gegen Wielandt zeigte aber die möglichen Konsequenzen: Mit diesem Anhänger Brecklings (Br. V/5; vgl. Br. VI/5) hatte der Rat der Stadt Augsburg schließlich nichts mehr zu tun haben wollen.³⁸

3. Johann Heinrich Horb zur Reform der Kirche

Der Breckling und Spizel gemeinsame Briefpartner Johann Heinrich Horb (1645–1695) trat v. a. als Superintendent, der er 1679 in Windsheim geworden war,³⁹ an seinen reichsstädtischen Kollegen Spizel in Augsburg heran. Möglicherweise geht diese Verbindung auf Spener zurück, den beide im Jahre 1677 in Frankfurt besucht haben.⁴⁰ Horbs Anliegen berührt sich mitunter stark mit dem Brecklings, wenn auch bezeichnende Abweichungen begegnen.⁴¹ Der Briefaustausch Horb – Spizel⁴² macht dies z. T. deutlich.⁴³

über G. Arnold sind nachgewiesen bei Deppermann: Pietismus-Bibliogr. 1974, Nr. 51; ders. – Blaufuß: Piet. Bibliogr. 1975, Nr. 162 f. 243a; dies.: Piet.-Bibliogr. 1976, Abtlg. XI.

³⁸ Vgl. oben Anm. 5. Zur Auseinandersetzung um Joh. Jac. Bayr siehe Blaufuß: Reichsstadt und Pietismus . . ., 190–208.

³⁹ Für eine positive Aufnahme der PD in Windsheim 1675 wäre nicht Horb verantwortlich zu machen (Blaufuß: Pietismus und Reichsstadt, 64). Wichtig ist aber Horbs Anhang zur ersten Separat-Ausgabe der *Pia Desideria* im Herbst 1675, „das erste Zeugnis seiner [Horbs] Hinwendung zum Pietismus“. Wallmann: Spener, 309 A. 12; siehe auch Grünberg: Spener, 1, 177 A. 1 (mit 3, 399); PD 87–89 Inhaltsverzeichnis. Die Ausgabe von Spener-Schriften durch E. Beyreuther (Hildesheim/Olms) wird in Band 1 die *Pia Desideria* mit allen Anhängen enthalten.

⁴⁰ Horb s. Blaufuß: Reichsstadt und Pietismus . . ., 175 und unten mit Anm. 115 ff.; Spizel s. ebd. 89 f. 173 f. und unten mit Anm. 129–133.

⁴¹ Siehe Anmerkung 49.

⁴² Folgende Briefe Horbs an Spizel liegen in Spiz. II (SStB Augsburg: 2° Cod. Aug. 408) vor:

1. [Frankfurt/M.] („im saalhoff“) 15. VII. 1677; II: 126–127

2. [Frankfurt/M.] 27. VIII. [1677]; II: 138

3. Windsheim 22. X. 1679; II: 128. 129

4. Windsheim 20. I. 1680; II: 130. 131

(Enthält Bl. 130^v kurzen Gruß Joh. Ad. Rheins.)

5. Windsheim 23. IX. [1680]; II: 139 [vor Nr. 6!]

6. Windsheim 16. X. 1680; II: 132. 133

Beilage: Widerruf-Erklärung Eckards; Bl. 134. 135. Siehe Simon: KGBayerns, 483. – Die Abschrift AFSt Halle: K 44^b hat die Nr. 6 als Nr. XCV, während an den Originalen die Nr. 94 und 95 angebracht sind.

7. Windsheim 30. XII. 1680; II: 136. 137

Aus Nr. 2 (Bl. 138r), Nr. 3 (Bl. 128r) und Nr. 4 (Bl. 130r) geht sicher hervor, daß

Horb zeigt sich in seinen Briefen als scharfer Ankläger eines „Tempelwesens“,⁴⁴ eines „Schriftgelehrtentums“,⁴⁵ ja: allen „Babelwesens“. ⁴⁶ Einen starken endzeitlichen Akzent schlägt Horb an.⁴⁷ Besonders fällt dies in den Briefen von 1677 aus Frankfurt auf.⁴⁸ Er macht aber dann auch deutlich, daß er nichts hält von destruktiver Kritik⁴⁹ und ist froh über J. Ad. Rheins von Radikalismen offenbar freies Wirken: „der liebe Mann handelt sehr vernünftig in so confusum statu, vnd bleibet in der mittelstraß, welches mich sehr contentiert“. ⁵⁰

Unter Wahrung des Anliegens, daß es die reine, sündlose Gemeinde auf Erden nicht gibt,⁵¹ dringt Horb entschieden auf das „innere Christentum“. Es geht ihm um die Erkenntnis „des von der welt her verborgenen geheimnisses (welches ist Christus in vnß)“. ⁵² Das Geheimnis der „inneren gottseligkeit“ gilt es weiterzutragen;⁵³ „zu der inneren herzens theologie“ muß man führen.⁵⁴ „Das verfluchte opus operatum“ ist der Grund für alle falsche Sicherheit, die den Zorn Gottes nicht ernst nimmt.⁵⁵

Ähnlich wie Breckling erwartet nun auch Horb von Spizel einen Beitrag zum Aufbau der Gemeinde in diesem Sinne. Es dürfte sicher sein, daß Horb durch J. A. Rhein, der 1677 bei Spizel in Augsburg weilte, davon erfuhr, daß man in Augsburg sich der ‚theologia mystica‘, man wird deutlicher sagen: einer das ‚wahre Christentum‘ propagierenden Literatur widmete, und zwar in kleinen Versammlungen.⁵⁶ Schon im zweiten Brief ist Horb voll der

jeweils ein Brief Spizels an Horb gelangt war. Sie sind bisher nicht gefunden. – Abschriftlich liegen die Briefe vor AFSt Halle: K 44^b (unpag.).

⁴³ Lit.: RGG³ 3, 1959, 450 f. (E. Beyreuther). O. T. Müller: Horbius. Dannheimer: Reichsstadt Windsheim, Nr. 39. – In der NDB 9, 1972, 621 f. (W. Korndörfer) unter ‚Horb, Heinrich‘ (vgl. zu Korndörfers Horb-Studien Blaufuß: Pietismus und Reichsstadt, 64 A. 66). – Rückleben: Hamburgische Ratsgewalt. Blaufuß: Spener-Arbeiten, 83.

⁴⁴ II: 138v.

⁴⁵ II: 126r/v; 138r.

⁴⁶ II: 126v; 139r.

⁴⁷ II: 132v; 139r.

⁴⁸ II: 138 und II: 126 f. Siehe unten S. 259 mit Anm. 117–120.

⁴⁹ Horb war für die Stelle des Rektorats auch ein Mann aus Sachsen, Grabowius (Grabau), empfohlen worden; er habe von Gott gute Kenntnis „deß Babelischen vnwesens“, „ob er aber auch tüchtig sey was besseres auffzuführen stehet dahin; Niederreißen können die meisten, (v) aber mit verstand einen guten grund legen, vnd darauff gold vnd silber bawen ist nicht allen gegeben.“ II: 139r/v. Auf diesen Strang des theologischen Denkens bei Horb macht in der FS M. Schmidt neuestens F. W. Kantzenbach („Der Pietismus in Ansbach und im fränkischen Umland“, S. 286–299) aufmerksam. Vgl. ebd., 298 m. A. 43 mit Grünberg: Spener, 3, 7 f. A. 1 und Schicketanz: Cansteins Beziehungen, 177 N. 53. Siehe Blaufuß: Pietismus und Reichsstadt, 64 f. – Zu (Georg?) Grabov (1637–1707) s. Blaufuß: Spener-Arbeiten, 81.78 und (Quellen!) Frankfurt/Main, Stadtbibl.: Katalog 1, 1914, 98a (Auseinandersetzung mit M. Diefenbach!).

⁵⁰ II: 139v.

⁵¹ II: 132v.

⁵² II: 138r.

⁵³ II: 138v.

⁵⁴ II: 128v.

⁵⁵ II: 132v. – Wir verzichten hier auf Zitationen. Die Briefe Horbs an Spizel sollten einmal im Zusammenhang vorgelegt werden, nicht nur aus stilistischen Gründen, sondern auch wegen ihrer Charakterisierung der theologischen Prägung Horbs.

⁵⁶ Siehe Anmerkung 4.

Freude über die innere Übereinstimmung mit Spizel: „Ihr versteht mich mein Außerwehlter, dan ihr seid ein geist mit in dem herren!“⁵⁷ Die Gaben Spizels rühmt Horb, sei es, daß er an seine Veröffentlichungen denkt,⁵⁸ sei es, daß er auf Spizels mögliche Berufung nach Darmstadt anspielt.⁵⁹ Aber das Entscheidende passiert in den Augen Horbs nun 1677 an Spizel; nämlich, daß „Gott . . . meinen Außerwehlten auch anfanget (!) frey zu machen zu der herrlichen freyheit der Kinder Gottes . . .“⁶⁰ So ist Horbs Anfrage verständlich, in der er von Spizel eine praktische, verständliche Anleitung zum wahren, inneren Glauben erwartet und erbittet. Horb will der Sache Gewicht verleihen, indem er darauf verweist, wie nötig das tiefste Anliegen Luthers wieder zur Geltung zu bringen sei. So möge also Spizel sich vernehmen lassen,

„ob wir vns doch hoffnung machen können seiner theologiae mysticae, weil von so viel lieben leuthen ein herzliches verlangen gespüret würd etwaß mehrere anleitung zu bekommen zu der inneren herzens theologie. Wann mein hochgeehrte herrn bruder beliebete künfftig zu mehrerer erbauung seine geheiligte gedanken auff die theologiam experimentalem ferner zu legen vnd seines vermögenden orts mehrern anlaß zu geben das doch vnsern armen leuthen etwas von der kraft gottes im herzen bekandt würde, würde er sich gewislich vmb die Kirche Jesu Christi hochverdient machen. Es gehet ia der zweck des ganzen N. T. dahin, vnser thevren Lutheri reformation hat ja auch darauff gezeiet, als wir in den 2 ersten tomis Jen[enser Ausgabe] zur genüge ersehen, warumb sind denn wir von dem innwendigen so sehr aufs äußere gefallen?“⁶¹

So hoch die Erwartungen in Spizels literarische Tätigkeit gesetzt werden, so sehr der „junge Luther“ geschätzt wird: Horb zeigt einen Zug zur Nüchternheit, die Gefahren erkennt. Sofort nämlich vollzieht er eine klare Abgrenzung gegenüber Leuten, die dieses Anliegen diskreditieren: Weigelianer, Quäker, Enthusiasten. Horb will vermeiden, daß Christen in subjektiver Ehrlichkeit, aus berechtigtem Abscheu vor dem ‚opus operatum‘ jede äußere Form und Gestaltwerdung des Glaubens verwerfen und sich im Grunde wegen unterlassener Warnung und Aufklärung an die genannten Schwärmer hängen. „Auch in dieser nöthigen sache“ der zielstrebigsten Information hält Horb seinen Augsburgsburger Amtsbruder für geeignet, zur Aufklärung beizutragen.⁶²

⁵⁷ II: 138v. – Der erste Brief Horbs an Spizel war durch Rhein selbst nach Augsburg gebracht worden; II: 126v. Zu Ad. Rhein siehe Dannheimer: Reichsstadt Windsheim, Nr. 86.

⁵⁸ „Fahret fort als geheiligte seele, wie mit ewren geistes vollen schrifftten die gelahrten [Spizel: „litterati“] zur einfalt Christi zubringen, . . .“; II: 138v.

⁵⁹ II: 130v. Das relevante Zitat z.T. abgedruckt bei Schattenmann: Hartmann, 39 (bei Anm. 174; letztes Wort muß heißen „währen“); Fortsetzung: „... , die ich wegen der herrlichen gaben die Gott in so grossem maß in sie gelegt, so fern dasselben sehe, mich darnach habend zu richten.“ (Der Brief stammt vom 20. Januar 1680; Nr. 4; er steht nicht „fol. 23“.)

⁶⁰ II: 126v. Dort noch ein zweites Mal ganz ähnlich.

⁶¹ II: 128v. Vgl. Hilfsbuch zum Lutherstudium, Witten 1970, 572–575 od. 585 f.

⁶² II: 129r.

Spizel hat keine Schrift dieses Inhalts geschrieben. Man darf sicher sein, daß ihm dies viel zu heikel gewesen wäre. In der Seelsorge mag er entsprechend gewirkt haben;⁶³ Horb legte ihm dies neben der literarischen Tätigkeit dringend ans Herz.⁶⁴ Eine klärende Schrift, welche die pauschalisierende Verurteilung mit Namen wie Weigelianismus, Quäkertum, Enthusiasmus nicht mehr zugelassen hätte, hat Spizel aber nicht veröffentlicht, wohl auch nicht geschrieben.

Die kirchliche Entwicklung in seiner Umgebung beobachtete Horb um 1680 recht aufmerksam. Das Jahr 1680 ist ein Kulminationspunkt in dieser Hinsicht. Die Jahre um 1680 erleben einen Aufbruch mit bald folgendem Niedergang früher pietistischer Regungen in Süddeutschland. Ob es sich um Nürnberg, Ansbach, Darmstadt, Rothenburg oder Bayreuth handelte: immer stand für Horb die Frage im Vordergrund, wie die Lage für die Förderung des echten, inneren Christentums sich darstellte. Von Nürnberg erfahren wir bei Horb allerdings nur allgemein, daß „die Nürnberger theologi anders gesinnet (sind), nach dem sie wahrgenommen wie vnverschämpt deß sathans werckzeug daß gute gottes verkehren vnd lästern.“⁶⁵ Von Konrad Feuerlein, dem „(entschiedenen) Verfechter des Spenerschen Pietismus“⁶⁶ und von Tobias Winkler⁶⁷ wird Horb sich etwas für die Sache des Pietismus erwartet haben. Von Ansbach berichtet Horb, daß „mein vertrauter freund [d.i. Hch. von der Lith], . . . mit vns vor dem herrn (eifert), hat aber auch seinen hoffteuffel welcher allem guten widersteht.“⁶⁸ Die Darmstädter Vorgänge nach dem Tode Balthasar Mentzers sind für Horb mehr deshalb von Interesse,⁶⁹ weil er dadurch u.U. Joh. Winkler in Wertheim oder Spizel in Augsburg aus seiner weiteren Umgebung hätte verlieren können. Von dem seit 1671 in Bayreuth wirkenden und 1687 zum Generalsuperintendenten aufgestiegenen Joh. Jak. Steinhof⁷⁰ erwartete Horb ebenfalls Förderung pietistischer Bestrebungen, wenngleich er die Lage an den Höfen sehr negativ einschätzt.⁷¹ Als nach dem Tode J. L. Hartmanns

⁶³ II: 130r/v mag darauf hindeuten: Horb wünscht von Spizel, „daß Ewer hochEhrwürden sich bey dero so schweren seelen sorg mit mehreren laboribus nicht allzufrüh schwächen, (v) wir werden dergleichen thewre Männer hinkünftig nöthiger haben als noch jemand meinen möchte.“ Auch II: 138v ermuntert Horb, nicht müde zu werden „mit öffentlichem ermahnen die auff ewere seel vertraute mit reizen zur liebe vnd geistesfrüchten zuerwecken.“

⁶⁴ Siehe Anm. 63.

⁶⁵ II: 139v (1680).

⁶⁶ Schröttel: Dilherr, 106. Feuerlein ist seit 1663 in Nürnberg tätig. NPfb Nr. 333.

⁶⁷ NPfb Nr. 1553. Seit 1680 in Nürnberg.

⁶⁸ II: 133r (1680).

⁶⁹ II: 130r (1680).

⁷⁰ BtPfb Nr. 2427 (Lit.!).

⁷¹ „... wenn anderst an hoffen noch was zu thun“. II: 133r (1680). – Was Simon: KGBayerns, 483 zu dem Verhältnis Steinhof – Hassel (BtPfb Nr. 941), welches sehr gespannt war, berichtet, läßt nicht auf sehr pietistenfreundliche Haltung Steinhofers schließen!

in Rothenburg der Augsburger Pfarrer Riß (ein zweites Mal!) als Nachfolger für das Seniorat im Gespräch war, befürchtete Horb arge Schwierigkeiten.⁷²

Die Windsheimer Verhältnisse selbst waren für Horb schwierig. Spizels Hilfe wurde von Horb einmal in Anspruch genommen. Bei der Besetzung des Rektorats der Lateinschule in Windsheim wollte Horb aus Augsburg Unterstützung. Als Horbs Stellung in Windsheim einigermaßen gefestigt war,⁷³ wollte er die Neugestaltung des Schulwesens nicht länger anstehen lassen. Ein Rektoratswechsel gab dazu willkommene Gelegenheit. J. A. Rhein⁷⁴ wie Horb selbst wandten sich verschiedentlich an Spizel um einen geeigneten Mann. Daß ein Ulmer namens Cramer empfohlen wurde, geht sicher nicht auf Spizel, sondern auf seinen Amtsbruder, den Ulmer, jetzt in Augsburg wirkenden Joh. Jak. Müller zurück.⁷⁵ Diese Empfehlung war aber insofern sehr problematisch, als Cramer in Ulm „propter incestum ausgetreten“, d.h. wohl: entlassen worden war. An der Wahrheit dieser Sache war selbst in den Augen Horbs nichts zu rütteln. Aber es ist doch bezeichnend, daß dies Horb nicht hinderte, sich für eine Anstellung Cramers einzusetzen.⁷⁶ Hierbei muß Horb gegen Hartmann den Bürgermeister Stellwaag zu überzeugen versuchen.⁷⁷ Von Spizel und J. J. Müller erbittet Horb eine detaillierte Schilderung der Ulmer Vorgänge um Cramer, zugleich auch um die Vermittlung eines Entwurfes Cramers, „wie er ein gymnasium von 6 Classen dirigieren wolte, vnd was er zu tractieren gesinnet wehre, vmb darauß seine capacität zu demonstrieren.“⁷⁸ Daneben ist Horb aber die Frage nach Cramers religiösen „Qualitäten“ mindestens ebenso wichtig; Spizel möge „vns dessen führende Conduict zu beschreiben, vnd ob er zur erbawung eines tempels gottes in Christo die nöthigen gaben habe ohnschwer zu eröffnen; wir verlangen nicht nur heidnische wißensschafften, so [AFSt K 44^b: „sondern“] wie die Jugend zur gleichförmigkeit Christi möchte ge-

⁷² „Man redt starck (v) von herrn Risen daß er vnserem sel. Hartmann succedieren werde, vnd glaub ich auch, daß seine freunde penetrieren werden, waß vns daher vor newe bewegungen entstehen werden laß ich meinen hochgeEhrtesten herren hochvernünfftig vrtheilen. Vincenti corona. Halleluja!“ II: 132r/v.

⁷³ „nach beruhigtem kirchen wesen“; II: 139r.

⁷⁴ Br. Rhein an Spizel, Windsheim, 13. Juni 1680; III: 208 f.

⁷⁵ II: 128r.

⁷⁶ „Ist das delictum nicht criminal (v) hoff ich wills gott zu penetrieren, ingedenck des spruchs Jesu daß die hurer vnd Zöllner ehr ins reich gottes kommen alß die phariseer [Matth. 21, 31 f. frei]. wenn nur eine wahre herzens demuth sich bey dem mann findet.“ II: 128r/v.

⁷⁷ II: 128r. – Horb drückt Spizel gegenüber sein Bedauern aus, daß Hartmann an den Windsheimer Bürgermeister Stellwaag wohl warnend über Cramer oder den Fall überhaupt geschrieben hat. Ein Schreiben Hartmanns an Horb erhält Spizel vermittelt. Horb hätte gewünscht, daß Hartmann „mich [Horb] in der sach secundieren wolte, alsdan wir bald in gottes seggen bey denen anderen herren des Magistrats penetrieren könten.“ II: 128r. Dies ist ein Hinweis auf Hartmanns Wertschätzung in Windsheim, wo man offenbar Hartmanns nüchterne Sicht der Dinge mit Erleichterung zur Kenntnis nahm.

⁷⁸ Alles II: 128r/v. Zitat v.

fördert werden; . . . ⁷⁹ Der Eklat, durch den Schulmeister Eckard hervorgerufen,⁸⁰ hat natürlich nicht zu einer ruhigen, sachlichen Entscheidung beigetragen. Jedenfalls meldet Rhein,⁸¹ daß es mit dem Ruf Cramers in Windsheim vorbei sei und man eine andere Lösung anstreben müsse. Diese ergab sich schließlich in der Besetzung der Stelle mit dem Rektor Jakobi, was für Horb freilich keinen Sieg „auf der ganzen Linie“⁸² bedeutete.

4. Bedingungen und Hintergründe des Einflusses radikalen Pietismus³

Martin Schmidt hat auf die Bedeutung des mystischen Spiritualismus für den Pietismus als „de(n) sachlich wichtigste(n) und am nächsten verwandte(n) Vorläufer für den Pietismus“ nicht nur aufmerksam gemacht, sondern diese Bedeutung in zahlreichen Studien unterstrichen. Dies hat auch da Anerkennung gefunden, wo keine Zustimmung in wesentlichen Punkten der theologischen Beurteilung vorhanden ist. Trotz mancher Anfragen hält Schmidt an einer starken Bewertung des „mystische(n) Spiritualismus als konkurrierende(r) Gesamtdeutung des Christentums bzw. der christlichen Aussage“ fest. Wirksam wird diese Sicht auch deshalb noch lange bleiben, weil einschlägige Artikel in der *Religion in Geschichte und Gegenwart* von M. Schmidt verfaßt sind.⁸³ Es ist aber wohl unbestreitbar berechtigt, auf Speners äußerst differenziertes Verhältnis zum „mystischen Spiritualismus“ hinzuweisen (sofern man hier überhaupt von einer geschlossenen Größe reden kann⁸⁴).

⁷⁹ II: 139r. Schon der Brief Rheins (Anm. 74) fragte in diesem Sinne an.

⁸⁰ Simon: KGBayerns, 482 Anm. 46 (auf S. 731 obere Hälfte). Horb motiviert Eckards öffentlichen Widerspruch mit dessen Gekränkt-Sein wegen Nichtbeachtung bei einer Stellenbesetzung. II: 132r. Eckards Widerrufserklärungen gehen vertraulich an Spizel; II: 132r, Nr. 6.

⁸¹ Br. Rhein, 4. Nov. 1680; III: 211 f.

⁸² Simon: KGBayerns, 483. – Horb meldet die Besetzung mit Jakobi am 30. Dez. 1680; II: 136r. – Die Berufung Jakobis war nicht, wie es in der Literatur behauptet wird (Simon: aaO.; Lamping: Bibl. Windsheim, 48), im Sinne Horbs erfolgt. Das zeigt schon die Nichteinstellung Cramers, geht aber klar auch aus dem Urteil Horbs über Jakobi selbst hervor: durch „eigensinnigkeit und libertät“ werde Jakobi vieles verderben. Die Bestallung kam für Horb sogar unvermutet. Dennoch will er sich nicht alle Hoffnung auf Besserung von Schule und Kirche nehmen lassen. Es scheint, daß Horb sich zu dieser Haltung trotz Jakobis durchringt. Diese Personalentscheidung war allenfalls ein Kompromiß. An Spizel meldet er, daß aus dieser Entscheidung ihm (Horb) Schwierigkeiten erwachsen werden. Siehe Brief Nr. 7; II: 136r.

⁸³ FS M. Schmidt, 493–524 Bibliographie M. Schmidt von Klaus Breuer und Eckart Stöve. In der Anm. 87 genannten Rezension Schmidts S. 309 das zweite Zitat. Das erste Zitat bei Blaufuß: Spener-Arbeiten, 2.

⁸⁴ „Spiritualismus“ ist ein Sammelbegriff, unter dem sehr Verschiedenes Platz hat.“ Dörries: G. Arnold, 27 Anm. 27. Vgl. H. Bornkamm: „Mystik: V C. Protestantische Mystik“. RGG² 4, 1930, 352–355. W. Köhler: „Spiritualisten, religiöse“. Ebd. 5, 1931, 702–704. M. Schmidt: „(Mystik VII.) Prot. Mystik. 2. 17. Jh. als Hauptblütezeit. M.er Spiritualismus und Pietismus“. RGG³ 4, 1960, 1254 f. – Der Beitrag von Winfried Zeller zu diesem Problemkreis ist vielfach gewürdigt.

Hier erfolgende Rückfragen⁸⁵ wie die nach der Aufnahme neuer Forschungen⁸⁶ (inzwischen z.T. beantwortet⁸⁷) wurden durch die Diskussion um J. Wallmanns Spener-Buch⁸⁸ bzw. durch das bisherige⁸⁹ Rezensionenecho⁹⁰ hierzu weiter wachgehalten. Wallmanns auch methodisch neu ansetzendes Buch⁹¹ erweitert – hinsichtlich der bisher grundlegenden Spener-Untersuchung von P. Grünberg⁹² und der jeweils schon anderen Gewichtung⁹³ – auch die handschriftliche Quellenbasis für Spener. Ob hier „Abschließendes erreicht“ ist, wie M. Schmidt meint,⁹⁴ lassen der Hallenser^{94a} und auch Grünbergs Bemühungen, auch weitere Quellenfunde⁹⁵ neben den „über Grünberg hinausgehenden“ neuen Briefschaften⁹⁶ fragen. Wallmanns Sicht von Speners Stellung zu Luther⁹⁷ ist unabhängig voneinander kontrovers beurteilt worden.⁹⁸ Methodisch anders vorgehende Spener-Untersuchungen wurden zugleich für H. Reiner kritisch⁹⁹ und für M. Schmidt zustimmend¹⁰⁰ bewertet, wobei sich aber das Urteil Reiners über Spener als Rezipienten,¹⁰¹ gewonnen aus der Berücksichtigung auch zeitgenössischer orthod.-lutherischer Quellen,¹⁰²

Vorliegender kleiner Beitrag, hervorgegangen aus meiner Diss., ist W. Zellers Forschungen mehr verpflichtet, als auf den ersten Blick zu erkennen ist.

⁸⁵ Nachweise: Blaufuß: Spener-Arbeiten, 2 A. 9 (S. 195; auch 197 A. 2, Wallmann 1972); ebd. 2, auch m. A. 8; 199 A. 11.

⁸⁶ Ruhbach: Speners PD, 115 A. 31.

⁸⁷ M. Schmidt: Rezension über Wallmann: Spener (1970). In: Jb. f. Gesch. Mittel- u. Ostdeutschland. 23, 1974, 308–309. Joach. Trautwein: Rezension über Schmidt: Pietismus (1972). In: Bl. württ. KG 73/74, 1973/74, 157–159.

⁸⁸ Ruhbach: Speners PD, 107–110 u.ö.

⁸⁹ Ruhbach: Speners PD, 109/110. Der hier Anm. 14 erhobene Einwand gegen Greschat, seine Würdigung Wallmanns – in einem Literaturbericht erschienen! – sei „noch nicht umfassend genug“ ausgefallen, war und ist hinfällig: M. Greschat hatte Wallmanns Spener-Buch rezensiert in LR 21, 1971, 495 und danach noch einmal in Jahrb. z. Gesch. d. Piet. 1, 1974, 159–162.

⁹⁰ Deppermann: Piet.-Bibl. 1974, Nr. 54. Ders. – Blaufuß: Piet.-Bibl. 1975, Abt. XIX Rez. zu 1, 54.

⁹¹ Ruhbach: Speners PD, 108/109 Pkt. 3.

⁹² Blaufuß, D.: Rez. über Wallmann, Spener (1970). In: ZBKG 40, 1971, (271–274) 271. 273. Ders.: Pietismus und Reichsstadt, 54 f. M. Schmidt (wie Anm. 87) S. 308.

⁹³ Grünberg hatte eine „wissenschaftliche Gesamtbearbeitung Speners“ beabsichtigt (Spener, 1, S. [V]); vgl. hingegen Wallmann: Spener, z.B. 192.

⁹⁴ So die Wallmann-Rezension durch M. Schmidt (wie A. 87) S. 309.

^{94a} Schicketanz: Cansteins Beziehungen, oft.

⁹⁵ Halle (Saale) ULB: Sign. Stolz. Wernig. Zd 128 (s.u. Schriftum). Zu einem anderen 1733 vorhandenen Expl. siehe [Jerichow:] Sammlung, 1, 396–402, hier 396 im Titel: „... übersetzt von einer durch das Heilige Creutz Fest Verlobten Gottes . . .“ (Hinweis auf die Gersdorff verdanke ich Herrn R. Breymayer M. A. / Reutlingen). Jerichow nicht bei Grünberg.

⁹⁶ Wallmann: Spener, 336 (Zitat).

⁹⁷ Ruhbach: Speners PD, 110. Schmidt (wie A. 87) S. 309: „mustergültig“.

⁹⁸ Jb. z. Gesch. d. Piet. 1974, 160 f. (wie A. 89).

⁹⁹ Ruhbach: Speners PD, 109 A. 9. Wenigstens die vollständige Zitierung des Titels der Reinerschen Arbeit hätte über die theologiegeschichtliche Fragestellung aufgeklärt. – Ähnlich wie Ruhbach schon F. W. Kantzenbach im Luth. Monatsh. 9, 1970, 419.

¹⁰⁰ Ruhbach: Speners PD, 108 und 109.

¹⁰¹ Reiner: Theologie Speners, 172.

¹⁰² Reiner: Theologie Speners, Anm.-Teil in S. 2–9. Ruhbach: Speners PD, 109 A. 9.

durchsetzte.¹⁰³ Diese Berücksichtigung der Orthodoxie¹⁰⁴ bleibt für die Klärung der Frage „Spener/Spiritualismus“ unentbehrlich.¹⁰⁵

Bei der ganz erstaunlichen Autorität, die Spener schon zu Lebzeiten war, hatte es Signalwirkung, wenn er dem „mystischen Spiritualismus“ gegenüber eine abwartend-wohlwollende Haltung einnahm. Umso nötiger ist es, unsere Kenntnis des „mystischen Spiritualismus“ auf eine solide Basis zu stellen. Für Breckling fehlen hier wesentliche Voraussetzungen: ein abschließender Überblick über sein disparates literarisches Werk und über den Briefwechsel dieses „ökumenische(n) Korrespondenten des frühen Pietismus.“¹⁰⁶ Beachtliche Schritte daraufhin sind gemacht. Zu den großen Teilen des Briefnachlasses in Gotha, Hamburg und Halle/S. könnte manches Material wie das von uns herangezogene aus Nürnberg und Augsburg noch auftauchen.¹⁰⁷

Für Breckling ist bekannt, daß er „Mitarbeiter an G. Arnolds Unparteiischer Kirchen- und Ketzerhistorie“ war. Aber schon „nicht [mehr] ausmachen (läßt es sich), wie groß sein Anteil an dem bahnbrechenden, staunen-erregenden Werke war.“¹⁰⁸ Immerhin ist es beachtenswert, daß Breckling im Juni des Jahres 1700 weder an Lektüre (!), noch an einen Erwerb der KKH denkt und sie für ein durchaus gefährliches Werk hält: Es sei ein Arsenal von Waffen zur Destruktion der Kirche, und nur „ein wohlgeübter Christ (mag) den besten Honig [aus der KKH] sammeln.“¹⁰⁹ Es ist eben die Frage, wie „endgültig“¹¹⁰ 1654 in Hamburg seine Hinwendung zum Spiritualismus war. Um 1706 jedenfalls hat Johann Christoph Wolf in persönlichen Gesprächen mit Breckling gemerkt, daß ihm (Breckling) Luthers Schriften über alles gingen.¹¹¹ Und kurz vor Brecklings Tod hätte er nicht nur seine Anklagen gegen Calov und Klotz zurückgenommen, sondern die

¹⁰³ Ruhbach: Speners PD, 115 A. 31. – Schmidt in seiner (Anm. 87 genannten) Rezension dagegen hebt erneut auf Speners „Selbständigkeit“ ab; vgl. den wichtigen letzten Abschnitt, aaO., 309.

¹⁰⁴ Hier übrigens nicht „ganz motivgeschichtlich“ arbeitend (s.o. A. 99); vgl. z. B. Reiner: Theologie Speners, 70–72.

¹⁰⁵ M. Greschat in Jb. z. Gesch. d. Piet. 1974, 160. In FS M. Schmidt schließt sich M. Greschat („Simon Philipp Klettig – Bürger und Pietist“, S. 192–208) 202 A. 38 dem Urteil Ruhbachs und Kantzenbachs (s.o. A. 99) nicht an.

¹⁰⁶ RGG³ 1, 1957, (1393–94) 1394 (M. Schmidt). Ders.: Ökumenischer Sinn, 346 f. Vgl. Zimmermann: Hauptbibl. Halle, 217a. 219a (Breckling).

¹⁰⁷ Verschiedentlich wurde darauf unbetont verwiesen: vgl. Blaufuß: Spizel, 517 A. 158 (Spahr: 1960); 618 (Schellhorn, Brucker: 18. Jh.); Reg. S. 9 (Nielsen: 1934).

¹⁰⁸ Wie Anm. 106 und Blaufuß: Spener-Arbeiten, 232 A. 15: jeweils M. Schmidt.

¹⁰⁹ Breckling an Joh. Hch. May, Haag 28. Juni 1700; SUB Hamburg: sup. ep. (4^o) 16; zitiert nach dem Teildruck bei Wolf: Conspectus, 199–201. Vgl. z. T. schon Fritz: Konventikel (1949), 153 f. (folgt Wotschke).

¹¹⁰ So RGG³ 1, 1393 (M. Schmidt).

¹¹¹ „... didici ... [sc. Brecklingium] Lutherique inprimis scriptis delectari.“ Wolf: Conspectus, 198. – Beachtenswert ist Brecklings schon 1662 erschienene Schrift zu Luthers Kleinem Katechismus „An stat einer kleinen Bibel“. Etwa gleichzeitig konnte er den Abfall der Lutheraner feststellen. Bruckner: Bibliogr. Catalogue Nr. 308 bzw. 294 (verbessern „Later edition ... [Nr. 547], 77–87“).

ausdrückliche Übereinstimmung mit dem lutherischen Bekenntnis erklärt.¹¹² Informant dieser schließlichen Rückkehr in den Schoß der lutherischen Kirche war der 1743 als Generalsuperintendent in Coburg verstorbene Johann Georg Meuschen, der zeitweise lutherischer Pfarrer im Haag war und dem wir eine Veröffentlichung von Spener-Briefen an Breckling verdanken.¹¹³

Horb und Spizel wiederum sind, kurz bevor ihre Beziehungen zu F. Breckling für uns greifbar werden, Anliegen einer ‚Theologia mystica‘ begegnet bzw. haben sie aufgenommen. Horb war im Sommer 1677 zur Sauerbrunnkur in Schwalbach und traf schon dort einige fromme Seelen aus Frankfurt am Main.¹¹⁴ Ein mehrwöchiger¹¹⁵ Aufenthalt dann in Frankfurt selbst brachte aber Horbs „Wandlungsprozeß zum Pietismus“¹¹⁶ zu einem Abschluß und Neuanfang zugleich. Es ist sicher, daß Horb seinen Frankfurter Aufenthalt bei den sog. „Saalhofpietisten“ verlebt hat, aus deren Kreis man auch schon in Schwalbach einige Glieder in Verbindung mit Horb vermuten darf. Bei diesen Saalhofpietisten handelt es sich um die ‚Gemeinschaft einiger gottseliger Personen aus unserer Stadt‘¹¹⁷ Frankfurt, die 1675 durch Eleonore von Merlau, die spätere Ehefrau des Chiliasten Johann Wilhelm Petersen, geprägt wurde und die 1677 W. Penn zu ihren Besuchern zählte. In diesem Kreis waren latent separatistische Neigungen zu Hause.¹¹⁸ Wir wissen auch präzise, daß Horb hier mit Maria Juliane Bauer von Eyseneck, der „nach Eleonore von Merlau . . . bedeutendste(n) Frauengestalt des frühen Frankfurter Pietismus“¹¹⁹ verkehrte. Ihre katechetischen Bemühungen mit sechs- bis achtjährigen Kindern nahm sich Horb zum Vorbild für ähnliche Bemühungen in seiner Gemeinde Trarbach.¹²⁰

¹¹² Wolf berichtet, von Meuschen erfahren zu haben, „Brecklingium paulo ante obitum . . . Meuschenio & aliis praesentibus, ea omnia, quae in Klotzium, Calovium, & alios veritatis testes, acerbius scripserat, revocasse, fidemque suam [S. 199] libris Symbolicis nostratibus penitus adstrictum professum esse.“ Wolf: Conseptus, 198/199.

¹¹³ Grünberg Nr. 202. – ADB 21, 1885, 538 f. (Lit.). Simon: KGBayerns, 495.

¹¹⁴ L. Bed. 3, 70. Der Ort nur cons. 3, 173a genannt: „In acidulis Svalbacensibus commercium ei [Horb] fuit cum nonnullis piis ex nostra urbe“.

¹¹⁵ L. Bed. 3, 70 redet zwar von „etlich tag“, sonst aber ist wiederholt von „aliquot septimanas“ gesprochen, z.B. cons. 3, 214b; 1, 431b.

¹¹⁶ Wallmann: Spener, 309.

¹¹⁷ Siehe die einschlägige Stelle: „Vix duo effluxere menses, cum [Horbius] ex secessu, quo valetudinis curam instituturus aliquot septimanas in quorundam piorum ex civitate nostra consortio exegerat“. Cons. 3, 214b, Hervorhebung nachträglich. Vom Datum des Schreibens aus – 17. 9. 1677 – ergibt sich etwa Mitte Juli 1677, von genau welchem Datum uns ein Brief Horbs aus Frankfurt vorliegt, geschrieben „im saalhoff“. Siehe oben Anm. 42 Brief 1.

¹¹⁸ Wallmann: Spener, 278 (Lit.).

¹¹⁹ Ebd., 139 (Lit.).

¹²⁰ Grünberg: Spener, 1, 184 hat auf M. J. Bauer von Eysenecks katechetische Arbeit schon hingewiesen. Die Angabe cons. „3, 176“ ist möglicherweise ein Irrtum. Ein Hinweis wohl auch L. Bed. 3, 70: „in seinem hauß mit jungen . . . seine christliche übung angestellet“.

Horb *hatte Frankfurt als ein gewandelter verlassen*. – Diesen Dingen messen wir nicht deshalb mehr als bisher Beachtung und Bedeutung bei, um Horbs Biographie um eine – u.E. wichtige – Einzelheit zu präzisieren. Sondern wir folgen hierin – auch in der Gewichtung – den unter dem frischen Eindruck dieser Wandlung, dieses Durchbruchs gemachten Aussagen Speners selbst. In sieben Briefen innerhalb von fünfeinhalb Wochen geht Spener zwischen dem 14. September und dem 23. Oktober 1677 dezidiert auf diese biographische Wende bei Horb ein.¹²¹ „Völlig gewandelt verhielt er sich seiner Gemeinde gegenüber“,¹²² „wie angetan mit neuer Kraft von oben“,¹²³ „mit . . . eyfer gestärket“,¹²⁴ „mit einem ganz neuen Vorsatz ging er nach Hause“,¹²⁵ „mit ungetrübtem Eifer brennt sein Herz für den Herrn“,¹²⁶ Ebenso regelmäßig stoßen wir auf die bezeichnenden Schilderungen von Horbs ersten die Gewissen der Gemeindeglieder beunruhigenden Predigten gegen die falsche Sicherheit des Kirchenchristentums, was selbstverständlich Widerstand, aber auch erste Früchte der Unruhe und des Willens nach weiterer Unterweisung hervorruft.¹²⁷

Natürlich ist dies eine Entwicklung Horbs, die Breckling für höchst bedeutsam halten muß und die auch eine Kontaktaufnahme nahelegt. Horb ist seinen Weg seit seinem Erlebnis in Frankfurt 1677 entschlossen weitergegangen, bis hin zu der Veröffentlichung eines Werkes von Poiret, was seine Schwierigkeiten in Hamburg nur vergrößerte.¹²⁸

Über Spizels Aufenthalt in Frankfurt liegen bei weitem nicht so viele Zeugnisse vor wie für Horb (der freilich auch verwandtschaftlich mit Spener eng verbunden war). Spizel war sicher auch kürzer als Horb in Frankfurt. Von Verbindungen zu den Saalhofpietisten hören wir nichts. Umso wichtiger ist aber die im April und im September 1677 fallende Bemerkung

¹²¹ Folgende sieben Briefe Speners an leider ungenannte Empfänger: cons. 1, (430–434) 431 b/432 a, 14. 9. 1677; cons. 3, (211–215) 214 b, 17. 9. 1677; cons. 3, (178–181) 179 b, 21. 9. 1677; cons. 3, (172–174) 173 a, 25. 9. 1677 Spener an [J. Stoll]; L. Bed. 3, (68–74) 70, 8. 10. 1677; cons. 1, (409–415) 410 b/411 a, 16. 10. 1677; cons. 3, (215–217) 216 b, 23. 10. 1677 Spener an [Joh. Fischer] (Blaufuß: Spener-Arbeiten, 137 zu ergänzen). – Aus diesem Material sind die Belege in Anm. 114 f. 117. 120. 122–126. 128. 132 f. entnommen.

¹²² „ . . . totum se alium coetui suo exhibuit“ sagt Spener im Zusammenhang von Horbs Predigtstätigkeit. Cons. 1, 432 a. Ganz ähnlich cons. 1, 411 b.

¹²³ „ . . . plane alium Auditoribus suis se monstravit, utpote novo desuper robore indutus.“ Cons. 3, 214 b.

¹²⁴ L. Bed. 3, 70.

¹²⁵ „ . . . novo proposito domum rediit.“ Cons. 3, 173 a [an Stoll].

¹²⁶ „ . . . zelo pro DOMINO ardet sincero.“ Cons. 3, 216 b [an J. Fischer].

¹²⁷ Siehe die Anm. 121 angegebenen Stellen.

¹²⁸ Grünberg: Spener, 1, 294 f. 509. – Sollte der Griff nach diesem Werk für Kinder nicht doch etwas weniger zufällig erfolgt sein, als es nach Grünberg den Anschein hat? 1676 war Poiret – auch bei Spener – in Frankfurt und dürfte dort auch die Saalhofpietisten aufgesucht haben. Vgl. cons. 3, 212 a („quidam Doctus, in ejus [sc. Bourignon] scriptis versatus“ = Poiret!). Horbs ebendort empfangene katechetische Anregung haben wir schon kennengelernt (s. Anm. 120 mit Text). – Wallmann: Spener, 289.

Speners, Spizel werde sich den mystischen Schriften zuwenden, ja, gar eine einschlägige Publikation planen.¹²⁹ Der erstere Hinweis wurde noch unter dem unmittelbaren Eindruck der persönlichen Begegnung beider gemacht.¹³⁰ Und im Herbst 1677 taucht Augsburg unter eben den Orten auf, die Spener um diese Zeit hinsichtlich einer Reform der Kirche äußerst hoffnungsvoll stimmen: In Reval,¹³¹ Livland, Finnland, Stralsund, Lübeck, Lüneburg, Bremen, Rothenburg/T. und Augsburg¹³² meint Spener Anzeichen einer kirchlichen Neuorientierung feststellen oder hoffen zu dürfen.¹³³ Verschiedene Gründe haben in Augsburg nicht zu einer entscheidenden Änderung geführt. Daß Breckling aber sich an Spizel als einen möglichen Bundesgenossen wendet, wird durch diese Einschätzung Spizels durch Spener voll erklärlich, möglicherweise hat Spener sogar diese Verbindung empfohlen.

Radikaler Pietismus hat während des 17. Jahrhunderts im süddeutschen Raum keine ungebrochene Einflußnahme gehabt. Unsere Beobachtungen lassen aber die Feststellung zu, daß radikaler Pietismus, genährt von spiritualisierenden Tendenzen, immer auch die *Möglichkeit* für kirchlich tätige Pietisten war, eine Möglichkeit, die freilich unterschiedlich stark zum Zuge kam. Möglicherweise bestätigen unsere Hinweise insofern Martin Schmidts Meinung, als er ein Hauptverdienst Speners in dem größtenteils gelungenen Versuch sieht, diese kirchenkritischen Elemente teilweise der Theologie und Kirche seiner Zeit zu integrieren und damit fruchtbar zu machen.¹³⁴

¹²⁹ Spener an NN, 2. 4. 1677; cons. 1, (189–192) 192 b.

¹³⁰ „Superioribus diebus pientissimus Dn. Spizelius mecum fuit, qui Lipsiae – [fehlt Text; etwa „versatus“] me etiam invisit. Dici non potest, quam me Viri consuetudo delectaverit, sicuti literatorum vitia nuper luculento scripto perstrinxit, ita totus ardet in studium pietatis promovendum. *Mysticos inprimis autores nunc excolendos sibi sumet.*“ Cons. 3, 192 a/b (s. Anm. 129), Hervorhebung nachträglich.

¹³¹ Spener hat nach Reval schon Verbindungen, die bis in seine Straßburger Studienzeit mit Joachim Salemann (geb. 9. 2. 1629, gest. 3. 3. 1701) zurückreichen. Am 7. 5. 1673 war dieser Superintendent in Reval geworden. Brief Spener an [Joh. Gezel jun.], [Frankfurt/M.] 25. Okt. 1677; cons. 3, (337–341) 338 b: „Credo etiam Revaliae suae [sc. Jak. Helwigs] esse Salemannum, quam olim Argentinae commilitonem talem expertus sum, ut Ecclesiae optima de ipso sperem.“ (Nicht in Knod: Matrikel Straßburg.) – Dies ergänzt Wallmanns Ausführungen in FS M. Schmidt („Postillenvorrede und Pia Desideria Philipp Jakob Speners. Einige Beobachtungen zu Veranlassung, Verbreitung und Druck der Programmschrift des lutherischen Pietismus“, S. 466–484) S. 483 f., v.a. 483 A. 54 f. – Der Brief an Gezel fehlt auch bei Blaufuß: Spener-Arbeiten, 80. 137.

¹³² Der Text lautet hier: „... Dn. Spizelius, Pastor Argentinus (utinam Collegas haberet magis *ὁμόφρονες*) ...“ (cons. 3, 173 b [an Stoll]). Ich halte einen Druckfehler für „Augustanus“ für möglich.

¹³³ Cons. 3, 180 b und 173 b/174 a [an Stoll] (siehe Anm. 121). Vgl. Zitat Anm. 130.

¹³⁴ Vgl. M. Schmidt: „Gegenüber dem artverwandten mystischen Spiritualismus hat ... [der Pietismus] die Entstehung eines ‚Christentums gegen (bzw. ohne) die Kirche‘ verhindert.“ Art. ‚Pietismus‘. RGG³ 5, 1961, (370–381) 378.

5. Friedrich Breckling an Gottlieb Spizel (Augsburg)

Eigenhändige Abfertigungen: Augsburg SStB: 2° Cod. Aug. 407: fol. 138–143. Abschrift: Halle (Saale) ULB: AFSt K 44a. Briefe I–VI, Amsterdam 1681–1689.

Es folgen die sechs erhaltenen Schreiben Brecklings an Spizel, die dieser seiner großen erhaltenen Empfängerbriefsammlung einverleibt hat.

Es liegt der Text der Abfertigungen Brecklings zugrunde. Häufig ist jedoch darauf hingewiesen, daß die Abschriften im Archiv Franckesche Stiftungen – Halle/Saale (K 44^a)¹³⁵ zur Entzifferung der nicht leicht lesbaren Handschrift Brecklings sehr hilfreich waren.

Bei Erläuterung und Kommentierung ist manchmal ungern Beschränkung geübt worden, wo keine vertretbaren Belege beizubringen waren. Bedauerlich bleibt, daß die Gegenbriefe Spizels bisher nicht gefunden worden sind.

Brief I. Friedrich Breckling an Gottlieb Spizel;
Amsterdam 20. Dez. 1681

Spiz. I: 138r

In Jesu Immanuel. Wer auß Gott ist, der höret Gottes Wort.
WohlEhrwürdiger Vielgeliebter Freund und Bruder,

- [1.] weil Ich höre und auch auß Gemeinschaft seiner mir einmahl mit H B¹ heruntergesandter Handreichung² empfinde, daß Er ein Liebhaber der Warheit ist, so übersende [ich] M[einem] H[erren] einlegte Bogen,³ welche ich abermahl für Gottes Wort Ehre Nahmen warheit und Armen wieder der welt Lügen

¹³⁵ Zu dieser von August Hermann Francke veranlaßten Abschrift vgl. einstweilen Blaufuß: Spizel, (Diss. masch.) 76 f. 85–88. 383 f. 390–395. In einem zur Veröffentlichung vorbereiteten Spizel-Briefwechselverzeichnis (1654–1691) wird die Provenienz und Verwertung dieser späthumanistisch-frühpietistischen Korrespondenz nachgezeichnet werden.

Brief I / Anmerkungen

- ^a So AFSt K 44^a: fol. 108v; im Original ist hier aus ? verbessert in „Straßburh“.
- ^b Eingefügt.
- ^c Eingefügt.

¹ „HB“ ist schwer zu identifizieren. Nicht ausgeschlossen ist die Auflösung in „Herr Bruder“. Das könnte die Anrede für einen uns unbekannten Gesinnungsfreund sein. Zu erwägen bleibt aber auch, ob Spizels Bruder, und zwar nicht unbedingt der Leipziger Handelsmann Joh. Bapt. Spizel, sondern u. U. auch Jacob Spizel gemeint ist. Jedenfalls wissen wir von einem Bruder Spizels, der zeitweise in Amsterdam weilte durch einen leider ohne Jahreszahl versehenen Brief El. Veiels an Spizel, Ulm, 8. April [Jahr?]; Spiz. IV: 504r (Anfrage, wie lange Spizels Bruder in Amsterdam weilte). Weiter wissen wir aus zwei Briefen des Theodor Zeller (mag. domus im Tübinger Stift; gest. 1677) vom Anfang 1669, daß sich Spizel wegen eines Buches an seinen Bruder in Amsterdam gewandt hat. Briefe Th. Cellarius (= Zeller), Tübingen, 16. März 1669 (st. v.); Spiz. I: 267r; vgl. I: 266r (dass., 16./26. Jan. 1669). – Eine eindeutige Gewißheit ist hier nicht möglich ohne Spizels Briefe an Breckling.

² Vielleicht Infelix litteratus, 1680; vgl. Br. II/1 und V/1.

³ Es ist schwierig zu sagen welche Schrift Breckling meint. In KKH haben wir zwei Schriftenverzeichnisse Brecklingscher Schriften: KKH 3, 145b/146a (von G.

thorheit und Heucheley habe bezeugen müssen, zur [all]gemeinen Aufweckung der übrigen Zeugen und Kinder der warheit, daß sie dadurch gegen die nun einbrechende Gerichte über die Gottlosen und anbrechende Morgenröthe über die gläubigen als per mutuum Gallicantum aufgeweckt, einmuthig ein jeder nach seiner Gabe für Gottes Ehre wort warheit Reich und Kinder aufstehen; die verlohrene und vertriebene warheit hervorsuchen, für dieselbe wieder aller welt Lügen streiten, und also endlich der warheit Lohn und Kron bekommen,

[2.] was der tewrer mann Joh. Valentinus Andraee in seinen Schriften sonderlich auch in d[en] Alethea exul⁴ bezeuget, habe ich alles bißher [als] warheit befunden, und verwundert mich, daß solche Zeugnisse nicht höher geachtet, mehr adstipuliret und weiter nach der itzigen Zeit Gelegenheit fortgepflanzt seyn. Denn man in inferiori Germania sie gar nicht bekommen kan, und Ich hette sie nimmer gesehen, bis ich zu Straßburg⁴⁵ von ohngefahr sie gefunden, und endlich mit Fleiß aufgesucht und alles [als] warhafft erkennen und bekennen müssen, was Er schon zu seiner Zeit^{5a} geschrieben,

[3.] und wie viel höher ist nun unser Verfall. Wie hoch laufft die Noth der Armen und Elenden? wie hoch und verborgen ist die Noth der rechten geistlichen Glieder und unsichtbaren CreutzKirchen Christi in ihrer geistlichen wüsten? wie hoch ist die Noth der übrigen nachfolger Christi und Zeugen der warheit, die bißher fast an allen orten, und in allen Ländern verfolgt und ausgestossen? wie mächtig dringen die Seuffzer solcher Armen und Elenden zu Gott? Ps 12 sq. Thren. 1.2.3.4.5 Jacob. 5. Apoc. 12.13.14. sq.⁶ mann dencke solchem allen durch die gantze Schrifft und durch alle Länder und theile der Welt nach, wie hoch auch die Bößheit der Gottlosen Tyrannen Phariseer, verfolger, secten und weltreichen heut mit Babels SundenGreweln biß in den Himmel hineingestiegen;

[4.] was ist hier zu thun? und was wil Gott hierin von uns gethan haben? da die Armen keinen helffer mehr haben! da Gott sich selber verwundert, daß niemand sie vertritt? da wir müssen ohn unterlaß mit David seuffzen, wer tritt zu mir wieder die übelthäter? Ps 94. Matt: 7.⁷ Nachdem mir Gott durch viel Erfahrung und reissen hin und wieder solches^b sehen lassen; habe Ich mich Christo von

Arnold) und KKH 4, 774a (von Breckling selbst!). Gedacht werden kann an „Mysterium paupertatis detectum“, 1682 (Fritz Konventikel [1949], 148 A. 238; KKH 4, 774a Nr. 40; 3, 145b). 8°. Zeitlich kommen freilich auch andere Schriften in Frage: Fritz: Konventikel (1949), 144 A. 210; 147 A. 231; A. 233; 148 ff. A. 241 u. 249 (mit 151 A. 259). Siehe Bruckner: Bibliogr. Catalogue, Nr. 335 (enthält Katal. v. 27 Schriften), Nr. 515–520 (1682!), S. 446 f. (Myst. paup. det.).

⁴ D.i. „Turbo s. moleste et frustra per cuncta divagans Ingenium“, [Straßburg] 1616. 1621. 1640. Mälzer: Württ. Pietisten, Nr. 186–188. Montgomery: Andraee, 495 N. 37–39. Vgl. Fritz: Konventikel (1949), 144 m. A. 208 f. zum Verhältnis Breckling – Andraee.

⁵ Das wird zur Zeit von Brecklings Studium in Straßburg gewesen sein. Unter dem 18. Juni 1655 wurde Breckling in Straßburg inskribiert: „Fridericus Brecklingius, Flensburgo Holsatus“. Knod: Matrikel Straßburg 1, 623 Nr. 925. Ebd., Nr. 927 Heinrich Breckling unter gleichem Datum eingeschrieben; wohl Brecklings Bruder, der Fritz: Konventikel (1949), 143 als Studiengenosse Brecklings genannt ist. Vgl. Wallmann: Spener, 67 f. Br. VI/1 redet Breckling nochmals von seiner in Straßburg erworbenen Andraee-Kenntnis. S. a. Br. VI Anm. 2.

^{5a} Joh. Valentin Andraee starb 1654.

⁶ Ps. 12 und 13. Klagelieder 1–5. Jak. 5, bes. V. 7 ff. Offb. 12–15.

⁷ Ps. 94, 16b. Matth. 7, bes. V. 15 ff.

Anfang ergeben; Ihm alß ein Samaritan zu folgen und gleiches zu thun an meinen nechsten, wie Gott der V[ater] S[ohn] und H[eiliger] G[eist] an mir gethan, Gott zu danck für seine Gnade an mir zu meiner auffweckung und bekehrung. Ich gab mich selber und all das meine Gott darin über zu dienst; Ich suchte mir auf allerley weisse Freunde zu machen⁷ Luc 16,^{7a} und zwar solche welche Christus für andern gesucht, gespeisset und an uns befohlen, und welche für andern getrew waren Christo im Creutz zu folgen und bey Ihm aufzuhalten heut in seiner wüsten, daß die nicht in solchem Dienst auff ihrem Creutzweg verschmachten mochten, daher versamlete Ich alle verfolgte und verstossene zu mir sie mit meinem Brodt zu speissen? Ich machte der Armen Noth bekand und batt die Ursachen der vielfaltigen Blindheit und Unwissenheit der Armen zu remediren an die Consistoria und Priester, endlich zu meinen König und so hernach an alle Obrigkeiten: Ich wieß an, wie wir das Evangelium nicht bey uns vergraben, sondern in alle Welt ferner fortplanzen müsten, dazu Christi Apostolat noch fäst biß ans Ende der welt stehet? Matt: 22. 28. Luc: 14⁸ darin kam mir Justinianus⁹ zu hülff, und reissete auch hinein nach westindien die Bahn zu machen, ließ mich hier Ihm trewe Leute nachzusenden, biß Er endlich darüber starb, und die Freunde sein Testament für die Armen zu sich raubeten: Ich konte nicht beruhen, so lange die Noth der Armen und Elenden so groß und lang hoch und breit in der ganzen welt für meinen Augen je länger je mehr offenbar ward, schrieb die Bibel der Armen¹⁰ und andere viel Zeugnissen für die Armen Christi wieder die Gottlose Reichen: sandte sie in die Welt als Apostel auß, so weit ich konte; und commendirte sie wo ich konte nachzudrücken, darin he Amersbach¹¹ ziemlich trew war, alß ein nebliglied Gottes Gaben zu befo[r]den (?) [AFSt K 44a, fol. 109: „befördern“] helfen, und hoffe Gott soll Ihm wieder Gnade weißheit unterscheid und Fürsichtigkeit geben in diesen und kunfftigen bösen Zeiten:

[5.] Ich unterdeß hier in Holland sehende, daß Priester und Levit in allen Secten für die Armen unter die Leibes und Seelenmorder bey all ihrem Dienst und besoldung vorbeystiegen, habe gantz Holland und beynahe alle ihre Städte und Provincien durchsuchet, biß nach Coln¹² umb die verborgene Armen und Elenden zu Christo zu bringen in seine Herberge, mit denen Ich noch alß ein Samaritan mich auffhalten muß, und so mit Armen und Elenden mein Leben und Zeit zubringen, habe unterdeß umb andere aufzuwecken, einliegende bogen¹³ alß

^{7a} Luk. 16, 9.

⁸ Bes. Matth. 28, 16 ff. Luk. 14, 15 ff. (par. Matth. 22, 1 bis 10): das Gleichnis vom großen Abendmahl.

⁹ Justinian von Welz 1621–1668 (?). KKH 4, 764b Nr. 40 (von Breckling). Fritz: Konventikel (1949), 151–153. RGG³ 6, 1962, 1634 f. (G. Rosenkranz). Laubach: Welz, 30 ff. (zum Verhältnis Breckling-Welz). Justinian [von] Welz: Essays by an Early Prophet of Mission. Transl., Annot. and with an Introduction by James A. Scherer (Christian World Missions Books [8]), Grand Rapids (1969), 21. – Übersetzungen Scherers nach Grössel; auch Ursinus' Schrift enthalten.

¹⁰ „Biblia pauperum“, Amsterdam 1662. 12^o KKH 3, 145b; 4, 774a Nr. 14. Bruckner: Bibliogr. Catalogue, Nr. 307; Titel-Abb. neben S. 260.

¹¹ Heinrich Amersbach gab eine Sammlung von Breckling-Schriften heraus: „Unterschiedliche Schriften, die allgemeine Not dieser letzten Zeit betreffend“, 1675. KKH 4, 774a Nr. 56 (vgl. 3, 139 ff. zu Amersbach). Fritz: Konventikel (1949), 152 A. 263. Vgl. Br. IV/2.

¹² U. U. spielt Breckling hier auf die – zur Erleichterung Speners! – abgebrochene Reise nach Frankfurt an. Siehe Fritz: Konventikel (1950), 82 m. A. 66.

¹³ Siehe oben Anm. 3.

neue Apostel innerhalb 14 tagen beynahe in alle land so weit Ich kan außgesand und kommen nun auch zu M[einem] Herren, umb mit Jacob, Paulo David und allen Propheten Ihr wort zu glauben bekennen und außzuführen wieder die welt für die Armen Christi, und wer uns darin widerstehen wil, der soll anlauffen und fallen Ps 18. 27. 37. 82. 118 Sapienti sat. Ich verbleibe M[eines] H[erren] und aller Schuldner.

Amsterdam, den 20 Decembr Anno 1681.
138v) [AS:] Tit. Herren Herren Theophilo Spicelio
trewfleissigem Predigern,
mein Vielgeehrten Freunde
In Augspurg.

Fridericus Breckling

Brief II. Friedrich Breckling an Gottlieb Spizel;
Amsterdam 17. Aug. 1683

Spiz. I:139r

- [1.] WohlEhrw[ürdiger] L[ieber] Freund und Br[uder]
Ich habe seinen Infelicen Litteratum¹ gelesen und viel nutzliches darauß an-
gemercket. Gott gebe Ihm weiter Trewe mit s[einen] Gaben zu wuchern.
- [2.] was mir Gott zu letzt gegeben² zum gemeinen Dienst und auffweckung der
Deutschen und unser Lutheraner, davon sende [sc. ich] hier ein paar bogen;
habe an he[rrn] D Spener bißweilen einige mehr von den vorigen ge-
sand,³ umb zum gemeinen wucher an die Brüder⁴ droben mitzutheilen, weil ich
sie nicht weiß so hoch hinaufzubekommen.
- [3.] L[ieber] Bruder solte eine gute Gabe haben, des Flacii und Wolfii Cata-
logos Testium veritatis⁵ zu continuiren, damit die bißher verborgene zeugen
der warheit unter uns auch hervor gesucht ans licht gestellt, und ihr Nahme
und Gedechtniß der einigkeit Consacriret^a würde. Derer Nahmen etliche, die ich
vor anderen erkandt und theils auß ihren Schrifften, theils nach ihrer Person im
Leben trew erfunden in bekentniß der warheit, wiewol darüber oft sehr verhasset,
ich in meinem Friderico Resurgente auffgezeichnet.⁶ Gott gebe uns die warheit zu
suchen lieben und finden, die über alles mächtig ist, und alle die mit Ihr leiden

Brief II / Anmerkungen

^a AFSt K 44^a: fol. 110r: „consecraret“.

¹ Vgl. Br. I/1 m. A. 2.

² Siehe Br. I/Anm. 3.

³ Breckling spielt hier an auf seine Sendung, die u. a. an Spizel in Augsburg ging, von Spener vermittelt. Siehe oben bei Anmerkung 7 bis 10.

⁴ Horb, Hartmann (gest. 1680!) und Joh. Winkler gelten neben Spizel also als Vertreter des Luthertums, an denen Breckling seine Aufgabe sieht. S. am A. 3 angeg. Ort.

⁵ Zum ‚catalogus testium veritatis‘ des Flacius siehe RE³ 6, 1899, 89 Z. 53 bis 90 Z. 5; demnach Ausgaben von 1556, 1562, 1672. Der ‚catalogus‘ des Flacius war gedacht als Beweis für die Kontinuität der lutherischen Lehre; damit sollte der katholische Vorwurf einer ‚neuen‘ Lehre entkräftet werden. Diese Motivation bestimmt z. T. auch die Magdeburger Zenturien. Siehe Scheible: Magdeburger Zenturien, 20/21. 14 A. 10. S. 16 f. m. A. 13 f. S. 18 m. A. 17. S. 11 A. 4 (Lit. Maßner!); vgl. auch S. 67. – Einen ‚catalogus‘ von Wolf konnte ich nicht ermitteln.

⁶ ‚Fridericus resurgens‘, 1683. 8°. KKH 3, 145b; 4, 774a Nr. 43. Fritz: Konventikel (1949), 147 A. 233. Bruckner: Bibliogr. Catalogue, Nr. 523.

und streiten wieder der welt Lügen, mächtig mit sich schutzen und erretten kan, und hoffe Gott soll mir geben lieber alles, als die warheit verlassen, wie wohl es der warheit heut eben so gehet, alß unser J[hann] Val[entin] Andree de veritate Exule wohl mit der warheit gezeuget, hat⁷ und so habe ichß über 28 Jahr nun befunden. Ich empfehle L[ieben] Br[uder] mit allen Freunden der warheit in Gottes Schutz und verbleibe L. Br. Dienstw[illiger]

Fridericus Breckling

Citissime Amsterdam den 17 Augusti Ao 1683.

139v) [AS:] Titul Herren He[rren] Theophilo Spizelio
wohlverordneten Predigern
meinem sehr wehrten Freunde
In Augspurg.

Brief III. Friedrich Breckling an Gottlieb Spizel;
Amsterdam 25. Apr. 1685

Spiz. I: 140r

[1.] In Jesu Immanuel. Habenti dabitur, vincenti corona, victoria verbo manebit Apoc: 12. 19.¹ Tit Vielgeliebter Freund und Bruder, weil Ich eben gelegenheit dazu habe, so sende die eingelegte² mit zum gemeinen nutz umb mit gemeinen gaben zu wuchern und weiter fortzplantzen, weil wir untereinander Glieder sein und nicht unser eigen sondern unsers Herren wort und werck treiben müssen, und dazu nicht nur ein sondern alle gaben und glieder am leibe Christi nöthig sind, und ein jeder seine gaben zum baw des Heiligthumbs contribuiren muß wie Israel in der wüsten, wie alle Personen in der Bibel ein jeder etwas ad perfectionem totius contribuiret, wie alle Kauffleute und Handwercker in der stadt ein jeder das seine bereitet und zu Kauff stellet, das nichts mangle, und wie der Macrocosmus vielerley gaben ad totius sustentationem darreichet: wir auch in unserer Haußhaltung allerley auch saltz Essig, Fewr, stecken, besens Ruhten, Beilen, Hammers und Sägen von nöhten haben; und wer unter uns kan sagen zu seinem nechsten ich darff dein nicht, da die schwachesten Glieder uns die nöhtigsten und die unehrlichsten am erlichsten müssen gehalten werden.^{2a}

[2.] Teresa³ klaget mit recht, daß sie von semidoctis nicht hat konnen geholffen werden, welche ins gemein aufgeblasene Frösche seyn, wie Ich des S. J. Val: Andree schrifft allzeit geliebet und lieber erwehlet mit seiner Alethea exule⁴ bißher in der wüsten außzuhalten, und die ungemach des Voldkes Christi in der wüsten zu tragen helfen, alß die zeitliche ergetzung wohlleben und Herr schone dein in diesem weltsodom und Egypten zu geniessen, das uns zu Ende und in eine verstörung Jerusalem hinauslauffet. So muß ich mit den propheten und Christo

⁷ Vgl. Br. I/2, mit Anm. 4.

Brief III / Anmerkungen

^{a-a} Fehlt (abgeschnitten); AFSt K 44^a: fol. 111r ergänzt so.

^{b-b} Am Rand.

¹ Offb. Kap. 12 und 19.

² Vgl. Br. I Anm. 3.

^{2a} Breckling zieht sein Vergleichsmaterial aus dem AT und aus dem täglichen Leben heran. 1. Kor. 12 nennt er nicht! Das AT wird aber auch sonst häufig als Legitimation benützt. – Der Begriff „unehrlich“ meint wohl „ohne Ehre“.

³ Vgl. Br. V/1; VI/2.

⁴ Vgl. Br. I/2.

sehr darüber dolieren, daß wir nur semidocti, naturales et humani ab hominibus docti bleiben, und nicht Theodidacti suchen zu werden, daß wir den rechten Göttlichen Glauben fidem non apparentium invisibilium naturae, rationi contrariorum et carni desperatorum, quae divinos ex humanis spirituales ex carnalibus et coelestis ex terrenis machet nicht mehr kennen, noch wissen wollen unter uns Lutherschen, darin doch Lutherus gestanden geherrschet und mit Gott alles überwunden, und da wir solten wie soldaten im Felde bey Christo biß in den todt gestanden und weiter fortgekriegt und gesieget haben, da weichen wir mit Israel zu rück, kehren nach Egypten, oder fallen wie nach Josias Reformation ab und werden ärger alß zuvorn, biß Gott Babel wieder uns loß lassen und unser Jerusalem verstören wird, und Babel triumphierend singen wird Ego sedes Regina, Luctum non videbo amplius &c.

- [3.] Alles mangelt am Glauben und das der nicht von den Priestern recht verstanden gelehret und gepflanzet wird. Sie kennen das mysterium fidei und Decretum stultitiae nicht, 1 Cor. 1⁵ Sie lehren nur eine Theologiam verbum et fidem rationalem, humanam, naturalem, carnalem, Pharisaicam aut Mosaicam &c. wie die Heyden und Juden. Kristus Ecclesia et fides spiritualis ut et sapientia crucis abscondita et ignota ipsis sunt, So daß Christus selbst kaum Glauben findet daran doch alles gelegen. Sie machen auß thieren kaum menschen ich geschweige auß menschen Christen und Götter [!], wenn sie biß ad Limites naturae kommen, so weichen sie zuruck, wollen nicht durch rote meer, und wüsten per impossibilia naturae in supernaturales terminos gratiae durchkempfen und Jerusalem das neue mit Streit einnehmen noch mit Gottes wort alles überwinden Apoc. 19. 21 22.⁶ Mein Herr dencke diesem nach Ich verbleibe S. Dw. ^aFridr. Breckling^a

^b Cito Eiligst Amsterdam den 25. Aprill. Anno 1685.^b

140v) [AS] Tit. Herren Herren Theophilus Spizelius
Predigern zu Augspurg
meinem vielgeliebten Freunde
In Augspurg.

Brief IV. Friedrich Breckling an Gottlieb Spizel;

Amsterdam den 1. Augusti Anno 1688
Spiz. I: 141r¹

Amsterdam den 1. Augusti Anno 1688

- [1.] In Jesu Immanuel Titulus^a Mein Herr Spizelius, wie Ich ein schuldner aller menschen bin und mich von niemand absondern muß, ohne die Gott thur und Fenster zuschließen und seine Diener nicht mehr hören wollen, so muß ich den-

⁵ 1. Kor. 1, 18 ff.

⁶ Offb. Kap. 19 und 21 f.

Brief IV / Anmerkungen

^a Am Rand.

^b Danach Wortteil unleserlich gemacht.

^{c-c} Eingefügt.

^d Schreibfehler oder Abkürzung. AFSt K 44^a: fol. 112v hat „Directori Spirituali“.

^e D.h. „Dienstwilliger“.

^{f-f} Am Rand.

¹ Dieser Brief ist z.T. beschädigt. Ergänzungen wurden nach AFSt K 44^a: fol. 111v–112v vorgenommen.

noch auch oft mit Gedult warten, ob die heut sagen, wir wollen nicht hingehen in den Weinberg, doch morgen darüber rewe haben und hingehen mochten.^{1a} Weil wir alle es allein der Gute und Gedult Gottes^b zu danken haben daß wir nicht gar auß sind.

[2.] Dennoch hat mich ein zanksüchtiger Kettermacher Calovius unter die Quäcker gesetzt² die Er nach seinen eigenen Kopff von der Augspurgischen Confession und ewigen Seligkeit außschliesset, alß den Jacob Boemen, Abr. von Franckenberg, Roselium, Grosgebauerum, Seidenbecher MH. Amersbach³ Gutmannum Gifftheil Tantowium und andere, derer nicht einer ein Qvacker gewesen, ja die meist treffliche Zeugen der warheit seyn, und der Satan durch solchen Antiboemium Calovii unser gantzer Lutherthumb in sein lästernetz mit sich biß zur Hollen fortziehen wil,

[3.] so folget Ihm einer M Jacob Hier. Löchner von Nurenberg⁴ in seiner inaugurali Disputatione de separatismo auff den Fuß nach und setzet mich mit Jacob Boemen und andern unter den separatisten⁵ und das gantz ohne jenigen grund der warheit, nur allein weil es Calovius und Pomarius⁶ mit den Phari-seern zu Hamburg so determiniren, da Ich nie von Jacob Boemen vernommen, daß Er sich selbst unser Kirchen oder jemand separiret hat. Und die Rotte des D. Klotzen in Holstein mich umb der offenbahren bekentniß der warheit außgestossen^c und da main großVater über 30 Jahr general Probst vor D. Klotz gewesen.^c umb der warheit verfolget,⁷ und einige Ihres gleichen dasselbe alhier wieder mich machinieret, und müssen Ihnen also separatisten heissen, die welche sie wie Saul den David⁸ auß Ihrer Synagog außwerffen und verfolgen, da solche verfolger sich doch erst von Gottes Wort und Christi Geist und Gemeinschaft seines geistlichen

^{1a} Matth. 21, 30.

² Breckling meint den kurz darnach genannten ‚Anti-Boehmius‘, 1684 u.ö.; RE³ 3, 1897, 651, 46–49 (J. W. Kunze). Calov behandelt in diesem Werk Breckling nicht sehr schmeichelhaft. Breckling findet sich wieder in einem ‚Catalogus autorum sectae (!) Böhmianae‘. Siehe ‚Antiboehmius‘, Lpzg. 1692 (3. Aufl.), 129. Ebd., Praefatio S. b1v–b3r eine unvollständige Übersicht über Breckling-Schriften. – Von den sonst genannten kommt eine ganze Reihe in Brecklings ‚Catalogus‘ vor; s. KKH 4, Register des vierten Teils (vorletzte und letzte Seite).

³ Vgl. Br.I/4.

⁴ Geburtsort.

⁵ Jac. Hier. Lochner: ‚De Separatismo‘, Rostock 1686, Art. XIII. (S. B1v) stellt Breckling (und Thomas Tantovius) zusammen mit dem Separatismus Hohburgs. Auf Großgebauer hinwiederum sich zu berufen habe Breckling jedoch kein Recht; ebd., Anm. (b). – Zu Lochner, geb. 1649 in Nürnberg, 1686 Dr. theol. Rostock, gest. 1700, siehe ADB 9, 1884, 67 f.

⁶ U. U. Samuel Pomarius: ‚Abgenöthigte Lehr- und Schutz-Schrift wider den Gutmännischen Offenbarungs-Patron‘, Ort? Jahr? (lag nicht vor). (Der gleiche wie der RE³ 19, 1907, 249, 38–41 [P. Tschackert] genannte?)

⁷ Fritz: Konventikel (1949), 144 f. m. A. 211; vgl. S. 146 m. A. 222. Brecklings Großvater Fch. Dame (1567–1635) war ab 1604 Propst in Flensburg. Siehe Jöcher 2, 13. NDB 2, 1955, 566 (P. Meinhold). Siehe auch Bruckner: Bibliogr. Catal., Nr. 273 (Schrift gegen Klotz!). Zu Klotz vgl.: C. Er. Carstens: Die Generalsuperintendenten der evangelisch-lutherischen Kirche in Schleswig-Holstein. Von der Reformation bis auf die Gegenwart. In: Zs. d. Gesellsch. f. Schleswig-Holstein-Lauenburgische Geschichte 19, 1889, (1–111 [Register 110 f.!] 39–42 (Lit.!).

⁸ Vgl. 1. Sam. 18. 19.

Kirchenleibes abgesondert, und uns dazu von sich absondern, und also selbst separantes et separati seyn. welche Gottes Geist und wort von Gott empfangen haben, die allein lebendig machen können, alß Gottes lebendiger Sahme die sondert man ab, und stosset auß der Kirchen, und fleischliche die keinen Geist und leben haben, erhöhet man in Gottes Tempel mit dem Antichrist, solte da nicht alle Welt verführet und mit den blinden leutern in verderb gestürztet werden? und hernach ruffet man, das sind Separatisten Enthusiasten &c: David und sein hauff müssen Separatisten seyn. da doch Saul und sein Anhang die rechten Enthusiasten und Separatisten sey, die alle ihren eigenen Geist und sinn folgen, und Christum das licht der welt in s[einen] gläubigen von Ihnen hinausstossen, und so sondern sie sich selbst ab von der Gemeinschaft Christi, da sie uns beschuldigen, daß wir uns von Ihnen absondern alß von der Kirchen. scilicet nos poma natamus,

[4.] und solche parten beginnen sie hin und wieder mit den übrigen bekennern zu spielen, und müssen also Loth auß Sodom vor Ihren Untergang von Ihnen außstossen^{8a} wie man auch einen trefflichen secretarum und Rahtßherren^{8b} in Holstein zu Husum abgesetzt, der nun einen Spiegel unsers heutigen Christenthumbs und allmosen außgegeben Ao 1687 zu Hamburg gedrucket cum praefat[i]one D Kortholt,⁹ der noch ungeschewet der warheit beystehet, ist ein feines buch auß groß[er] experientz geschrieben, was Satan für listen gebraucher umb die übrige bekennner und zeugen der warheit hin und wieder zu verdunkeln und wegzutreiben habe mit verwunderung von einigen vernommen, die sich hieher retirieren müssen.

[5.] Ich hoffe Gott soll auch erwecken, die fur der warheit auftreten und die unschuldig verfolgete retten nach prov. 24 v. 11.¹⁰ dazu Ich meine Augensalbe, Biblia Rediviva und nun zuletzt meinen Anticalovium herausgegeben.¹¹ wie der S. Erasmus und Joh. Val. Andreas dem falschen Pabstumb und Pseudolutheranis einen grossen stoß gegeben, so hoffe [ich] auch daß Gott lieben Br[uders] treffliche gaben dazu heiligen und gebrauchen solle, daß die Testes veritatis ans licht gestellet¹² und die falsch gelehrten weiter Confundiret werden. Molines sein manuductio spiritualis^{12a} ist gut fur einen Directori spiruali^d zu lesen. Ich grüsse M[einen] H[ochgeehrten] H[erren] hertzlich und sende hier 2 bogen, verbleibe M. H.

Dw.° Friderick Breckling

[6.] [PS:] Einer M. Joh. Block exul in Holstein hat 5. Tractaten von dem untergehenden Lutherthum in s[einen] Priestern heraußgegeben zu Hamburg¹³ und werden noch 2 folgen umb alß 7 Posaunen Ihr Jericho zu sturmen.

^{8a} 1. Mose 19.

^{8b} Br. V/4; August Gießen.

⁹ Augustus Gießen: Spiegel unseres heutigen Christentums und elenden Almosengebens, Schleswig 1687.

¹⁰ Sprüche 24, 11.

¹¹ KKH 3, 146a; 4, 774a Nr. 53.54. Die Schrift ‚Augensalbe‘ findet sich dort nicht. Zum ‚Anticalovius‘ s. a. Br. V/2 m. A. 4.

¹² Vgl. Br. II/3.

^{12a} Michael de Molino: ‚Sacerdotis Manuductio Spiritualis‘ war 1687 – von A. H. Francke herausgegeben und übersetzt – neu erschienen. Aland: Entwürfe, 563 A. 19.

¹³ Siehe unten Br. V/4.

Scheinet aber gar hart und rauch geschrieben zu seyn. Doch Gott wil auch mit spöttlichen lippen zu diesem volck reden und wunderbahr mit Ihnen umgehen. Es. 28. 29.¹⁴

v) [AS:] Titul. Herren He Theophilus Spizelius
 Predigern zu Augßspurg
 meinem Vielgehrten Herren und Freunde
 In Augspurg.

Brief V. Friedrich Breckling an Gottlieb Spizel;
 Amsterdam 12. Aug. 1689

Spiz. I: 142r

[1.] Citissime Amsterdam den 12. Augusti Anno 1689. In Jesu Immanuel Titul Mein Herr Spicelius wie nach dem Zeugniß der Teresa¹ und anderer die semidocti plerunque superbi asini sind, so sind die rechte von Gott und der Natur gelehrte auch dehmütig und geben guten unterschied, sind wie bäume voll Früchte die sich zur Erden niederbeugen und uns viel Fruchte bringen, wie Ich auch auß^a m H. Spicelii Schrifften solche Früchte eingesamlet, und auch einmahl von Ihm in^b leiblichen bedacht worden^{1a}, so hoffe ich Gott soll Ihn wieder in Gnaden ansehen und nicht verfallen lassen in die Gemeinschaft und Blindheit derjenigen Phariseer unter uns, qui vel ipso spiritui sancto bellum movent, die den Geist wollen dempffen, die selbst des Geistes Ampt fur sich rauben, besetzen und vertreten wollen, Fleischliche die keinen Geist haben, und daher die recht Geistlichen von Gott gesalbten und gesandten von sich außtreiben, die des Geistes Salbung und trieb fur Enthusiasterey schelten, und selbst die argeste Enthusiasten seyn, ja solche Phantasten, die ohne Gottes Geist durch ihr eigen Geist angetrieben predigen lehren absolvieren und alle wercke Gottes verrichten wollen, summa die nun dem Geiste und dessen gesandten so hoch alß die alten Phariseer Christo widerstreben und also den Geist Gottes lästern. wie sie denn fast alle über den frommen Jacob Boem² wollen meister werden, und einem Calov³ alle ins verderb nachlauffen wollen,

¹⁴ „Es.“ (Jes.) und „Ez.“ (Hes.) schwer zu unterscheiden.

Brief V / Anmerkungen

- ^a Eingefügt.
- ^b AFSt K 44^a: fol. 112v: „im“.
- ^c Folgt gestrichen „und“.
- ^d In AFSt K 44^a: fol. 113v nachträglich eingefügt.
- ^e AFSt K 44^a: fol. 113v: „resipiscere“.
- ^f Eingefügt.
- ^g Eingefügt.
- ^h AFSt K 44^a: fol. 114v liest ebenfalls „seine“.
- ⁱ AFSt K 44^a: fol. 114v ergänzt „hergestellt“.
- ^k Das PS ist ergänzt nach AFSt K 44^a: fol. 115r.
- ^l Auch AFSt K 44^a hatte schon die zerstörte Vorlage.

¹ Vgl. Br. III/2.

^{1a} Möglicherweise Erinnerung an die schon Br. I/1 erwähnte „(heruntergesandte) Handreichung“.

² Vgl. Br. IV/2. 3.

³ Calov und sein ‚Antiboemius‘; s.o. Br. IV/2.

[2.] solchem Unwesen zu steuern habe endlich meinen Anticalovium⁴ müssen aufgeben, der viele hart vorkommen und viele beprüfen und offenbahren wird ob sie sich fur oder wieder die warheit offenbahren werden. Doch sind die heutige Feurbomben die uber uns regnen noch härter und Gottes Geissel und Ruthe noch scharffer umb die Käuffer mit ihren Tempeln⁵ hinauszutreiben, da ich die beyde mir bekandte treueyferige Lutherische Prediger alß den Textor⁶ und M Beyer⁷ zu Worms mit Häusern Stadt und Tempel wie Jerusalem ruiniren gesehen, dem sie kaum entrunnen, wie wil es den andern ergehen? und ist mercklich daß unsere erste Friedensstadt Pasau, unsere erste bekenntniß Stadt, Worms und D Luthers erste geburtsstadt mit seinem Hause, welches das Feur selbst bißher verschonet, nun verbrandt seyn,⁸ wie die natur und alle Geister praesagiiren und diviniren⁹ so laß ich einem jeglichen sein bedencken, was solches bedeute. ob nicht ihre Zeit gebohren, da ihre thorheit allen menschen offenbahrt werden solle, die sich fur lehrer aufgeben, da sie kaum und die meisten gar nicht von Gott erkandt und gesand sind, in Luthero finde ich einen Gottlichen Characterem und Sendung, so in J Arnd und andern, aber in den heutigen meisten einen gantz verkehrten Geist,

[3.] von der Zeit an Gott mich wieder solche auffgewecket, habe ich fort gemercket welches Geistes Kinder sie seyn, ja in mein 16 Jahr zu Lubeck frequentierende konte ich schon prüfen und unterscheiden, welche recht wohl und nicht wohl predigten, weil ich hungerig und betrübt war und Gottes wort suchete. Christi Creutz Elend Demuth und verfolgung ist mein Element trost Reichthumb und weißheit, darumb ich hoffe daß Ich mit Christo wieder die Feinde des Creutzes Christi bestehen werde, und¹⁰ daß sie eher zu mir alß ich Ihnen zufallen solle. nach Jer. 15. Denn Gott hat Ihnen ein kurtz Ziehl gesetzt, daß es nun resciscere⁶ oder perire mit Ihnen heisset. wie Jeremias Ihnen täglich sein wort verkündiget und wieder alle Priester in unserm reformirten Jerusalem auftritt, derer kaum ein Nicodemus mit Ihm und Christo ist, so ist Nebucadnezar und Assur schon auff die Bahn Gottes Zorn wort und Gericht wieder sie anzuschühren, und der Engel der macht uber das Feur hat ruffet auch mit der scharpfen Hippen anzuschlagen, was darauff folget, werden die Deutschen erfahren Apoc. 14 v 18. Der glaube kompt uns nun wie den Juden in die Hände.

[4.] D Morhofius⁹ professor Juris zu Kiel vir cui Deus interiora velaminis geoffenbahret, darff noch in seinem Polyhistor auftreten und Jacob Boem mit mir verthätigen.¹⁰ Einer M Joh Block, Exul in Holstein hat schon

⁴ Anticalovius sive Calovius cum asseclis suis prostratus, & Jacobus Boehmius cum aliis testibus veritatis defensus, o. O., o. J.,; KKH 3, 146a. Vgl. KKH 4, 774a Nr. 54 und Jöcher s. v. „Breckling“. S. a. Br. IV/5.

⁵ Matth. 21, 12 ff. parr.

⁶ Textor ist einmal in Speners Briefen an die Kißnerin genannt (vgl. die Teiledition von A. Nebe in ThStKr 106, 1934/35, S. 296).

⁷ Eine Identifizierung des genannten Predigers (aus Worms?) war mir nicht möglich.

⁸ Es ist nicht klar, worauf Breckling hier anspielt.

⁹ Daniel Georg Morhoff, Prof. in Kiel; 1639–1691; ADB 22, 1885, 236–242.

¹⁰ D. G. Morhoff: Polyhistor, sive notitia auctorum et rerum commentarii, etc., (Lib. I. Bibliothecarius), Lübeck 1688, S. 93. 94; „Fuere omni tempore, qvi hujus generis [sc. libri in Theosophia . . . de Theologia mystica] libros scripsere; nullum vero eorum scriptorum feracius est, qvam hoc & superius seculum. Inter illos

5 Tractaten von dem Untergehenden Luthertumb in seinen Priestern heraußgegeben und wird noch mit zwo gangen biß 7 unser Jericho besturmen,¹¹ noch einer Augustus Giehßen in Holstein in seinem Spiegel unsers Christenthumbs und elenden allmosen gebens setzt die hoffertige Phariseer herunter vom hohen altar in loco peccatorum,¹² wie M. He Spicilius sehr apposite von den litteratis angefangen, so hoffe Ich soll Ers continuiren biß alle Testes veritatis an den tag kommen und alle Pseudolitterati mit ihrer Thorheit allen menschen offenbahr werden.

[5.] UnterDeß, weil Ich nicht weiß ob He Wieland¹³ noch da oder anderwärts beruffen, vnd Ich Ihm angelobet meinen Anticalovium nachzusenden, so muß ich die Freyheit nehmen meinen H. H. damit zu beschweren und bitten, dem He Wieland diese 4 letzte Bogen wo Er ist zu übersenden nach dem ich Ihm drey bogen mitgegeben¹⁴ vnd einen im vorjahr nachgesand, mein He wie Er ein liebhaber der Theologiae mysticae ist, wird auch die J. Boem alß einen Mysticum, damit Gott unsere Kirche nobilitiret^f erkennete, und wie D Morhof vorstehen, daß Gottes Gaben nicht so von unsern weltsäwen zertreten werden, wiewohl seine Schrifften sehr mißbraucht werden, so finde ich doch treffliche Rosen unter den Dornen, und daß Gott nicht ohne Ursache an den Rosensträuchern Dornen mit^e wachsen lässet. Sapienti sat.

[6.] Ich verbleibe M. H. H. Dw. Friderich Breckling.

[PS:] Ich wohne hier nun bey 16 Jahren zu Amsterdam¹⁵ wie Paulus in Rohm auff seyn eigen gedinge,¹⁶ weisse alles von mir zu Christo und dessen Salbung, die uns am besten lehren kan, weil wir das licht bezeugen und die leute dazu auffwecken, aber niemand geben kan, Gott muß in seine[r]^h Ehre und thron her[ge]stellt^l werden, und das magisterium wieder in ein ministerium verändert werden.

So he M. Wieland oder mein He antworten und hiesigen zustand weiter erfahren wollen, können sie mich beschreiben auff der negelantiens grafft in de vreed naest de Gouden Hamer. Mein He kan die ersten bogen auch wohl bey he Wieland finden und lesen.

Er aergere sich nicht daran, Ich weiß was Ich thu und warumb Ich so ohne schonen schreiben muß. auff gründige Haupte gehoret scharffe lauge, et chirurgo interdum secundum et urendum est ne pars sincera trahatur. Deus et paupertas Christi sunt Divitiae meae. Cui Deus non sufficit, huic nihil sufficit.

numerari prae aliis debet Vir summi ingenii & maxi- (94) morum meritorum, Theophrastus Paracelsus, qvi & magnam rei medicae & Physicae facem praetulit. ... Similes [muß heißen Similis!] generis scriptor nostra aetate Jacobus Böhmius fuit, Philosophus Teutonicus dictus. Mirabile profecto, viro huic, utut plebejo, ingenium fuit, & singulari animi impulsu agitat. Inepte suspiciosi sunt, qvi Pontificii cujusdam technas subfuisse scriptis ejus crediderunt. Ab uno homine & quidem ab ipso profecta omnia, argunt idem styli tenor, eadem in omnibus rerum conformitas. ... Pietatem viri istius nemo hactenus dubium vocavit. ...“

¹¹ Vgl. Br. IV/6. J. Block: Untergang des lutherischen Priesterthums in seinen meisten Predigern, o.O., o. J.; Jöcher s. v.

¹² Vgl. Br. IV/4.

¹³ J. F. Wielandt, Pfr. in Augsburg, 1686 entlassen. APfb Nr. 272 und oben bei Anm. 2. 5 f.

¹⁴ Wielandt hat Breckling in Amsterdam besucht; s.o. S. 245 f.

¹⁵ 1660 geht Breckling nach Holland und nimmt eine Pfarrstelle in Zwolle an, 1668 entlassen, seit mindestens 1673 in Amsterdam lebend (nach dieser Angabe im Brief). Vgl. Fritz: Konventikel (1949), 144/145. 151.

¹⁶ Apg. 28, 30.

[7.] [PPSS:]^k Einen M. Zeller¹⁷ auß Wirtenberger lande verfolget, haben sie auch in Hamburg nicht vertragen können,¹⁸ sondern da sie nichts mit gewalt wieder Ihn vermöcht Ihn durch vornehme Personen bitten lassen auß ihren grentzen zu weichen, daß sie Ihre Sawe behalten. hier haben sich bis über tausend Personen und 3 lehrer von denen Lutherischen wieder ihr Antichristisches Consistorium und Cardinäle mit viel dolierenden Schrifftten offenbahret und finden kein Gehör.

[PPSS:] = Das dritte Postscriptum ist nicht mehr zu rekonstruieren,¹ da der Briefrand an dieser Stelle zerstört ist. Aus den noch zu lesenden Wörtern und Satzteilen geht hervor, daß Breckling sich erneut äußert zu dem drohenden Gericht, zu den sich gegenseitig auflösenden Königreichen der Welt (nach „ein jeglich Reich, so es mit sich selbst uneins wird“, usw.), das werde „Christo den Weg bereiten. Sapienti sat.“

v) [AS:] Titul. Herren He Theophilus Spizelius
Evang. Predigern in Auspurg
meinem vielgeehrten Herren und Freunde
In Auspurg.

Brief VI. Friedrich Breckling an Gottlieb Spizel;
o. O., o. D.

Spiz. I: 143r

[1.] In Jesu Immanuel WohlEhrwürdiger und vielgeliebter Herr Spizelius dessen gelehrte Schrifftten mir viel einen andern Genium und Ingenium zeigen^a alß unserer Postillenreuter semidoceta et furtiva scripta sine Genio et ingenio spiritus scripta. wie des S. Joh. Valent: Andreae Pansophica scripta¹ mir viele anleitung zum tiefferen nachdencken gaben, da ich zu Straßburg Anno 1655 studierte² und den alten D Smid³ zu hören dahin von Hamburg⁴ reissete und also alles durchsuchend auch solche scripta doctissima fand.⁵

[2.] und muß mit der Teresa bekennen,⁶ daß rechte Grundgelehrte mir in vielen satisfaction können geben, qui hoc unum cum Socrate discunt, se nihil ex seipsis esse scire et facere posse und alle Gott, alle activa verba et Pronomina

¹⁷ Eberhard Zeller. Siehe folgende Anm. 18.

¹⁸ Geffcken: Winkler, 240 f. 242 Anm. (auf S. 246). 292. Grünberg: Spener 1, 242 u. bes. 3, 405. Kolb: Anfänge d. Piet. u. Separat. i. Württ. (1900), 87–90. Fritz: Konventikel (1950), 111–115 (Lit.!), bes. 112 (auch Kolb S. 89) zu dem Konflikt Winkler / Zeller in Hamburg.

Brief VI / Anmerkungen

^a Eingefügt.

^{b-b} Am Rand.

^c Schreibfehler; muß heißen „Calovius“. AFSt K 44^a verbessert so.

¹ Auf Andreae verweist Breckling mehrfach: Br. I/2; II/3; III/2; VI/1. 6.

² Siehe oben Br. I Anm. 5.

³ Speners Lehrer Joh. Schmidt, 1594–1658. Grünberg: Spener 1, 110 A. 1. Obst: Speners Lehre vom Heilsweg, 64–71; vgl. 20.

⁴ Fritz: Konventikel (1949), 143. Breckling war 1654 in Hamburg.

⁵ Nämlich Andreaes Schriften.

⁶ Vgl. Br. III/2; V/1.

die Ihm die welt geraubet, wiedergeben und Dei passivi oder recht auß Gott gelehret zu werden suchen. Da hingegen die allein von menschen und durch sich selbst ohne Gott alles lernen und Gott abstehlen wollen und sich selbst darin zu erhöhen und suchen, ja selbst Gottes wort stehlen umb marktenterey damit zu treiben, semidocti Litterales et inflati asini bleiben, und solche suchet liebet und erhöht die welt, fleischliche die keinen Geist haben, und treiben den Geist, die recht Geistlichen und von Gott gesandten auß ihren Kirchen und Jerusalem auß. wie wil es solchen zu letzt ergehen.

[3.] Lutherus in dem H. und gelehrten teuffel⁷ Fabricii Chemnicensis libro cedro digno, sagt wohl, die nun meinen, daß sie die Kirche am meisten lehren und bawen thun mehr schaden in der Kirchen, alß die offenbahre verfolger, da die Judische Priester und Phariseer Ihr volck zum lande hinauspredigten, müste Nebucadnezar sie leuteren und bekehren, und wie Jeremias und Nebucadnezar Gottes wort und werck recht predigten und trieben, so noch heut die dasselbige Predigen und thun, wieder die doch jederman hadert und zancket, und sehen nicht daß es instrumenten in der Hand Gottes seyn, die das Prophetisch wort wieder lebendig machen predigen und aufrichten müssen, und wo die grösste verfolgung ist, da sollen noch die beste Christen gebohren werden, die mit Christo leiden sterben und aufhalten biß ans Ende, wie die Junger in Jerusalem.

[4.] Ich wohne noch hier zu Amsterdam⁸ wie Paulus in Rom auff mein eigen geding, ja wie Loth in Sodom und David in den Hütten mesech,⁹ da alles in pace et securitate triumphieret und nicht wissen wil wie ein schneller verderb, Fallstruck und Dieb in der nacht uns überkommen wird, so wir nicht wachen und beten. da nun hoffart und alles volauff, oxsen würgen, fleisch essen, Vanitas und Libertas herrschet, und Christus in den seinen am meisten gecreuziget wird, alß in einem geistlichen Sodom. Ich denke oft, ob auch ein ärger Babel auff der Welt seyn könne das auff 7 bergen, vielwassern, dem thier auff den rücken, in aller wollust und Pracht alß ein Königin in ihrem Zaun sitzt,¹⁰ und keine Furcht hat wittwe zu werden, da so eine behäussung aller unreinen secten Teuffel und vogel ist, das so mit allen Königen der Erden Hurerey und Kauffmanschaft treibet Jes. 23¹¹ wie Tyrus, über dessen Fall alle Könige Kauffleute und Schiffer trauren müssen, das eben wie das alte Jerusalem sich schuldig gemachet hat an aller erwürgeten blut von Abel her, Matt: 23.¹² quia si non convertisti liberasti pavisti &c: occidisti. das nur zuletzt erst auffkommen Apoc: 17. 18. über alle so wunderbahr erhaben, wie der Stern Anno 1572 in dem Stuel der Cassiopaeae,¹³ und alle Eigenschafften der geistlichen Babel so perfect in ihren inwendigen an sich hat, das es Samaria, Sodom Jerusalem Babel ja Rom selbst from gemachet mit Ihren greueln nach Ezech. 16.23.¹⁴ dagegen wir alle auff Rom sehen und die Fatalem ruinam Romae Papalis mit jenem Englischen scribenten anno 1666 praesagiren wollen,¹⁵ und hette ers auff Londen umgekehret, so hette ers getroffen, da eben der große

⁷ Fabricius, (Andr.): Der heylige, kluge und gelehrte Teuffel . . ., Eisleben 1567, Bv (?) [SB Regensburg]. – Anspielung auf WA 46, 605, 4 f.?

⁸ Vgl. Br. V/6 m. A. 15. 16.

⁹ 1. Mos. 19.

¹⁰ Offb. 17, 3.

¹¹ Jes. 23, bes. 15 ff.

¹² Matth. 23, 35.

¹³ Apk. 27 und 28.

¹⁴ Hes. Kap. 16 und 23.

¹⁵ Spizel hat sich in die Diskussion um den für 1666 vorhergesagten Untergang Roms mit zwei Schriften eingeschaltet („Examen vaticinii cujusdam Anglicani“, 1666 und „De vaticiniis quibusd. angelicis collatio“, 1667). Die erste Schrift wendet sich gegen eine in England erschienene Schrift („Romae ruina finalis A. D. 1666“,

Brand Anno 1666 angieng.¹⁶ Rom ist ja Edom und hat noch am besten über den Frantzen triumphieret, daß es da wohl mag heissen, unus homo cunctando restituit rem Romanam, wird auch nicht auffhören den Antichrist zu spielen, biß Gott es vertilget: aber das wir und so weiß brennen und lauter Sion und Jerusalem seyn wollen, da wird doch Sodom Samria Jerusalem Capernaum und alle vor uns mit unsern geweln from gemacht, das wird Gott nicht länger vertragen, darumb Ich so wie Paulus in Jerusalem vom Pharisaismo von solchen ausgehen und zu Christo in Castra Christianismi übergehen muß, sagende Gute nacht o Wesen, das die welt erlesen &c: wie dieser Paulus Redivivus¹⁷ auch anderen das vale mundo commendiren wird und I V. And[reae] invitatio Fraternitatis Christi¹⁸ uns das beßte vorstellt

- [5.] Ich bitte he M Wieland beygehenden brieff zu geben und senden wo Er ist.¹⁹
Die interiora velaminis et Mystica sind fur die Mysticos, weil die weltsäue nur trebern suchen. sapienti sat.

T. T. Fridericus Breckling.

- [6.] [PS:]

^bNB daß unser
Holst[e]in D Morhofius
den S. Jacob Boem
und andere derglei
thätiget, welche
turba Theologorum
wollen. wie auch der
den Paracelsum admi
corda²¹ recht zeuget
er gewesen. Johannes
platione²² I Boem und
wohl vom Astralischen
es von Göttlichen un
durch eine neue gebührt
[Anschrift fehlt.]

Polysophos in
in seinem Polyhistor²⁰
und Paracelsum
chen offenbahr ver-
D. Calovium^e und seine
so hoch verdammen
S. J. Arnd und I V Andreae
riren. dessen sursum
was für ein Mann
Rusbroeck de contem-
Paracelsus schreiben trefflich
Geist und leben, worin
terscheiden ist, das allein
in uns gezeuget wird.^b

London 1665, von J. W.; s. British Museum Catalogue 251, Sp. 99; vorh. auch StB Nürnberg: 4^o Solg. 1668). Die zweite ist veranlaßt durch eine kritische Stellungnahme des Straßburger Prof. Chph. Artopoeus: De vera aetate Antichristi, Straßbg. 1667. Die letztgenannte Zuordnung (Artopoeus-Spizel) ist aus den Werken selbst nicht zu ersehen, ergibt sich aber aus einem Brief Carpzovs an Spizel, 12. Okt. 1666; Spiz. I: 203v und ist dann zu verifizieren durch einen Vergleich der Schriften.

¹⁶ M. Schmidt: Ökumen. Sinn, 344. Geiger: Basler Kirche 183. 383.

¹⁷ Breckling spielt an auf EKG 293, 5. Eine Schrift mit dem Titel ‚Paulus redivivus S[ive] Separatismus verus‘, 1682. 8^o hat Breckling veröffentlicht. KKH 3, 145b; 4, 774a Nr. 55. Fritz: Konventikel (1949), 153 Anm. 265 (demnach in KKH 3/4. Ausg., Frankfurt/M. 1729, S. 1116 ff. veröffl.). Bruckner: Bibliogr. Catalogue, Nr. 572 (Ausg. 1688!).

¹⁸ J. V. Andreae: ‚Invitatio Fraternitatis Christi ad sacri amoris candidatos‘, pars 1. 2, Straßburg 1617. 18. 12^o. Vgl. Mälzer: Württ. Pietisten, Nr. 95 f. Montgomery: Andreae, 495 N. 41 f.

¹⁹ Vgl. Br. V/5.

²⁰ Vgl. Br. V/4. 5.

²¹ Paracelsus: ‚Ein Buch über die Worte: Sursum corda! wie wir unsere Herzen allezeit über sich zu Gott erheben und was droben ist suchen sollen‘, Frankfurt 1619. Siehe KKH 2, 1699, S. 316a.

²² Joh. Ruysbroeck: Opera latina, Köln 1609.

Schrifttum

Handschriften

Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek: 2° Cod. Aug. 407–410: Vier Bände Empfängerbriefsammlung Spizel (= Spizeliana I–IV; *Abk.*: Spiz.; mitunter nur „I“, „II“, usw.) „Br.“ = Brief . . . an Spizel). Abschrift Spiz. I. II. siehe Halle ULB: AFSt. 2° Cod. Aug. 410^a: Register ‚Briefsammlung des Theophil Spizel‘ (Masch., 139 S. + Register; *Abk.*: Reg.).

–, Stadtarchiv: Evangelisches Wesensarchiv (EWA) 551. 547. – Siehe Burger, Helene: Das evangelische Wesensarchiv in Augsburg. Übersicht . . . (Einzelarb. aus d. KG Bayerns [EKGB] 22), Erlangen 1941.

Halle (Saale), Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt:

AFSt (Archiv Franckesche Stiftungen) K 44a. b: Abschriften von Augsburg SStB: Spiz. I und II.

Stolb.-Wernig. Zd 128: Spener, Ph. J.: Herzensgespräche, Hl. Betrachtungen; 308 Bl. Abschrift des 18. Jh. – Siehe Herricht: Stolb.-Wernig. Handschriftenabteilung, S. 37. 106. 116.

Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek (Handschriftenabteilung): Supellex epistolica Uffenb.-Wolf. (verschiedene Bände): Korrespondenzen F. Brecklings mit verschiedenen Briefpartnern. – Siehe Wolf: Conspectus (1736).

Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum (Archiv): Archiv Pegnesischer Blumenorden (P.Bl.O.), Korrespondenzen Sixt Birk u. a. mit Breckling (s. o. mit Anm. 107).

Aland, Kurt: Kirchengeschichtliche Entwürfe, Gütersloh 1960.

APfb: Augsburger Pfarrerbuch 1524–1806 (EKGB 38), von Hans Wiedemann, Nürnberg 1962.

Arnold, Gottfried: siehe KKH.

Bibliographien: s. Bruckner, Deppermann, Grünberg, Mälzer, Mitchell und Montgomery.

Blaufuß, Dietrich: Reichsstadt und Pietismus – Philipp Jacob Spener und Gottlieb Spizel aus Augsburg (EKGB 53), Neustadt/Aisch 1977. – Geänderte und überarb. Diss. theol. Erlangen 1971 (Masch.) u. d. T. ‚Gottlieb Spizel . . . Ein Beitrag zu den Anfängen des Pietismus in Süddeutschland‘.

Ders.: Spener-Arbeiten. Quellenstudien und Untersuchungen zu Philipp Jacob Spener und zur frühen Wirkung des lutherischen Pietismus (Europäische Hochschulschriften XXIII/46), Bern – Frankfurt/M. 1975.

Ders.: Pietismus und Reichsstadt: Beziehungen Philipp Jacob Speners nach Süddeutschland. In: ZBKG 45, 1976, 54–68.

Bruckner, John: A Bibliographical Catalogue of Seventeenth-Century German Books published in Holland (Anglica Germanica 13), The Hague/Paris 1971.

BtPfb: Bayreuthisches Pfarrerbuch. Die evangelisch-lutherischen Geistlichen des Fürstentums Kulmbach-Bayreuth 1528/29–1810 (EKGB 12), von Matthias Simon, München 1930.

Cons.: Consilia et Judicia theologica latina, . . . tres partes, von Philipp Jacob Spener, Frankfurt/M. 1709.

Dannheimer, Wilhelm: [Die evangelischen Geistlichen der] Reichsstadt Windsheim. In: Pfarrerbuch der Reichsstädte . . . , hg. von M. Simon (EKGB 39), Nürnberg 1962, 83–114.

(Deppermann, Klaus:) Pietismus-Bibliographie 1974. In: Jahrbücher zur Geschichte des Pietismus 1, 1974, 172–176.

Ders. – Blaufuß, Dietrich: Pietismus-Bibliographie 1975. Ebd. 2, 1975, 161–186.

Dies.: Pietismus-Bibliographie 1976. Ebd. 3, 1976.

Dörries, Hermann: Geist und Geschichte bei Gottfried Arnold (SAH III/51), Göttingen 1963.

Fritz, Friedrich: Konventikel in Württemberg. Von der Reformation bis zum Edikt von 1743. In: Bll. f. württ. Kirchengesch. 49, 1949, 99–154. – Dass.: 5. Spener und Francke; 6. . . . in der Zeit Speners und Franckes. Ebd. 50, 1950, 65–102. 102–121 (Forts.).

Geffken, Johannes: Johann Winckler und die Hamburgische Kirche seiner Zeit (1684–1705) nach gleichzeitigen, vornehmlich handschriftlichen Quellen, Hamburg 1861.

Geiger, Max: Die Basler Kirche und Theologie im Zeitalter der Hochorthodoxie, Zürich 1952.

Grünberg, Paul: Philipp Jakob Spener, Bd. 1–3, Göttingen 1893–1906. – „Grünberg Nr.“ bezieht sich auf die Spenerbibliographie, ebd. 3, 213–338.

Herricht, Hildegard: Die ehemalige Stolberg-Wernigerödische Handschriftenabteilung – Die Geschichte einer kleinen feudalen Privatsammlung. Mit Titelübersicht und Register (Schriften zum Bibliotheks- und Büchereiwesen in Sachsen-Anhalt 31), Halle (Saale) 1970.

[Jerichow, Traugott Immanuel:] Sammlung Auserlesener Materien zum Bau des Reichs Gottes. Der I. Beytrag. Der zweyte Druck. Leipzig, bey Samuel Benjamin Walthern, 1733. – Vorhanden: K. B. Celle, 5 Dd 93. [Hinweis auf den Hg. verdanke ich Herrn R. Breymayer / Reutlingen; auch Jöcher kennt Jerichow als Hg.].

KKH: Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie, usw. [Erster und Zweiter Teil], von Gottfried Arnold, Frankfurt/M. 1699. Dritter und Viertes Teil, ebd. 1700. – [Expl. Inst. für Hist. Theologie Erlangen (Sign.: 18, 4) aus dem Besitz des Pietistengegners Joh. F. Mayer! Über Th. Kolde in Institutsbesitz gelangt.]

Knod, Gustav C.: Die alten Matrikeln der Universität Straßburg 1621–1723, Bd. 1–3. Register (Urkunden und Akten der Stadt Straßburg Abt. 3), Straßburg 1897–1902.

Kolb, Christian: Die Anfänge des Pietismus und Separatismus in Württemberg. In: Württ. Vierteljahresshefte für Landesgesch. 9, 1900, 33–93. 368–412; 10, 1901, 201–251. 364–388.

Lamping, Gerlinde: Die Bibliothek der Freien Reichsstadt Windsheim, Bad Windsheim 1966.

Laubach, Fritz: Justinian von Welz und sein Plan einer Missionsgesellschaft innerhalb der deutschen und englischen Sozietäts- und Missionsbestrebungen des 17. Jh., Diss. theol. ev. Tübingen 1955 (Masch.). – Vgl. ThLZ 81, 1956, 567 f.; EMZ 1964, 158–164.

L. Bed.: Letzte Theologische Bedenken, von Ph. J. Spener, Teile 1–3, hg. von Carl Hildebrand von Canstein, Halle 1711.

Mälzer, Gottfried: Die Werke der württembergischen Pietisten des 17. und 18. Jh. Verzeichnis der bis 1968 erschienenen Literatur (Bibliographie zur Geschichte des Pietismus 1), Berlin/New York 1972.

Mitchell, Philipp Marshall: A Bibliography of 17th century German imprints in Denmark and the Duchies of Schleswig-Holstein. 1–2 (Univ. of Kansas Public. Library series 28), Lawrence/Kans. 1969.

Montgomery, John Warwick: Cross and Crucible. Johann Valentin Andreae (1586–1654). Phoenix of the Theologians. Vol. II. The Chymische Hochzeit with notes and commentary (Archives Internationales d'Histoire des Idées 55 [II]), The Hague 1973. – S. 492–506 chronol. Bibliographie Andreae.

Müller, Otto Th.: Heinrich Horbius (1645–1695) ein tragisches Pfarrerschicksal. In: Monatsh. f. evang. Kirchengesch. d. Rheinlandes 15, 1966, 127–133.

NPfb: Nürnbergisches Pfarrerbuch. Die evangelischen Geistlichen der Reichsstadt Nürnberg und ihres Gebietes 1524–1806 (EKGB 41), von Matth. Simon, Nürnberg 1965.

Obst, Helmut: Speners Lehre vom Heilsweg, Diss. theol. Halle/S. 1967 (Masch.). – Vgl. ThLZ 93, 1968, 635 f.

Pfarrerbuch: siehe APfb, BtPfb, Dannheimer, NPfb.

Reiner, Hermann: Die orthodoxen Wurzeln der Theologie Philipp Jakob Speners. Ein Beitrag zur Einordnung des lutherischen Pietismus in die deutsche Theologiegeschichte, Diss. theol. Erlangen-Nürnberg 1969 (gedruckt 1972).

Rothert, Hugo: Der kirchliche Wiederaufbau nach dem 30jährigen Kriege. (Sonderdruck aus) Jahrb. d. evang. Ver. f. Westfäl. Kirchengesch. 25, 1924, 1–77.

Rückleben, Hermann: Die Niederwerfung der hamburgischen Ratsgewalt. Kirchliche Bewegungen und bürgerliche Unruhen im ausgehenden 17. Jh. (Beiträge zur Geschichte Hamburgs 2), Hamburg 1970.

Ruhbach, Gerhard: Die Grundanliegen der Kirchenreform nach Philipp Jacob Speners *Pia Desideria*. In: Wort und Dienst. Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Bethel NF 12, 1973, 105–120.

Schattenmann, Paul: Dr. Johann Ludwig Hartmann, Superintendent von Rothenburg (1640–1680). Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 17. Jh. In: Verein Alt-Rothenburg, Jahresbericht 1920/21, 13–79 (auch als Sonderdruck – danach zitiert! –, S. 1–67).

Scheible, Heinz: Die Entstehung der Magdeburger Zenturien. Ein Beitrag zur Geschichte der historiographischen Methode (SVRG Jg. 72 Nr. 183), Gütersloh 1966.

Schicketanz, Peter: Carl Hildebrand von Cansteins Beziehungen zu Philipp Jacob Spener (Arbeiten z. Gesch. d. Pietismus 1), Witten 1967.

Schmidbauer, Richard: Die Augsburger Stadtbibliothekare durch vier Jahrhunderte 1537–1952 (Abhandl. z. Gesch. d. Stadt Augsburg 10), Augsburg o. J. (1954/1963).

Schmidt, Martin: Der ökumenische Sinn des deutschen Pietismus und seine Auswirkungen in der Bibelverbreitung (1960; „erweitert“ in:) Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 2), Witten 1969, 342–356.

[Festschrift (FS) M. Schmidt:] Der Pietismus in Gestalten und Wirkungen. Martin Schmidt zum 65. Geburtstag [am 28. 4. 1974]. Hg. von Hch. Bornkamm, Fch. Heyer, Alfr. Schindler (Redaktion: Klaus Breuer und Eckehart Stöve) (Arbeiten z. Gesch. d. Pietismus 14), Bielefeld 1975. – Hieraus die Studien von M. Greschat (s. Anm. 105), F. W. Kantzenbach (s. Anm. 49), J. Rogge (s. Anm. 37), A. Schindler (s. Anm. 37) und J. Wallmann (s. Anm. 131).

Schröttel, Gerhard: Johann Michael Dilherr und die vorpietistische Kirchenreform in Nürnberg (EKGB 34), Nürnberg 1962.

Simon, Matthias: Evangelische Kirchengeschichte Bayerns, Halbband 1–2, München 1942.

Ders.: siehe BtPfb, Dannheimer, NPfb.

Spener, Philipp Jacob: *Pia Desideria*. Hg. von K. Aland (KIT 170), Berlin 1964 (3. durchgesehene Aufl.) [= Neudruck 1975].

Ders.: siehe cons., L. Bed.

Wallmann, Johannes: Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus (BHTh 42), Tübingen 1970.

Wiedemann, Hans: Das Sulzbacher Geistesleben unter Herzog Christian August. In: Gerh. Pfeiffer/H. Wiedemann: Sulzbach in der deutschen Geistesgeschichte, Sulzbach (Evang.-Luth. Dekanat) 1965, 17–35.

Ders.: siehe APfb.

(Wolf, Johann Christoph:) *Conspectus supellectilis epistolicae et literariae manu exaratae*, etc., Hamburg 1736. – Register der Briefschreiber S. 397–440, der mit mehreren Briefen vertretenen Briefempfänger S. 441–444, der erstmals veröffentlichten Briefe S. 445–448. Siehe jeweils unter Breckling! – In Vorbereitung: Krüger, Nilüfer: *Supellex epistolica*. Katalog der Uffenbach-Wolfschen Briefsammlung. Bd. 1–2 (Katalog der Handschr. der SUB Hamburg 8), Hamburg 1978.

Wotschke, Theodor: Der Streit in der lutherischen Gemeinde Cleve in den Jahren 1663 ff. In: Monatshefte für Rheinische Kirchengesch. 21, 1927, 353–372.

Ders.: Friedrich Brecklings niederrheinischer Freundeskreis. In: Monatshefte für Rheinische Kirchengesch. 21, 1927, 3–21. 114 ff. 353 ff.

Ders.: Neue Urkunden zur Geschichte des Pietismus in Bayern. In: ZBKG 6, 1931, 38–44. 97–108. 234–251; 9, 1934, 112–123; 10, 1935, 165–177.

Zimmermann, Franz: Die Hauptbibliothek der Franckeschen Stiftungen zu Halle an der Saale. In: Das Antiquariat 17, 1966, 217–220.

Schriften, die Breckling in seinen Briefen an Spizel nennt:

Amersbach, H.: *Untersch. Schriften* [Brecklings], 1675: Br. I/4.

Andreae, J. V.: *Invitatio Fraternitatis*, 1617 f. (²1626): Br. VI/4.

Ders.: *Turbo, sive . . . divagans ingenium*, 1616 (³1640): Br. I/2.

Block, J.: *Untergang des luth. Priestertums*, [Jahr?]: Br. V/4.

Breckling, Fr.: *Anticalovius*, [1687?]: Br. IV/5; V/2.

–,–: *Augensalbe*, [Jahr?]: Br. IV/5.

–,–: *Biblia Pauperum*, 1662: Br. I/4.

–,–: *Biblia Rediviva*, [Jahr?]: Br. IV/5.

–,–: *Fridericus Resurgens*, 1683: Br. II/3.

–,–: *Mysterium paupertatis detectum*, 1682: Br. 1/3 (?).

–,–: *Paulus redivivus*, (1682) 1688: Br. VI/4.

–,–: (Schriften): siehe Amersbach.

Calov, A.: *Antiboehmius*, 1684: Br. IV/2; IV/3 (?); V/1 (?).

Fabricius, A.: *Heiliger . . . Teufel*, 1557: Br. VI/3.

Flacius, Ill.: *Catalogus testium veritatis*, . . . 1672: Br. II/3.

Gießen, A.: *Spiegel unseres heutigen Christent.*, Vorr.: Chn. Kortholt, 1687: Br. IV/4; V/4.

Lochner, J. H.: *De Separatismo*, 1686: Br. IV/3.

Molino, M. de: *Sacerdotis Manuductio spir.*, 1682: Br. IV/5.

Morhof, D. W.: *Polyhistor*, 1688: Br. V/4; VI/6.

Paracelsus: *Sursum corda*, 1619: Br. VI/6.

Kettelers Kirchenverständnis auf dem Ersten Vatikanischen Konzil im Kontext der Unfehlbarkeitsdiskussion

Von Karl Josef Rivinius

Der Bischof von Mainz Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811–1877) begrüßte das Konzil, dessen Eröffnung Papst Pius IX. (1846–1878) in der Bulle „Aeterni Patris“ vom 29. Juni 1868 offiziell auf den 8. Dezember 1869 festgesetzt hatte, als eine Heilszeit für Kirche und Welt, während der Gott viele und außerordentliche Gnaden seiner Liebe spenden werde. Er versprach sich davon einen heilsamen Nutzen zum gemeinsamen Wohl des ganzen christlichen Volkes, eine größere Ehre, Wohlfahrt und Frieden der katholischen Kirche. Er hoffte, die allgemeine Kirchenversammlung, die den tiefsten Bedürfnissen der Zeit entgegenkomme und die Pius IX. als ausgewähltes Werkzeug Gottes einberufen habe, werde „vielleicht die ersten Grundlagen zu einer neuen Zeit und für viele Jahrhunderte“ legen.¹

Bereits am 21. Januar 1870 erhielten die Konzilsväter ein Schema über die Kirche, das die dogmatische Kommission ausgearbeitet hatte.² Das Erste

Folgende Abkürzungen werden benützt:

- AHC Annuarium Historiae Conciliorum, Amsterdam 1969 ff.
AMrhKG *Archiv für mittelhheinische Kirchengeschichte*, Speyer 1949 ff.
ASV *Archivio Segreto Vaticano*, Città del Vaticano.
DDAM *Dom- und Diözesanarchiv Mainz*. Der Vatikanum I – Bestand ist erfaßt unter der Signatur: Z 3 Schr C Abt 8 N 1. Um eine differenziertere Übersicht zu gewinnen, bevorzugen wir die Privatsignatur, die bei der Erschließung des Materials für die Ketteler-Gesamtausgabe vorläufig gewählt wurde, und zwar mit der Abkürzung: DDAM, Nr. I. Die archivalische Signatur Nr. I bezeichnet dabei Äußerungen, Stellungnahmen, Notizen, Konzepte, Exzerpte, Diktate und Gutachten Kettelers, die er selbst ausgearbeitet hat bzw. hat erstellen lassen.
HJ *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, (Köln 1880 ff.), München 1950 ff.
RHE *Revue d'histoire ecclésiastique*, Löwen 1900 ff.

¹ W. E. von Ketteler, Über die Bedeutung der allgemeinen Kirchenversammlung, in: Hirtenbriefe, hrsg. von J. M. Raich, Mainz 1904, 562–568; 567.

² J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 49.–53. Bd.: *Sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani Acta*, Arnheim – Leipzig 1923–1927; hier Bd. 51, 539–553; Adnotationen: ebd., 553–636; als Literatur die ausführliche Abhandlung von F. van der Horst, Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 7), Paderborn 1963. Diese Arbeit beschränkt sich auf die ersten zehn Kapitel des Kirchenschemas, welche die eigentliche Lehre von der Kirche behandeln. Vgl. ebenfalls R.

Vatikanum war damit das erste Konzil überhaupt, dem eine systematische Abhandlung über ekklesiologische Fragen vorlag. Der Entwurf „*De Ecclesia Christi*“ umfaßte 15 Kapitel, die sich in drei Gruppen untergliedern lassen: 1. Die Kirche im allgemeinen (Kapitel 1–10); 2. Der Papst (Kapitel 11 und 12) und 3. Die Kirche und die bürgerliche Gesellschaft (Kapitel 13–15). Am 22. Februar forderte die Konzilsleitung die Bischöfe auf, ihre Abänderungswünsche zu den ersten zehn Kapiteln vorzulegen. Noch im Februar reichte Ketteler, den die Exposition über die Kirche wenig befriedigte,³ so sehr er an sich erfreut war, daß die Synode eine Konstitution über die Kirche zu erlassen beabsichtigte, seine Verbesserungsvorschläge ein, die „*Animadversiones generales ad priora decem capita schematis de Ecclesia Christi*“.⁴

Ketteler hatte sich nicht mit kritischen Bemerkungen zum vorgelegten Kirchenschema begnügt, sondern ließ vielmehr einen neuen Entwurf „*De sancta Ecclesia catholica*“⁵ ausarbeiten, vermutlich von P. Quarella,⁶ der

Aubert, Die Ekklesiologie beim Vatikan Konzil, in: Das Konzil und die Konzile. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzilslebens der Kirche, Stuttgart 1962, 285–330 und K. J. Rivinius, Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler und die Infallibilität des Papstes. Ein Beitrag zur Unfehlbarkeitsdiskussion auf dem Ersten Vatikanischen Konzil, Bern – Frankfurt a. M. 1976.

³ L. Lenhart, Moufangs Briefwechsel mit Bischof Ketteler und Domdekan Heinrich aus der Zeit seines römischen Aufenthaltes zur Vorbereitung des Vatikanischen Konzils, in: AMrhKG 3 (1951) 323–354; 351 (Brief vom 17. März); zu Kettlers Kritik an den Schemata überhaupt, die seiner Meinung nach „ganz unglaublich schlecht“ ausgearbeitet seien: ebd. Einen Grund dafür sieht er in dem Umstand, „daß die Erklärung der Unfehlbarkeit des Papstes in Verbindung mit allen denkbaren Prärogativen des Primates den Verfassern der Schemata größtenteils als die wichtigste Aufgabe des Konzils, ja vielleicht als die einzige wahre Aufgabe desselben vor Augen schwebte. Die Schemata waren für mich wahre Ohrfeigen. Sie haben mich mit wenigen Ausnahmen und namentlich in den großen wichtigen Materien in einer Weise unbefriedigt gelassen, die ich gar nicht für möglich gehalten hätte. Das mußte natürlich auch wieder auf die konziliarischen Verhandlungen den nachteiligsten Einfluß ausüben . . . Auch das Schema ‚de ecclesia‘ hat mich unaussprechlich wenig befriedigt“ (ebd.). Vgl. auch: *Ders.*, Kettlers Briefe vom Vatikanum an Domdekan Heinrich, in: AMrhKG 4 (1952) 307–325; 317 (Brief vom 17. Januar).

⁴ Die bisher unveröffentlichte Quelle befindet sich als lateinisches Konzept in: DDAM, Nr. I, 177; eine lateinische Vorstufe ebd., Nr. I, 176; außerdem teilweise ein deutsches Konzept, ebd., Nr. I, 168. Eine Kurzfassung von Kettlers Einwänden: Mansi 51, 745.

⁵ Text bei Mansi 51, 863–872. J. Friedrich, Documenta ad illustrandum Concilium Vaticanum anni 1870, Bd. 2, Nördlingen 1871, 404–415, gibt diesen Entwurf mit der Überschrift wieder: „*De sancta Ecclesia catholica*“. Von Bischof Ketteler in Umlauf gesetzt.“ Es existieren zwei Original Exemplare: DDAM, Nr. I, 193; davon ist eines überarbeitet. Ein Vergleich des zweimal korrigierten Exemplars mit dem Abdruck bei Friedrich zeigt, daß diesem das unkorrigierte vorlag. Die verbesserte Vorlage stimmt mit der Wiedergabe bei Mansi überein. – L. Lenhart, Der von Domdekan Heinrich für Ketteler verfaßte Dekretenentwurf „*De Ecclesia catholica*“, in: AMrhKG 5 (1953) 325–355; 345 f., ist Lenhart ein Fehler unterlaufen, da er diesen Entwurf mit der „*Quaestio*“ identifiziert bzw. verwechselt hat.

⁶ Zur Autorschaft des Entwurfs: F. Vigener, Ketteler. Ein deutsches Bischofsleben des 19. Jahrhunderts, München – Berlin 1924, 587, schreibt, Ketteler habe „vermutlich“ die Mitarbeit Quarellas in Anspruch genommen; U. Ried, Studien

mit ihm im Collegium Germanicum wohnte und dessen Einstellung sich mit seiner eigenen weitgehend deckte.⁷ Auf diesen Entwurf verwies er wiederholt,⁸ um damit sein Grundanliegen zu dokumentieren, wie er es schon in seinen „Animadversiones“ der Glaubensdeputation mitgeteilt hatte, nämlich eine leicht faßliche, heilsgeschichtlich orientierte Abhandlung über die Kirche vorzulegen.

Zur eigentlichen Behandlung dieser Eingaben kam das Konzil jedoch nicht mehr. Denn Pius IX. folgte aufgrund der Petitionen infallibilistischer Väter einer Empfehlung der „Congregatio de postulatis“, einen Zusatztext über die Unfehlbarkeit des Papstes in das Kirchenschema nach Kapitel 11 einzufügen, das dann getrennt vom Gesamtschema zur Diskussion gestellt werden sollte. Dieser am 6. März an die Konzilsväter ausgeteilte Text über die Unfehlbarkeitsdefinition lehnte sich eng an die von Dechamps und Mannings unterbreiteten Entwürfe an. Von Kardinal Bilio redigiert,⁹ hatte Pius IX. ihn approbiert.¹⁰ Innerhalb der nächsten zehn Tage sollten die Bischöfe zu Kapitel 11 über den päpstlichen Primat mit dem Addendum über die Infallibilität des Papstes ihre Stellungnahme einreichen.¹¹ Dagegen protestierte sofort die Minorität, der die angesetzte Frist für die Behandlung einer solch schwierigen Problematik zu knapp bemessen schien.¹² Sie erreichte auch eine Verlängerung bis zum 25. März.

zu Kettlers Stellung zum Infallibilitätsdogma bis zur Definition am 18. Juli 1870, in: HJ 47 (1927) 657–726; 674, spricht von „vielleicht“.

⁷ Zu Pater Francisco Quarella: O. Pfülf, Bischof von Ketteler. Eine geschichtliche Darstellung, Bd. 3, Mainz 1899, 79 f.; Th. Granderath, Geschichte des Vatikanischen Konzils, 3. Bd.: Vom Schlusse der dritten öffentlichen Sitzung bis zur Vertagung des Konzils. Die Aufnahme der Konzilsentscheidungen, Freiburg i. Br. 1906, 38. Verständlicherweise sind sicher im Deutschen Kolleg in Rom Probleme des Konzils erörtert worden. Bei diesen Gelegenheiten dürfte Ketteler auf den Repetenten der Theologie aufmerksam geworden sein. Der schriftliche Nachlaß des Bischofs von Mainz belegt, daß er die Hilfe Quarellas des öfteren während des Konzils angefordert hat. – Über Kettlers Sympathien für Quarellas Auffassungen: L. Lenhart, Bischof Ketteler, 3. Bd.: Kettlers Auffassung von Primat und Episkopat im Lichte der für ihn verfaßten drei Konzilsgutachten und in der Geisteslinie vom Ersten zum Zweiten Vaticanum, Mainz 1968, 123 f.

⁸ Ketteler bezeichnet diesen Entwurf als seinen eigenen: „Libellus meus ‚De sancta Ecclesia catholica‘“ (Mansi 51, 977; vgl. DDAM, Nr. I, 194).

⁹ Vgl. U. Betti, La costituzione dommatica „Pastor Aeternus“ del concilio Vaticano I, Rom 1961, 44–63.

¹⁰ Nach Senestreys Tagebuch; vgl. Mansi 53, 281. Der Text des am 6. März verteilten Zusatzkapitels: Mansi 51, 701 f.; siehe R. Aubert, Vaticanum I (Geschichte der ökumenischen Konzilien 12), Mainz 1965, 341, A. 4.

¹¹ Da die Glaubensdeputation wußte, daß man beabsichtigte, das Kapitel 11 mit dem „Addendum“ über die päpstliche Unfehlbarkeit neu zu konzipieren, hatte sie zuvor die Aufforderung an die Bischöfe zur Meinungsäußerung auf die ersten zehn Kapitel des Kirchenschemas begrenzt.

¹² Die Austeilung des Zusatzkapitels über die Infallibilität verursachte als erste Reaktion eine Versteifung des Widerstandes. Darüber meldet ein Augenzeuge: „Alles versammelte sich gleich bei Kardinal Rauscher und dem Erzbischof von Paris, um die Voraussetzungen für eine groß angelegte Protest- oder Stimmenthaltungsaktion zu untersuchen“ (zit. von R. Aubert, Vaticanum I, 236). Aber ange-

In diesem Zeitraum arbeiteten die verschiedenen Gruppen angestrengt an ihren Stellungnahmen. Der deutschsprachige Minoritätsepiskopat traf sich täglich bei Kardinal Rauscher. In den Eingaben ging es zwar in erster Linie um die Unfehlbarkeit, aber auch die Frage nach dem päpstlichen Primat überhaupt wurde zum Gegenstand der Diskussion und rief verschiedene Kontroversen hervor.¹³

Nach einem handschriftlichen Vermerk gab Ketteler bereits am 15. März seine Stellungnahme bei der Glaubenskommission ab.¹⁴ Die „Animadversiones ad caput XI schematicis de Ecclesia Christi nec non ad schema de infallibilitate Romani Pontificis“¹⁵ gliedern sich in zwei Teile: einen längeren, der sich mit den beiden Kapiteln insgesamt auseinandersetzt, wobei der Schwerpunkt auf der Unfehlbarkeitsproblematik ruht, und einen kürzeren, der spezielle Kritik am Primatskapitel vornimmt.

In dieser ausführlichen Gegenäußerung erklärt der Mainzer Bischof einleitend sich mit den Prinzipien in Kapitel 11 des Kirchenschemas, das vom Primat des römischen Pontifex handelt, im großen und ganzen einverstanden, denn „die Autorität des Primates gehört schon an sich wesentlich zu einer Konstitution ‚de Ecclesia Christi‘, und den Angriffen in der Gegen-

sichts der inner- und außerkonziliaren Situation wollte man einen offenen Konflikt vermeiden, um gegenüber extremen Vorstellungen und Forderungen noch mögliche Chancen zu haben, eine gemäßigte, abgewogene Definitionsformel zu erzielen. Der Brief des internationalen Komitees vom 11. März an das Konzilspräsidium: Mansi 51, 702 f.

¹³ Über die Kritik im einzelnen: R. Aubert ebd., 234 ff.; Zusammenfassung der Adnotationen: Mansi 51, 929–972; neben der Kritik am Primatskapitel, die schon Anfang Februar deutschsprachige und französische Minoritätsbischöfe an der dreimal ausgesprochenen These geäußert hatten, der Primat des Papstes bestehe u. a. darin, daß er „eine ordentliche und unmittelbare Jurisdiktion über die Kirchen der einzelnen Bischöfe, und zwar über ihre Gesamtheit und über jeden einzelnen“ besitze (vgl. J. Friedrich, Tagebuch. Während des Vaticanischen Concils geführt, Nördlingen 1871, 172–176; auch Ketteler hatte dagegen schriftlich protestiert: DDAM, Beilage 1 zu Nr. I, 202), erhob eine beachtliche Zahl von Vätern namentlich gegen den Zusatzteil über die päpstliche Unfehlbarkeit Einspruch (139 gegenüber 88 Änderungsanträgen für das 11. Kapitel. Zusammenfassung bei Mansi 51, 971–1070).

¹⁴ Die Zeitangabe bei F. Vigener, Ketteler und das Vaticanum. Ein Beitrag zur Geschichte der Minorität auf dem Konzil, in: Forschungen und Versuche zur Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit (Festschrift für Dietrich Schäfer), Jena 1915, 652–746; 705, ist zu korrigieren. Zu diesem von Vigener angegebenen Termin lagen Kettlers „Bemerkungen“ bereits fertig vor (J. Friedrich, Geschichte des Vaticanischen Konzils, 3/2 Bd.: Die Geschichte des Konzils bis zum 18. Juli 1870, Bonn 1887, 706), die aber erst fünf Tage danach expediert wurden.

¹⁵ Diese Stellungnahme befindet sich als Original im Vatikanischen Archiv: ASV, Acta Conc. Vatic., vol. 164, Observationes in Cap. XI de eccl. Christi, 1, Nr. 22/MF 11281/. U. Ried, Studien 677–679, hat das lateinische Konzept (DDAM, Nr. I, 194), welches die allgemeinen Beanstandungen enthält und von dem ein deutscher Entwurf existiert (DDAM, Nr. I, 172), abdrucken lassen (vgl. O. Pfälf, Bischof von Ketteler, Bd. 3, 74 f.). Das lateinische Konzept mit der speziellen Kritik an Kapitel 11: DDAM, Beilage 1 und 2 zu Nr. I, 202. Zusammenfassung der begründeten Verbesserungsvorschläge Kettlers: Mansi 51, 977. Der in der Literatur sich findende Titel „Observationes“, der von J. Friedrich, ebd., beeinflußt sein dürfte, ist nicht exakt. Ketteler selbst nennt seine Eingabe „Animadversiones“.

wart gegenüber ist es noch besonders geboten, daß das Konzil sie mit dem größten Nachdruck auch hörte“.¹⁶ Er beanstandet jedoch die mißverständliche Darstellungsweise und den unbefriedigenden formalen Aufbau des Kapitels. Beides treffe für das gesamte Schema zu. So werde die wahre Autorität der Kirche verstellt und biete den Kirchenfeinden einen willkommenen Anlaß zur scharfen Polemik.¹⁷

Ketteler wendet sich dann dem Ergänzungskapitel über die Unfehlbarkeitsdefinition zu. Kompromißlos weist er die Absicht zurück, die päpstliche Infallibilität auf dem Konzil definieren zu lassen, so sehr er auch dafür plädiert, die Autorität des römischen Bischofs durch die Kirchenversammlung nachdrücklich zu unterstreichen. Deshalb beantragt er die Verwerfung des Supplementschemas. Die ausführliche und differenzierte Darlegung seiner Gründe für diesen Entschluß behält er der entsprechenden Debatte vor.¹⁸

Trotz der vorgebrachten Bedenken, die von einer Definition abraten, bekennt Ketteler sich selbst uneingeschränkt zur päpstlichen Infallibilität und gesteht dem „ex cathedra“ sprechenden römischen Pontifex das Privileg zu, unfehlbare Lehraussagen zu verkünden. Im Anschluß an Bellarmin erklärt er, diese „sententia communissima“ besitze für sein Leben normative Gültigkeit.¹⁹ Das schließt aber, falls das Ergänzungsschema behandelt werden solle, eine zugleich „eingehendste“ und „erschöpfendste“ Prüfung ein. Dabei müßten namentlich die gegnerischen Argumente ernsthaft erwogen werden.²⁰ Außerdem fordert er als wesentliche Voraussetzung für die Unfehlbarkeitsdefinition neben einer fundierten Untersuchung und einer Prüfung aller entgegenstehenden Schwierigkeiten die notwendige moralische Unanimität der Väter, eine Bedingung, die er immer wieder als wesentlich reklamierte, damit ein neuer Glaubenssatz verbindlich verkündet werden kann. Er lehnt für dogmatische Glaubensentscheidungen die auf parlamentarischen Weg zustande gekommenen Abstimmungsergebnisse ab.²¹ Sicher war die Forderung nach moralischer Einstimmigkeit nicht unwesentlich von der konkreten Situation geprägt und der Sorge der Minoritätsbischöfe, von der Mehrheit überstimmt zu werden. Aber diese Beobachtung darf nicht im ausschließlichen Sinn verstanden werden, denn Ketteler hatte bereits zu einer Zeit dieses Postulat aufgestellt, als er noch nicht ahnen konnte, wie die Konzilsverhandlungen sich entwickeln würden.²²

¹⁶ DDAM, Nr. I, 172, fol. 1.

¹⁷ Ebd., fol. 1 f.

¹⁸ Ebd., fol. 2 f.

¹⁹ Ebd., fol. 5.

²⁰ Ebd., fol. 7 f. Ketteler verweist in diesem Zusammenhang auf das Vorbild des Konzils von Trient, das in der Schlußsitzung erklärt hat: „Nostrorum adversariorum argumenta et rationes ita tractatae, ut eorum tum causa, non nostra agi videretur“ (ebd., fol. 7).

²¹ Ebd., fol. 8.

²² So hat er schon in seinem Abschiedsbrief vom 12. November 1869 erklärt: „Regel bei allen Entscheidungen über den Glauben ist . . . drittens, daß solche Entscheidungen nicht etwa nach Majoritäten getroffen werden, sondern durch die Einstimmigkeit des gesamten kirchlichen Lehramtes . . . Wenn das Konzil über Glaubens-

Bemerkenswert an dieser allgemeinen Kritik sind vornehmlich Kettlers pastorale Bedenken, die er gegen die beabsichtigte Unfehlbarkeitsdefinition geltend macht. Der daraus resultierende Schaden steht nach seiner Meinung in keinem Verhältnis zu der anvisierten Entscheidung, gegen die auch das Fehlen der „urgens necessitas“ spricht;²³ eine von ihm ebenfalls aufgestellte Voraussetzung, die bei dogmatischen Glaubensaussagen gegeben sein muß.

In dieser Eingabe fehlten noch die schon bald von Ketteler gegen die Infallibilitätsvorlage vorgebrachten kritischen Bemerkungen aufgrund der völligen Mißachtung bischöflicher Kooperation und Kollegialität mit ihrem Oberhaupt bei lehramtlichen Entscheidungen.

Hatte Ketteler in der allgemeinen Stellungnahme sich zu diesem Zeitpunkt schon unmißverständlich gegen die einseitige Behandlung der Unfehlbarkeit ausgesprochen, so anerkannte er jedoch grundsätzlich die primatiale Sonderstellung des Papstes. Was er am Kapitel über den Primat des Papstes aussetzte, und weswegen er auf seine Darstellung „De sancta Ecclesia catholica“ als konstruktives Modell verwies, um eine befriedigendere Lösung anzubieten, waren neben der Art und Weise, wie das Kirchenschema diese Lehre konzipierte, einige Wendungen, die die Autorität des römischen Pontifex gegenüber Episkopat und Gläubigen allzu stark in den Vordergrund schoben. Ketteler wünschte deshalb eine abgeschwächtere Formulierung, die den Papst deutlicher in die Kirche integrierte und die den Bischöfen ihre kraft göttlichen Rechts zustehende Amtsbefugnis und Stellung innerhalb des kirchlichen Lehramtes mehr respektierte. Er wollte neben der Betonung der päpstlichen Jurisdiktion auch die bischöfliche bestätigt sehen, da beide göttlichen Rechts seien und in gemeinsamer Koexistenz ausgeübt werden müßten.²⁴ Ihm bei diesem Anliegen eine Untergrabung der Autorität des Papstes oder gallikanische Tendenzen zu unterstellen, hieße seine papst- und kirchentreue Einstellung zu verkennen.

Parallel zur Aufforderung, Verbesserungsvorschläge über das 11. Kapitel des Kirchenschemas mit dem Zusatzkapitel schriftlich einzureichen, nahm das Konzil die seit einem Monat unterbrochenen Generalkongregationen am 18. März mit den Verhandlungen über die Vorlage „De fide catholica“ wieder auf.²⁵ Die konziliaren Verhandlungen waren währenddessen atmosphärisch belastet durch Versuche seitens der Majorität, die Debatte über die päpstlichen Prärogativen vorzuziehen. Einige hatten sogar gewünscht, die Un-

wahrheiten eine Entscheidung geben wird, so könnt Ihr versichert sein, ... daß die Entscheidung entweder mit absoluter Einstimmigkeit aller versammelten Bischöfe oder mit einer Mehrheit, die der Einstimmigkeit gleichsteht, erfolgt ist“ (W. E. von Ketteler, Hirtenbriefe 600). Noch wenige Tage vor der Abgabe seiner „Animadversiones“, am 2. März, hatte er eine Deklaration mitunterzeichnet, in der ebenfalls nachdrücklich für dogmatische Entscheidungen die „Übereinstimmung“ (consensio) oder die moralische „Einstimmigkeit“ (unanimitas) aller rechtgläubigen Bischöfe verlangt wurde (vgl. Mansi 51, 29).

²³ DDAM, Nr. I, 172, fol. 3 f.

²⁴ Zusammengefaßt bei Mansi 51, 934.

²⁵ Zu Beratungen, Endfassung und Analyse der Konstitution „Dei Filius“: R. Aubert, Vaticanum I, 216–230.

fehlbarkeitsfrage vor dem Schema „De fide catholica“ zu behandeln. Obwohl dieser Wunsch sachlich nicht fundiert war, sprachen sich immerhin an die zweihundert Bischöfe in diesem Sinn aus.²⁶ Vor diesem Hintergrund muß die „Quaestio“ des Jesuitenpaters Quarella²⁷ verstanden werden, die Ketteler an die Konzilsväter verteilte.²⁸ Mit dieser Broschüre beabsichtigte der Mainzer Oberhirte, ein Pendant gegen die Agitation der Infallibilisten vorzulegen.

Hatte Ketteler in dem von ihm eingebrachten Entwurf „De sancta Ecclesia catholica“ eine umfassende Lehre über die Kirche vorgelegt, so setzte die von ihm favorisierte und noch im März gedruckte „Quaestio“ aufgrund der verschobenen Thematik und Tendenz zugunsten der Infallibilitätsdefinition andere Akzente. In dieser, gegen die absolute, bedingungslose Konzipierung der päpstlichen Unfehlbarkeit gerichteten Abhandlung ging es deshalb mehr um die Untersuchung der kirchlichen Verfassung und juristischen Struktur. Es werden in ihr vorwiegend zwei Fragen erörtert: ob die Kirche eine absolute oder eine gemäßigte Monarchie ist, genauer, ob Christus dem Papst die Fülle der Gewalt oder nur den vornehmeren, umfangreicheren Teil der Gewalt übertragen hat; und ob dem römischen Bischof das oberste Lehr- und Hirtenamt in der Weise anvertraut ist, daß er allein, unabhängig von irgendwelcher Mitarbeit der Bischöfe und ihrem Konsens als höchster, unfehlbarer Lehrer und Richter der Gesamtkirche in Glaubenssachen auftreten kann.²⁹

²⁶ Mansi 51, 703–711.

²⁷ Ein Originaldruck mit dem Vermerk „Ad instar Manuscripti impressum“ ohne Verfasserangabe und Verlagsort befindet sich in: DDAM, Nr. I, 1, nach dem wir zitieren; abgedruckt bei J. Friedrich, *Documenta*, Bd. 1, 1–128, dem der Verfasser noch unbekannt war. Wohl erfuhr er, man habe ihn im Collegium Germanicum zu suchen (Ders., *Geschichte des Vatikanischen Konzils*, Bd. 3/2, 854). O. Pfülf, Bischof von Ketteler, Bd. 3, 79 f., scheint ihn gekannt zu haben, nennt ihn aber nicht. Erst Granderath bezeichnet Quarella als ihren Verfasser, der das einzige Mitglied des Jesuitenordens gewesen sei, welches sich als Infallibilitätsgegner bekannt habe (Th. Granderath, *Geschichte* Bd. 3, 38).

²⁸ R. Aubert, *Vaticanum I*, 329, stuft die von Ketteler verbreitete „Quaestio“ neben drei weiteren von Definitionsgegnern verfaßten Schriften als hauptsächlich „bemerkenswert“ ein.

²⁹ „Quaeritur, num regimen Ecclesiae sit monarchicum absolutum, an monarchicum temperatum? seu alio modo, num Rom. Pontifici concessa sit a Christo Domino tota omnino plenitudo potestatis, an concessa sit potissima quidem pars potestatis, sed non tota; ita ut tota plenitudo ecclesiasticae potestatis constet tum ex potestate Rom. Pontificis tanquam elemento potissimo et ex potestate Episcoporum, tanquam elemento longe inferiore et priori subordinato? Item quaeritur, num magisterium et iudicium supremum et infallibile ita resideat in Rom. Pontifice, ut ipse solus, independenter a quacunque cooperatione et consensu fratrum suorum et Ecclesiae sit supremus et infallibilis iudex?“ (Quarella, *Quaestio* 1). Zu den Berührungspunkten dieser Fragestellung vgl. das dem Papst und den Bischöfen Mitte September 1869 mit einem Sendschreiben (in: *ColLac*, Bd. 7, 912 f.) zugestellte zweibändige Werk von Bischof *H. L. Ch. Maret*, *Du concile général et de la paix religieuse. Mémoire soumis au prochain concile oecuménique du Vatican*, Paris 1869. Zur Kritik daran: Th. Granderath, *Geschichte des Vatikanischen Konzils*, Bd. 1, 262. Vgl. R. *Thysman*, *Le gallicanisme de Mgr. Maret et l'influence de Bossuet*, in:

Als letztes Dokument sei das von Ketteler konzipierte Protestschreiben ausführlicher vorgestellt, weil es sein Kirchenverständnis deutlich widerspiegelt.

Die permanent belastende Befürchtung Kettlers und der Minoritäts-bischöfe, die Unfehlbarkeitsthematik werde in Kürze und isoliert von der umfassenden Lehre über die Kirche zur Diskussion gelangen, hatte sich vorerst nicht bestätigt. Sie nahmen deshalb an, ihre dagegen unternommenen Aktionen könnten Erfolg gehabt haben. In dieser zwiespältigen Stimmung berichtete der Mainzer Bischof am 2. April seinem Domdekan Johann Baptist Heinrich, alle Gerüchte über eine sofortige und übereilte Verhandlung des Unfehlbarkeitsdekrets seien „reine Windbeutelereien der Veuillotschen

RHE 52 (1957) 401–465. – Bemerkenswert ist auch Marets Begutachtung über Kapitel 10 des Kirchenschemas (Mansi 51, 916–919). Was er darin vorbringt, ist eine getreue Wiedergabe der Ideen, die er in der genannten Schrift ausgesprochen hat. Das Schema weist, bemerkt Maret u.a., bedenkliche Lücken auf, da es über den Episkopat, die Hierarchie und die Konzilien schweigt. Die Kirche werde in ihm als eine reine Monarchie vorgestellt, und zwar deshalb, weil die kirchliche Hierarchie sowie der Ursprung und die Rechte der Bischöfe nicht Erwähnung finden. Und doch sei aus der heiligen Schrift, der Tradition, der kirchlichen Praxis und der Lehre der Theologen klar zu erkennen, daß die Regierungsform der Kirche eine durch eine Aristokratie gemäßigte Monarchie sei („Certum est regimen ecclesiasticum esse monarchiam vere et efficaciter aristocratia temperatum“: Mansi 51, 916). Maret verweist auf das Tridentinum, welches erklärt hat, die Bischöfe seien vom heiligen Geist zur Leitung der Kirche eingesetzt und den Priestern vorgesetzt. Auf dieser Grundlage müsse das Konzil ein neues Dekret konzipieren, in dem gelehrt werde, daß die Bischöfe ihre Hirten- und Weihegewalt unmittelbar von Gott erhalten haben. Dieser von Schrift und Tradition ausführlich bezeugte göttliche Ursprung schließe die Unterordnung unter den Papst nicht aus. Da nach klarer Tridentinischer Lehre die Bischöfe Nachfolger der Apostel sind, müsse außerdem die ganze und ordentliche Macht („omnem potestatem ordinariam“) dem Episkopat konzedierte werden. Das Vatikanische Konzil solle deshalb erklären, die ordentliche Gewalt der Bischöfe könne nicht beschränkt werden, außer des allgemeinen Wohls der Kirche wegen. Deshalb solle jede nicht notwendige Beschränkung bischöflicher Hirtengewalt verschwinden.

In einem nächsten Punkt reklamiert Maret wieder mit Hinweis auf das Konzil von Trient, nach dem die Bischöfe zur Leitung der Kirche Gottes eingesetzt sind, worin ihre höchste Würde liege, daß die gegenwärtige Synode die bischöflichen Rechte unmißverständlich umschreibe, insofern sie die Kirche leiten und von Christus berufen sind, die Verantwortung für die Gesamtkirche, die dem Papst primär obliege, mitzutragen. Aus diesem Grund solle zu sagen erlaubt sein, daß die Bischöfe in der Kirche wahre Richter und Gesetzgeber unter der Autorität des Papstes sind, wahre Richter in Sachen des Glaubens und der Sitten: vor, mit und nach dem Papst.

Abschließend handelt Maret ausführlich über die Rechte des Episkopats auf einem Konzil. Er greift hier letztlich die Vatikanische Konzilsordnung scharf an.

In seiner Konzilsrede sprach der Bischof von Paris wieder von der Kirche als einer „monarchia aristocratia temperata“ (Mansi 51, 916–918).

Diese Ideen dürften u.a. auch den Mainzer Bischof nicht unwesentlich beeinflusst haben. Überhaupt läßt sich konstatieren, daß Marets Grundgedanken von ihm in beträchtlichem Maß rezipiert worden sind und seine Vorstellung mitgeprägt haben. Zur indirekten Verteidigung Marets durch Ketteler: L. Lenhart, Kettlers Briefe vom Vaticanum, 319 (Brief vom 14. Februar an Heinrich).

Clique“ gewesen, geeignet, den Papst und auch das Konzil in den Augen der Öffentlichkeit zu diskreditieren. In welchem Gegensatz stünde eine solche oberflächliche und eilfertige Behandlung „der größten und wichtigsten Angelegenheiten“ zu den ernstesten und gründlichen Verhandlungen auf dem Tridentinum, und welche eine schmachvolle Beschimpfung der gegenwärtigen Synode wäre es, wenn man auf ihr verführe, wie es vom ersten Artikel der „Civiltà“ an und seitens der Enthusiasten mit ihren absolutistischen Auffassungen durchgängig gefordert werde. Ketteler greift dann das kursierende Gerücht auf, demzufolge gleich nach Ostern die Unfehlbarkeitsfrage zuerst und losgelöst vom Kirchenschema erörtert werden sollte. Er läßt die Antwort offen. Jedoch scheint ihm dies aufgrund der propagandistischen Agitation von Majoritätsbischöfen denkbar. Sollte diese Entwicklung eintreten, könnte man ihre Auswirkungen nicht übersehen. In diesem Fall werde Gott vielleicht selbst eingreifen und der Versammlung sichtbar manifestieren, daß er in ihr präsent ist.³⁰

Aber Ketteler und mit ihm die Minorität sahen sich in ihren Erwartungen getäuscht. Am 29. April wurde den Konzilsvätern definitiv mitgeteilt, daß die Debatte über die Infallibilitätsfrage vorverlegt worden sei.³¹

Da die Glaubenskommission inzwischen die fünf letzten Kapitel des Glaubensschemas unbeirrt weiterbearbeitete, richteten Manning und Senestrey am 23. April eine Petition mit annähernd hundert Unterschriften an Pius IX., in der sie ihr Anliegen vortrugen.³² Ungeklärt bleibt die Frage, ob diese Eingabe seine Bedenken beseitigt hat. Roger Aubert vermutet, der Papst habe seine Entscheidung nur deshalb hinausgezögert, um die einstimmige Votierung über die Konstitution „Dei Filius“ nicht zu gefährden.³³ Gleichgültig was die Motive letztlich waren, die Entscheidung fiel am 27. April. An diesem Tag teilte Kardinal Bilio der Glaubensdeputation mit, das Präsidium habe beschlossen, alle anderen Debatten zu verschieben und sofort mit dem Schema „De Romano Pontifice“ zu beginnen. Zwei Tage später wurde dieser Beschluß, motiviert mit dem Hinweis auf die eindringlichen und wiederholten Bitten einer starken Gruppe von Konzilsvätern, der Vollversammlung mitgeteilt.³⁴ Auf Vorschlag des Erzbischofs von Saragossa sollte diese Konstitution über den Papst den Titel tragen „Erste dogmatische Konstitution über die Kirche“, da, wie verschiedene Deputationsmitglieder

³⁰ Ebd., 321 f. Ostern war am 17. April.

³¹ Vigener bezeichnet diese Entscheidung als einen „Staatsstreich“ (F. Vigener, Ketteler und das Vaticanum, 702). Im einzelnen zu den Bemühungen um die Vorverlegung der Diskussion über die päpstlichen Prärogativen: Th. Granderath, Geschichte des Vatikanischen Konzils, Bd. 3, 119–135; R. Aubert, Vaticanum I, 240–245.

³² Mansi 51, 722–724. Das Monatsdatum ist bei R. Aubert, ebd., 243, zu korrigieren.

³³ Ebd. Es dürften wohl auch andere Überlegungen dieses Zögern verursacht haben. Vgl. *Quirinus*, Römische Briefe vom Konzil, München 1870; unveränderter Nachdruck: Frankfurt a. M. 1968, 370 ff.

³⁴ Mansi 51, 467.

erklärten, sie vom Fundament der Kirche selbst handelte – diese Vorstellung implizierte bereits eine gesamte Ekklesiologie.³⁵

Während die Majorität unverzüglich dem Papst für seine Entscheidung dankte,³⁶ reichten 71 Minoritätsmitglieder am 8. Mai eine von Ketteler ver-

³⁵ In der Begründung für diesen Titel „*Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi*“ heißt es in der *Relatio* Bischof Pies vom 13. Mai: „*Iuxta mentem ac votum plurimorum patrum constitutio illa inscribitur: 'Constitutio dogmatica prima de ecclesia Dei'. Et ideo exordium sumitur ex iis, quae spectant ad ipsam ecclesiae institutionem, cuius fundamentum Dominus noster Jesus Christus, ut sapiens architectus, primum posuit ante ipsam aedificii constitutionem, dum Petro dixit in praesenti: 'Et ego dico tibi, quia tu es Petrus', et in futurum, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam*“ (Mansi 52, 29). Ebd., 8, wird bemerkt, daß in einer zweiten Konstitution von der Kirche über die Bischöfe gehandelt werden soll.

Unter Kettlers Papieren befindet sich ein von Raich geschriebenes Diktat, in dem über diese Überschrift reflektiert wird. Es heißt da: „Die Konstitution behandelt den Primat Petri, also nur einen Teil von der Lehre ‚von der Kirche Christi‘. Aus der Titelüberschrift geht jedoch schon hervor, daß das Konzil den ursprünglichen Gedanken, die ganze Lehre von der Kirche festzustellen, nicht aufgab“ (bislang unveröffentlichte Quelle: DDAM, Nr. I, 175, fol. 1; vgl. auch die dazugehörige, etwas ausführlichere lateinische Fassung: DDAM, Nr. I, 183 d).

Anschließend resümiert der Mainzer Bischof: „Bislang pflegten die Theologen in Schriften über die Kirche Christi den Primat nicht an die Spitze zu stellen, sondern damit der Lehre von der Kirche die Krone aufzusetzen. Diese Methode befolgte auch noch der den Vätern des Konzils von Anfang zur Beratung vorgelegte Entwurf zu dieser Konstitution, worin erst das Kapitel XI ‚Über den Primat des römischen Papstes‘ handelte. Man könnte hier die Frage aufwerfen, ob der Theologe im Geiste des vatikanischen Konzils künftighin die Lehre von der Kirche gleichfalls mit dem Primat zu beginnen habe“ (ebd., Nr. I, 175, fol. 1). Ketteler ringt weiter um Klarheit hinsichtlich des Vorgehens von seiten der Konzilsleitung und konstatiert mit Rekurs auf die Konziliengeschichte, daß die Konzilien ihr höchstes Lehramt nicht immer nach der logischen Ordnung ausgeübt, sondern sich von den Zeitbedürfnissen hätten bestimmen lassen (ebd., fol. 1 f.). Das Gleiche träfe auch bei der vorliegenden Konstitution zu. Zur rechtfertigenden Begründung fährt er fort: „Nachdem nämlich die versammelten Kirchenfürsten einsahen, daß die ganze Lehre von der Kirche vor der Unterbrechung des Konzils, welche die römische Sommerhitze gebieterisch verlangte, nicht zum Abschluß gebracht werden könnte und daß infolge dessen die Endfrage über die Vollmacht des Papstes, welche die ganze Christenheit in Aufregung versetzt hatte, nicht ohne großen Seelenschaden vielleicht noch geraume Zeit unentschieden bleiben müßte, wenn vielleicht, was denn auch wirklich eintrat, die Fortsetzung des Konzils gestört würde, so fanden sie in diesen äußeren Ursachen Grund genug, um sofort den Primat zum Gegenstand ihrer Beratung zu machen. Damit soll jedoch nicht geleugnet werden, daß sich auch immer triftige Gründe für diese Behandlungsweise anführen lassen. Es genügt, auf den göttlichen Heiland hinzuweisen, der den Bau seiner Kirche mit der Legung des Fundamentes in Petrus ankündigte (Mt 16, 18). Aber sicher ist der Theologe nicht behindert, bei Behandlung dieses Gegenstandes auch einen anderen als im Konzil eingeschlagenen Weg zu gehen“ (ebd., fol. 2).

Vermutlich waren diese Überlegungen als Stoffsammlung für die anschließend zu besprechende Eingabe gedacht. Auffallend ist die Beobachtung, daß Ketteler hier die Vernachlässigung logischer Ordnung auf allgemeinen Kirchenversammlungen infolge bedrängender Zeitumstände rehabilitierte, während er in der Protestnote vom 8. Mai und bei anderen Gelegenheiten die Mißachtung der logischen Reihenfolge scharf attackiert hatte.

³⁶ Mansi 51, 724 f.

faßte, energisch gehaltene Protestnote ein,³⁷ die nach Fritz Vigener der schärfste, dennoch kompromißbereite Protest gewesen ist, den eine so starke Bischofsgruppe je gegen eine Anordnung Pius IX. erhoben hat.³⁸ In ihrem Einspruch kritisierten sie die neue Beratungsordnung, die den logischen Regeln zuwiderlaufe, dem Wohl der Kirche und dem Ansehen des apostolischen Stuhls schade.³⁹ Das Protestschreiben legt anschließend die Gründe gegen die Vorverlegung der Debatte über Primat und Unfehlbarkeit dar und zeigt auf, warum zunächst das Schema „De Ecclesia Christi“ insgesamt und innerhalb dessen die rechtliche Stellung sowie die Prärogativen des Papstes zu behandeln seien. Die getroffene Entscheidung über die Änderung des Themenkatalogs stehe zudem nicht in Einklang mit der natürlichen Ordnung der Dinge, welche die Behandlung der Lehre von der Kirche Christi erfordert.

1. Die ekklesiologische Konzeption der Protesteingabe

Das Schreiben bietet einen summarischen Überblick über Kettellers ekklesiologische Vorstellung. Im Anschluß an Eph 2, 20–22 wird die Kirche als „Tempel Gottes“ bezeichnet, dessen sämtliche Teile auf dem Fundament der Apostel und Propheten gründen. Der alle tragende Eckstein dieses Baues bildet Jesus Christus, in dem alle im Heiligen Geist zu einem lebendigen

³⁷ Ebd., 727–730. Vgl. J. Friedrich, Geschichte des Vatikanischen Konzils, Bd. 3/2, 891 ff.; ders., Tagebuch, 384; Quirinus, Römische Briefe, 398 ff.; 415; C. Butler – H. Lang, Das Vatikanische Konzil. Seine Geschichte von innen geschildert in Bischof Ullathornes Briefen, 2. Aufl. München 1933, 264 f. Siehe den ursprünglichen lateinischen Ketteler-Entwurf: DDAM, Nr. I, 198 a. Ein Vergleich mit dem Mansi-Abdruck zeigt, daß nur wenige redaktionelle Änderungen, und zwar stilistischer Art, vorgenommen worden sind. Damit bestätigt sich Raichs handschriftliche Notiz auf der ersten Entwurf-Seite. Es existiert zudem eine deutsche Ausarbeitung, die kürzer ausgefallen ist. Sie gibt mehr das Gedankengerüst ab: DDAM, Nr. I, 198 b. – U. Ried, Studien 684, A. 71, ist zu korrigieren. Vigener, dem dieses Konzept und sein Autor unbekannt geblieben sind, hat zurecht aus der Gedankenabfolge in der Abwehr und der kompromißbereiten Haltung dieser Protesteingabe vermutet, daß sie auf die Initiative des Mainzer Bischofs zurückging (F. Vigener, Ketteler und das Vaticanum, 702). Zur Federführung bemerkt Vigener: „Wenn Ketteler bei der Abfassung des Protestes am 8. Mai als Führer der deutschen Minoritätsbischofe erscheint, so verdankt er das der Entschlossenheit und besonnenen Klarheit, die er persönlich und literarisch bereits in den Kämpfen des März und April gezeigt hatte“ (ebd.; vgl. ebd., 702, A. 1).

³⁸ Ebd., 700.

³⁹ Im Ketteler-Nachlaß befindet sich ein vom Mainzer Bischof unterzeichnetes Diktat (DDAM, Nr. I, 167), in dem er mit drei knappen Sätzen seine Bedenken formuliert hat. Es läßt sich nicht eindeutig verifizieren, ob dieses Schreiben ursprünglich als Begleitbrief zur Protesteingabe gedacht war. Möglich ist jedoch diese Annahme. Denn in der lateinischen Beilage zu Nr. I, 198 a, deren Blätter ausgeschieden sind und die vermutlich wegen der inhaltlich engen Berührung zur eingereichten Endfassung eine Vorstufe dargestellt haben, sind die von Ketteler auch im Begleitschreiben genannten Punkte aufgezählt, und der Schlußabsatz läßt auf den Begleitbrief schließen: „Concludo, facta brevi observatione de indole nostri schematis“ (Beilage zu Nr. I, 198 a, fol. 13).

heiligen Tempel heranwachsen. Jeder einzelne Teil befindet sich in einem wechselseitigen Verhältnis. Deshalb kann auch in sachlich richtiger Weise von der Kirche nur gehandelt werden, wenn das organische Zueinander aller Einzelteile zum Ganzen zur Sprache kommt.⁴⁰

Das mehr statische Bild ergänzt 1 Kor 12, 12. Dieser Text (mit der bildhaften Rede von den Gliedern am Leib Christi) veranschaulicht die der Kirche eigene geistgewirkte Dynamik, ihre Einheit in der Vielheit, ihre Eigenwirklichkeit und -gesetzlichkeit. Jedes Glied übt entsprechend seiner Stellung und seines Charismas die ihm spezifische Tätigkeit aus, und doch tragen alle gemeinsam zum Funktionieren des Ganzen bei. Ekklesiologisch gewendet heißt das: Die Kirche ist ein Leib mit vielen Gliedern, die verschiedene Aufgaben zu verrichten haben, andererseits aber so zusammenhängen, daß alle ein Leib in Christus sind. „Deshalb kann man von diesem großen Geheimnis nur zutreffende Aussagen machen, indem über alle Glieder dieses mystischen Leibes und über ihren Zusammenhang untereinander sowie mit ihrem Haupt Jesus Christus in der richtigen Reihenfolge gehandelt wird!“⁴¹ Es geht letztlich also um die Frage nach Wesen und Funktion der einzelnen Glieder innerhalb des mystischen Leibes, ihrem gegenseitigen Verhältnis, ihrem Recht, aber auch ihrer aufgrund göttlicher Festsetzung notwendigen Beschränkung. Innerhalb dieses Zusammenhangs läßt sich vieles über die Vorrechte des Primats äußern, was ohne Berücksichtigung der vorgenommenen Eingrenzung sich als falsch erweist. Wird aber der Primat losgelöst von der Lehre über die Gesamtkirche diskutiert, ergeben sich übertriebene Einseitigkeiten, die u. a. notwendig die Rechte der Bischöfe tangieren. Eine solche Vorlage könne deshalb keineswegs mit der Zustimmung von Seiten der Unterzeichner rechnen.⁴²

Im folgenden Abschnitt belegt die Erklärung, warum die Vorwegnahme einer gesonderten Behandlung über den Primat und seine Prärogativen neben dem Wesen der Sache auch den logischen Regeln des Verhandlungsablaufs entgegensteht. Denn nach dem in der zweiten öffentlichen Sitzung abgelegten Schwur hätten die Väter sich auf die verbindliche Auslegung der Heiligen Schrift durch die Kirche verpflichtet und in der darauffolgenden feierlichen Sitzung hätten sie dieselbe Wahrheit allen Gläubigen als Glaubensregel auferlegt. Denn darin drücke sich die Unfehlbarkeit der Kirche

Interessant ist die Feststellung, daß in dieser Beilage und dem dazugehörigen Begleitbrief durchgehend in der ersten Person Singular gesprochen wird. Vermutlich hatte Ketteler beabsichtigt, seinen Protest allein einzureichen und davon seine Amtskollegen unterrichtet. Diese dürften ihn dann bewogen haben, seine Eingabe zur Grundlage einer Kollektivklärung umzufunktionieren, um so dem Protest ein stärkeres Gewicht beizulegen.

⁴⁰ Mansi 51, 727.

⁴¹ „Quomodo ergo rite de hoc magno mysterio loqui poterimus, nisi de omnibus huius corporis mystici membris deque iunctura, qua omnia membra tam inter se quam cum capite suo Jesu Christo connexa sunt, secundum rectum et nativum ordinem tractaverimus!“ (ebd.)

⁴² Ebd., 728.

Christi aus.⁴³ Die Kirche und der römische Pontifex sind nicht ein und dasselbe Subjekt; da nun beiden die Unfehlbarkeit vindiziert wird, kann offensichtlich nicht von der päpstlichen Infallibilität gehandelt werden, wenn nicht zuvor das oberste Lehramt der Kirche und seine Beziehung zum Papst klargelegt sind.⁴⁴

Jede Diskussion muß von dem ausgehen, was unzweifelhaft feststeht und von niemandem bestritten werden kann. Nun ist die Unfehlbarkeit der Kirche bei allen Katholiken über jeden Zweifel erhaben, nicht jedoch die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes. Deshalb muß zunächst über die Kirche und ihr unfehlbares Lehramt debattiert werden, danach erst über den römischen Bischof und seine Lehrgewalt innerhalb der Kirche. Diese Reihenfolge halten gewöhnlich auch die Traktate anerkannter Theologen ein.⁴⁵

2. Mögliche negative Auswirkungen einer Vorverlegung

Im zweiten Punkt weist die Protesteingabe auf den Schaden hin, der gewiß bei einer Reflexion über den von der Kirche losgelösten Primat entsteht. Entschieden wehren sich die Bischöfe gegen ein Vorgehen, das die durch Christus geoffenbarten Heilswahrheiten verdunkelt. Richtiger ist das Bemühen, falsche Vorstellungen zu korrigieren und irrige Vorurteile abzubauen, um so den Menschen guten Willens den Zugang zu den Heilswahrheiten zu erleichtern, statt zu verstellen. Deshalb sind die konziliaren Dekrete in einer nach Form und Inhalt angemessenen Weise zu erlassen. Vor allem ist eine Exposition über die Gesamtkirche, ihre Leitungsgewalt, ihr Lehr- und Dienstamt zu verabschieden, damit die Welt die Kirche im Anschluß an den Epheserbrief als den lebendigen, geistbeseelten Gottesbau erkennt, dessen Eckstein Christus bildet, dessen Fundament Petrus in Gemeinschaft mit den übrigen Aposteln, dessen Bausteine alle Gläubigen sind. Eine solche ekklesiologische Beschreibung, die alle Teile in ihrer gegenseitigen Verbindung berücksichtigt, entspricht zugleich der Wahrheit und Liebe, ist zudem imstande, die Lehre von der Kirche Gläubigen und Ungläubigen nahezubringen und eine tiefe Verehrung für sie zu wecken, während ein von der Kirche isoliertes Dekret über die Prärogative des Papstes zweifelsohne das Gegenteil erreicht, weitere Vorurteile nährt, die Menschen stärker der Kirche Christi entfremdet, statt sie ihr zuzuführen.⁴⁶

3. Kritik am Verhandlungsmodus

Das Vorgehen scheint schließlich den Unterzeichnern unvereinbar mit dem Ansehen und dem Interesse des apostolischen Stuhls. „Die Liebe und Verehrung gegen den obersten Pontifex, den Nachfolger Petri, drängt uns mächtig, daß wir aus allen Kräften gegen eine solche Verfahrensweise Wider-

⁴³ Ebd.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁶ Ebd., 728 f.

spruch erheben. Es ist uns zwar bekannt, daß auch dieses Bekenntnis unserer aufrichtigen Ergebenheit gegen den apostolischen Stuhl wegen der Agitationen, welche jetzt viele in und außer Rom blind gemacht haben, vielleicht wird verdächtigt werden, und wir müssen mit dem Zeugnis unseres eigenen Gewissens zufrieden sein, daß uns nichts anderes als der aufrichtige Eifer für das Ansehen des römischen Stuhls antreibt.⁴⁷ Seit dem „Civiltà“-Artikel vom Februar vergangenen Jahres sei der Ruf nicht mehr verstummt, der Heilige Vater habe das Konzil nur aus niederen, egoistischen Motiven berufen, um seine persönliche Macht zu vermehren. Der Hinweis in der Einberufungsbulle vom 29. Juni 1868 auf die Suche nach neuen Mitteln und Möglichkeiten, Gottes Lob zu mehren, das Heil der Gläubigen gegen die Zeitirrtümer zu sichern und die Eintracht aller Menschen zu fördern, sei nur unwahrer Vorwand, um die eigentliche Zielsetzung zu kaschieren. Gegen diese feindseligen Beschuldigungen seien die unterzeichnenden Bischöfe mit ihren Gläubigen aus inniger Verehrung zum Papst jederzeit aufgetreten.⁴⁸

Aber wenn nach allem, was sich inzwischen ereignete, wenn nach so vielen Schreiben und öffentlichen Allokutionen, durch welche der Papst der Unfehlbarkeitsdefinition Vorschub zu leisten schien, von dem versammelten Episkopat nur vier Kapitel über den christlichen Glauben und ein kürzeres von der Zeit weniger gefordertes Dekret über den Primat und die päpstliche Infallibilität in sechs bis sieben Monaten vollendet würden, um dann heimzukehren und den Kampf gegen den Lügegeist wieder aufzunehmen, ungewiß darüber, ob das Konzil fortgesetzt und die ganze Lehre von der Kirche im nächsten Jahr definiert werden könne, so würde die genannte Verleumdung aus allem in Rom Geschehenen ein solches Gewicht erhalten, daß ihre Folgen für das Ansehen des apostolischen Stuhls und das Heil der Gläubigen sich verhängnisvoll auswirkten. Die Bischöfe begnügen sich, mit dieser Eingabe ihre Überzeugung geäußert zu haben und wollen keine weiteren Bitten damit verbinden. Als Grund nennen die Unterzeichner ihr bischöfliches Selbstverständnis sowie die bitteren Erfahrungen, daß man ihren ernstgemeinten Anliegen beim Konzil kein Gehör geschenkt hat und ihnen nicht einmal eine Antwort hat zukommen lassen. Aus ihrer Verantwortung Gott und den Menschen gegenüber fühlten sie sich jedoch zu diesem Schritt gedrängt.⁴⁹

⁴⁷ „Amor et veneratio erga summum pontificem, Petri successorem, vehementer omnino urget, ut ex omnibus viribus reclamemus contra talem modum procedendi. Optime siquidem notum est nobis, etiam hanc nostram erga sedem apostolicam sincerrimae additionis confessionem ob agitationes, quae modo multorum in urbe et orbe obcaecaverunt mentes, forsan in suspicionem vocatum iri ita, ut contenti esse debeamus testimonio, quo nos propria conscientia certos reddit, nihil aliud nisi studium sincerum honoris et incolumitatis cathedrae Romanae nos impellere, ut eam sentiendi, loquendi et agendi sequamur rationem, qua revera utimur“ (ebd., 729).

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd., 729 f. Es gab noch einen anderen Grund, der die Unterzeichner bestimmt hatte, es bei einem verbalen Protest bewenden zu lassen und nicht noch radikaler gegen die Mißachtung der normalen Geschäftsabwicklung zu opponieren. Vgl. R. Aubert, *Vaticanium I*, 244 f.

Abschließend bedauern die Minoritätsbischöfe, daß man bei Ausschluß aller Streitfragen kein Dekret über die Gesamtkirche herauszugeben beabsichtigt, über das man in kurzer Zeit einig wäre und das vielleicht Anlaß sein könnte, den Stiftstag der Kirche zu einem neuen Pfingstfest für Kirche und Menschheit werden zu lassen,⁵⁰ statt sich einseitig auf eine bestimmte Schulmeinung hinsichtlich der Unfehlbarkeitslehre festzulegen, wodurch die bedrängenden Zeitprobleme des christlichen Volkes hintangesetzt werden. Ein solches Verhalten wird der Kirche unabsehbaren Schaden zufügen, ihr verschärfte Bedrängnisse einbringen und die inständig beschworene kirchliche Einheit zerstören, weil die isolierte Behandlung der Infallibilität und ihre in Aussicht gestellte Definition die erwartete Beruhigung nicht zu bringen imstande ist.⁵¹

4. Beurteilung der Protesteingabe

Der von Ketteler konzipierten und an Kardinal Bilio adressierten Protesteingabe blieb der Erfolg versagt.⁵² Wenn auch diese gegen die verzerrte Optik wegen der isolierten Behandlung von Primat und Unfehlbarkeit gerichtete Protestnote nicht umfassend Aufschluß über die ihr zugrunde liegenden ekklesiologischen Vorstellungen Kettelers zu geben vermag, so besitzt sie dennoch den Vorteil, daß gerade wegen der Korrektur an der generischen Position der Standpunkt des Mainzer Bischofs vor diesem Hintergrund schärfere Konturen gewinnt und er sein Anliegen durch diese Absetzung deutlicher als sonst formuliert. Was hier über die Kirche geäußert wird, muß im Kontext des konkreten Anliegens der Eingabe gesehen werden. Denn die Vorwegnahme des Schemas über den Papst beschwor die Gefahr einer isolierten Betrachtung der Infallibilität herauf, wodurch dieser Aspekt über Gebühr betont zu werden drohte und folglich auf eine unorganische absolutistische Sicht des Wesens des Papsttums und seiner Prärogativen hinauslaufen konnte. Dieser Gefahr suchte das Schreiben zuvorzukommen, indem es dem römischen Pontifex den ihm gebührenden Stellenwert innerhalb der Gesamtkirche beilegte. Dies erklärt auch die Verwendung solcher biblischer Bilder, welche die komplexe, lebendige, geistbeseelte Wirklichkeit der Kirche mit ihrer Eigengesetzlichkeit illustrieren und in denen der Einheitsgedanke, das Zueinander von Haupt und Gliedern, das Verhältnis von lehrender und hörender Kirche phänomenologisch umschrieben werden. Übrigens ist dadurch eine korrigierende Ergänzung der in der „Quaestio“ zugrunde liegenden Kirchenvorstellung vorgenommen worden, die, ebenfalls bedingt durch einen ganz bestimmten Anlaß, das Wesen der Kirche vor-

⁵⁰ Zu Mannings Vorstellung eines neuen Pfingstfestes 1870: Quirinus, Römische Briefe, 411.

⁵¹ Mansi 51, 730.

⁵² Th. Granderath, Geschichte des Vatikanischen Konzils, Bd. 3, 121, bemerkt, dieser Schritt von seiten der Minorität, obwohl er den Gang der Dinge nicht mehr hätte aufhalten können, sei dennoch nicht wirkungslos gewesen. Dazu: R. Aubert, Vaticanum I, 258.

nehmlich auf das Magisterium, auf die zu respektierende Kollegialität von Papst und Episkopat reduzierend thematisierte.⁵³

Die mehr statische, institutionelle Sicht der Kirche unter dem Bild vom Bau, bei dem Christus den alles tragenden Eckstein bildet und die Apostel mit ihren Nachfolgern das Fundament abgeben, wird zugleich ergänzt durch die Illustration der Kirche als des mystischen Leibes Christi, um ihre spezifische, organische Dynamik, das intersubjektive Mitsein und die heilsgeschichtliche Dimension stärker zu akzentuieren. Beide Metaphern verdeutlichen im Verständnis Kettlers die theologische Erkenntnis, daß unmöglich bloß von einem Teil zutreffend gesprochen werden kann. Stets ist die organische Verbindung der Teile oder Glieder unter- und miteinander in ihrer essentiellen und funktionalen Relation zum Ganzen reflektierend zu thematisieren.

Im gesamten Protestschreiben findet sich keine einzige Stelle, an der explizit die Unfehlbarkeitsdefinition negiert wird. Der kritische Tenor richtet sich allein gegen die von der Lehre über die Kirche isolierte Behandlung des Primats und seiner Vorrechte. Die Debatte darüber möchten Ketteler und mit ihm die unterzeichnenden Bischöfe in das Gesamt der Ekklesiologie eingebettet sehen.

Das Veto gegen eine derartige Behandlungsweise erfährt eine Verschärfung aus Inopportunitätsgründen, wobei dieser Begriff im weiteren Verständnis zu nehmen ist. Obgleich der *Terminus technicus* nicht eingeführt wird, so macht der Inhalt doch auf diesen Zusammenhang aufmerksam, wenn es etwa heißt, die Bischöfe wollten alles unterlassen wissen, was möglicherweise „allen Menschen guten Willens“ den Zugang zu den von Christus geoffenbarten Heilswahrheiten verstellt. Damit ist das Schreiben zugleich auch von einem ökumenischen Anliegen inspiriert und geprägt. Denn nach Meinung der Unterzeichner erschwert die Infallibilitätsdefinition nicht nur die aufgebrochene, verheißungsvolle Wiedervereinigungsbewegung, sondern macht sie unmöglich. Eine Prognose, die sich ebenso bald erfüllen sollte⁵⁴ wie die Warnung vor den verstärkt auftretenden innerkirchlichen

⁵³ Diese Feststellung impliziert ein wichtiges hermeneutisches Prinzip: Danach ist es unzulässig, Einzelaussagen Kettlers über die Kirche, deren Magisterium, Primat und Unfehlbarkeit, über das Verhältnis von Papst und Episkopat usw. isoliert zu analysieren, zu interpretieren und zu beurteilen. Denn alle Aussagen müssen integrativ gedeutet werden, d.h. es ist der jeweilige konkrete Anlaß, die anvisierte Intention und der entsprechende Hintergrund der konzeptionellen Meinungsverschiedenheiten selbst zu eruieren und mitzureflektieren. Die Summe dieser Aspekte ergibt den Skopus der beabsichtigten Aussage. Einer bestimmten „*Actio*“ korrespondiert die entsprechende „*Re-actio*“ mit den dazugehörigen Akzentuierungen, Nuancierungen, Differenzierungen, und damit auch den Einseitigkeiten, die bis zum Falschen führen können.

⁵⁴ Die siegesgewisse Zuversicht eines Opponenten Kettlers, Erzbischofs Manning z.B., der sich vom Unfehlbarkeitsdogma versprach, daß die Protestanten in Scharen zur katholischen Kirche strömen würden (vgl. seine Rede vom 25. Mai: Mansi 52, 249–261), hat sich im nachhinein als utopisch und illusionär erwiesen. Vgl. C. Butler – H. Lang, *Das Vatikanische Konzil*, 266, A. 1; siehe ebenfalls: Quirinus, *Römische Briefe*, 407, wo die Hoffnung Pius' IX. auf die Unfehlbarkeitsdefinition

Spannungen und Verhärtungen im Verhältnis von Kirche und Staat. Hier hat die Frontstellung zwischen Anhängern der Unfehlbarkeitsdoktrin und ihren Opponenten einen Höhepunkt erreicht.⁵⁵

Insgesamt läßt sich konstatieren, daß die kritische Note, die durchweg Kettlersche Grundgedanken enthält⁵⁶ und deutlich seine pastorale Einstellung erkennen läßt, in der isolierten Behandlung von Primat und Unfehlbarkeit die Zeichen der Zeit und die Situation in Kirche und Gesellschaft richtiger beurteilt hat als die entschiedenen, kompromißlosen Verfechter der Definition.⁵⁷ Diese glaubten, aus einem apologetischen, realitätsblinden Interesse, das wenig Verständnis für „public relations“ aufbrachte, mit der Dogmatisierung der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes ein unübersehbares Zeichen zu setzen, um damit den der Kirche gefährlichen Zeitströmungen einen festen Halt bieten zu können. Andere Momente, wie sie dieser Protest beinhaltete, besaßen für sie kaum eine Relevanz.

Zusammenfassung

Es läßt sich nach einer vergleichenden Analyse der Quellen abschließend festhalten, daß der Mainzer Bischof in seiner Einstellung zur Unfehlbarkeit eine Entwicklung durchlaufen hat, die im Kontext der jeweiligen Voraussetzungen eine je verschiedene Akzentuierung erfahren hat. Hatte er sich bis zur Ankündigung des Konzils mehr unreflektiert zur persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes bekannt, wobei ihm stets die der Kirche als übergeordnet galt, so empfand er angesichts der Bewegungen für und gegen die Definition diese Frage in zunehmendem Maß in ihrer vollen theologischen, pastoralen, ökumenischen und kirchenpolitischen Bedeutsamkeit und Tragweite. Er sympathisierte nicht mit intransigenten, extrem ultramontanen und fanatischen Befürwortern einer solchen lehramtlichen Proklamation, lehnte das Dogma aber auch nicht grundsätzlich ab. Schon früh hatte er das Urgierende dieser Problematik erkannt, wie sie insbesondere bestimmte

beschrieben wird; zu Manning: ebd., 410 und V. *Conzemius*, Das I. Vatikanum im Bannkreis der päpstlichen Autorität, in: E. Weinzierl, Die päpstliche Autorität im katholischen Selbstverständnis des 19. und 20. Jahrhunderts, Salzburg – München 1970, 53–83; 73, A. 75. Zu Kettlers Urteil über Mannings diesbezüglichen Irrtum: DDAM, Nr. I, 162.

⁵⁵ Vgl. F. Vigener, Ketteler und das Vaticanum, 700 f.; ders., Ketteler, 590. Dazu siehe auch: K. J. Rivinius, Kettlers Vorstellung vom Verhältnis Kirche und Staat. Ein bislang unveröffentlichter Entwurf zu den Kapiteln 13–15 des Schemas „De Ecclesia Christi“ auf dem Ersten Vatikanum, in: AHC 7 (1975) 467–495.

⁵⁶ Vigeners Schluß ist zu einseitig, wenn er in diesem Protest wieder ausschließlich Kettlers bischöflichen Kirchenbegriff wirksam sieht (F. Vigener, Ketteler und das Vaticanum, 700).

⁵⁷ Th. Grandérath, Geschichte des Vatikanischen Konzils, Bd. 3, 120, bewertet die hier ausgesprochene beharrliche Betonung von seiten der Minorität, die Unfehlbarkeit nicht isoliert von der Gesamtlehre über die Kirche zu behandeln, als „eine Einrede“, die in der nachfolgenden Debatte noch öfters als Gegenargument angeführt werde.

Kreise artikulierten. Deshalb seine Initiative in den von ihm in Auftrag gegebenen Gutachten und Stellungnahmen, um persönlich Klarheit in dieser bedrängenden Frage zu gewinnen und um einen Meinungsbildungsprozeß bei seinen Amtsbrüdern in Gang zu setzen, der alle Aspekte, auch und gerade die von Gegnern vorgebrachten, in die theologische Reflexion miteinbezog, um so zu einem abgesicherten Urteil und Konsens zu gelangen.

Auf dem Konzil wehrte sich Kettler aus seiner ekklesiologischen Konzeption heraus energisch gegen die isolierte Behandlung des Primats und der Prärogativen des Papstes, weil dadurch notwendigerweise die Rechte des Episkopats hintangesetzt und verkürzt dargestellt würden. Er plädierte unablässig für die Beratung des Gesamtschemas über die Kirche, innerhalb derer die Frage nach der Infallibilität des Papstes zu beantworten sei. Dabei mußten die Bischöfe als „Zeugen der Tradition und Richter des Glaubens“ berücksichtigt, die Kooperation, Koordination und Kollegialität des Episkopats mit dem Primat, die episkopale Struktur der Kirche und die korporative, organische Einheit von lehrender und hörender Kirche aufgezeigt und dargestellt werden.

Als in der letzten konziliaren Phase das Unfehlbarkeitsdogma unausweichlich geworden war, setzte er sich engagiert für eine abgewogene und theologisch fundierte Definitionsformel ein, die den Papst nicht aus dem Gesamt der Kirche herauslöste. Ein absolutistisches Papstdogma, das die Rechte der Bischöfe nicht respektierte und den ekklesialen Bezug des Papstes zur Kirche nicht deutlich genug herausstellte, konnte für Kettler nicht angenommen werden. Zusammen mit führenden Vertretern der Minorität versuchte er deshalb eine halbwegs akzeptable Lösung zu erreichen.⁵⁸

Nach der Proklamation der Infallibilität gab es für Kettler keine Bedenken, sich dem Spruch der Mehrheit zu beugen, da in seinem Glaubensverständnis die Versammlung unter der Leitung des Heiligen Geistes gestanden hatte. In der Folgezeit hatte er dann seinen Standpunkt z. T. revidiert, jedoch eine Interpretation im strengen Sinn vorgenommen, wonach bei unfehlbaren Lehrentscheidungen des Papstes der Episkopat und die Gesamtkirche in irgendeiner Weise mitbeteiligt seien.

Wie berechtigt die Kritik Kettlers und der Minorität an der isolierten Behandlung des Universalepiskopats, des Jurisdiktionsprimats und der Unfehlbarkeit des Papstes war, haben die nachfolgende Entwicklung, die Korrektur und Ergänzung durch das Zweite Vatikanum gezeigt.

⁵⁸ Siehe jetzt: Kl. Schatz, Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem I. Vatikanum (*Miscellanea Historiae Pontificiae* 40), Roma 1975.

Kirchlich-theologischer Liberalismus und Kirchenkampf

Erwägungen zu einer Forschungsaufgabe

Von Friedrich Wilhelm Kantzenbach

I.

Die Zeit der Kirchenkampfforschung, in der man sich gegenseitig Erfolge und Versäumnisse während des Kirchenkampfes aufrechnete, ist endgültig abgelaufen. So kommt der in unserem Thema formulierten Frage eine sachlich-historische Bedeutung zu; aus ihrer Beantwortung soll kein kirchenpolitisches Kapital geschlagen werden. Die Erfassung der theologischen und kirchenpolitischen Gruppierung der deutschen evangelischen Pfarrerschaft, die im Jahr 1934 18842 aktive Pfarrer zählte, ist kaum in Angriff genommen worden, stößt auch auf große Schwierigkeiten. Die geschichtliche Prägung der Kirchen im thüringischen und badischen Land durch einen starken theologischen Liberalismus einerseits, die relative Einheitlichkeit der bayerischen Pfarrerschaft andererseits oder auch der bedeutsame Einfluß des pietistischen Erbes in Württemberg machen deutlich, daß die Landeskirchen mit sehr unterschiedlichen geschichtlichen Voraussetzungen in den Kirchenkampf eintraten. Insgesamt läßt sich mit aller Vorsicht wohl sagen, daß überwiegend Männer von kirchlich konservativer Haltung den Deutschen Christen beitraten oder mit ihnen zeitweise sympathisierten. Auch Pietisten und Gemeinschaftsleute zeigten sich für die Deutschen Christen offen. Der traditionelle politische Rechtskurs von Zeitschriften wie der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung, dem Reichsboten und dem Gemeinschaftsblatt „Licht und Leben“, das unter der Leitung von J. Gauger dann freilich einen kritischen Kurs gegenüber den Deutschen Christen einschlug, legt die Vermutung nahe, daß viele der Leser dieser Blätter den nationalen Aufbruch begrüßt haben. Das Beispiel Gaugers zeigt, daß man sich vor Vereinfachungen zu hüten hat. Bedenken gegen die Deutschen Christen sind von allen Seiten theologisch-kirchenpolitischer Gruppenbildung her angemeldet worden. Heinrich Wolfgang Seidel, der Gatte Ina Seidels, zuletzt Pfarrer in Berlin, hat als schon emeritierter Pfarrer in einem Brief vom 15. 8. 1935¹ die Vermutung ausgesprochen, daß vor allem Pastoren und

¹ Briefe 1934–1944, hrsg. von Ina Seidel, Witten u. Berlin 1964, S. 42. Zum Begriff „theologischer Liberalismus“ vgl. H.-J. Birkners terminologische Studie in: M. Schmidt und Georg Schwaiger, Kirchen und Liberalismus im 19. Jahrhundert, 1976, S. 33 ff.; dazu muß aber ergänzt werden, daß Robert Kübel schon 1881

Kandidaten, die an Eitelkeit und mangelndem Interesse für die sachlichen Dinge und Fragen ihres Berufes krankten, zu den Deutschen Christen gegangen seien. Auch diese Vermutung provoziert natürlich sofort wieder kritische Einwände. Denn neben eindeutigen Karrierejägern unter den Deutschen Christen hat es auch im Pfarrerstand ernste, um das Schicksal der Kirche besorgte Männer gegeben, die sich den Deutschen Christen anschlossen. Stellvertretend sei Ludwig Tügel hervorgehoben, der als Deutscher Christ Hamburger Bischof wurde, im Laufe der Jahre seine Fehlentscheidung einsah und nach Kräften zu korrigieren bemüht war.

Die Schaffung einer einheitlichen Reichskirche ist 1933 von allen Seiten nahezu widerspruchsfrei bejaht worden. Der lutherische Laie Wilhelm von Pechmann hat von Anfang an die Reichskirche als gefährliche Angleichung an den nationalsozialistischen Führerstaat bekämpft.² Im Streit der Meinungen der Jahre 1933/34 und auch noch späterhin haben sich die Vertreter unterschiedlicher theologischer Prägung und kirchenpolitischer Auffassung gegenseitig beschuldigt, den Deutschen Christen vorgearbeitet und ihnen sich bevorzugt angeschlossen zu haben. Karl Barth erwartete den Anschluß Rudolf Bultmanns an die Deutschen Christen, stellte aber zu seiner Überraschung fest, daß Bultmann von Anfang an den Weg der Bekennenden Kirche ging. Das vertiefte das bei aller theologischen Differenz respektvolle Verhältnis zwischen den beiden großen Theologen. Der Oberschulrat Hans Schlemmer, ein führender Mann des Protestantenvereins, schrieb umgekehrt 1934 eine Broschüre mit dem Titel „Von Karl Barth zu den Deutschen Christen“. Da Emanuel Hirsch, Göttingen, als Schüler Karl Holls so wenig wie der Tübinger praktische Theologe Fezer, der von Barth beeinflusst war, wie vor allem Friedrich Gogarten, der lange Jahre theologischer Weggefährte Barths – trotz aller Eigenständigkeit – gewesen war, als liberale Theologen bezeichnet werden konnten, blieb nach Schlemmers Auffassung als namhafter Theologe, der vom Liberalismus zu den Deutschen Christen übergewechselt war, Georg Wobbermin übrig. Tatsächlich bot die jungreformatorische und lutherische Theologie mit ihrer starken Betonung der Schöpfungsordnungen eher eine Brücke zum nationalsozialistischen Staats- und Führerverständnis als der theologische Liberalismus, zu dessen Erbe freilich die entschiedene Bejahung der Volkskirche gehörte, zum Teil im Sinne der Nationalkirche des 19. Jahrhunderts. Aber der deutsche Protestantenverein, der solche Gedanken hochhielt, umschloß zugleich Theologen, die ein intimes Verhältnis zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts unterhielten. Der kirchliche Liberalismus war sich der Dialektik von pneumatischer und institutioneller Kirche mindestens nicht weniger bewußt als eine Theologie, die das neue „Erlebnis der Kirche“ reflektierte.

„Über den Unterschied zwischen der Positiven und der Liberalen Richtung . . .“ schrieb. Vgl. auch P. Althaus: Die theologische Lage vor 50 Jahren, Dt. Pfarrersblatt 1965, Nr. 24.

² F. W. Kantzenbach: Widerstand und Solidarität der Christen in Deutschland 1933–1945, Eine Dokumentation zum Kirchenkampf aus den Papieren des D. Wilhelm von Pechmann, 1971.

II.

Faßt man die führenden Vertreter des theologisch-kirchlichen Liberalismus näher ins Auge, so ergibt sich die überraschende Beobachtung, daß kaum einer den Anschluß an die Deutschen Christen suchte. Eine Ausnahme ist Martin Rades Freund Paul Jaeger. Die beiden großen Publikationsorgane des freien Protestantismus, *Die Christliche Welt* Martin Rades und das Organ des Protestantenvereins *Protestantische Blätter*, steuerten keinen deutsch-christlichen Kurs, sondern setzten sich kritisch mit ihm auseinander. Das Erscheinen der Erinnerungen des aus Bayern stammenden Pfarrerssohnes Johannes Kübel³ kann ein Anlaß sein, die Einstellung einiger führender Theologen, die als liberal gelten, näher in den Blick zu fassen.

Johannes Kübel, am 20. Sept. 1873 als Sohn eines kirchlich wie politisch ziemlich konservativen Elternhauses geboren, entwickelte sich während seines Studiums zu einem die historisch-kritische Forschung bejahenden Theologen. 1899 begegnete er Martin Rade, der im Jahr 1905 einen Aufsatz Kübels in die „Christliche Welt“ aufnahm. Zahlreiche Veröffentlichungen weisen Kübel als einen theologisch liberalen, politisch jedoch streng konservativen Mann aus. Im Jahr 1909 verließ Kübel Bayern und wurde Pfarrer in Frankfurt am Main. Hier wuchs er in einen lebendigen Kreis von Pfarrern hinein, deren Theologie sich an Ritschl, Harnack und Rade, der selbst viele Jahre in Frankfurt gewesen war, orientierte. Trotz der politischen Differenz zwischen Rade und Kübel wurde letzterer in den engen Ausschuß des Vereins der Freunde der *Christlichen Welt* gewählt, als dieser sich am 7. 12. 1918 neu konstituierte. Neben dem Demokraten Rade und dem Sozialdemokraten Emil Fuchs wurde der Deutschnationale Kübel akzeptiert, und alle drei wurden 1930 nochmals wieder gewählt.⁴

Kübel war und blieb ein entschiedener Gegner des von Rade befürworteten Pazifismus. Trotzdem herrschte bei allen starken Spannungen zwischen beiden ein achtungsvolles Verhältnis, und Kübel übernahm es sogar, zu Rades 70. Geburtstag einen Artikel über „Die politische Haltung der Christlichen Welt“⁵ zu schreiben, in dem die Gegensätze zwischen dem Demokraten und Pazifisten einerseits und dem staatspolitisch Konservativen andererseits nicht verschwiegen werden.

Aber Kübel bescheinigt Rade, daß er und die *Christliche Welt* das Problem „Politik und Ethik“ schwerer als andere genommen haben, daß es viel war, wenn ein kirchliches Blatt überhaupt die Spannungen zwischen christlicher Ethik und Politik so scharf wahrnahm und mit solcher Disziplin behandelte. Kübel hat sich im Kirchenkampf dem Pfarrernotbund und dar-

³ J. Kübel: Erinnerungen, Mensch und Christ, Theologe, Pfarrer und Kirchenmann, Privatdruck (1973).

⁴ Johannes Rathje: Die Welt des freien Protestantismus, Ein Beitrag zur deutsch-evangelischen Geistesgeschichte, dargestellt an Leben und Werk von Martin Rade, Stuttgart 1952, S. 272 u. S. 369.

⁵ 40 Jahre „Christliche Welt“, Festgabe für Martin Rade zum 70. Geburtstag, 4. April 1927, hg. von Hermann Mulert, Gotha 1927, S. 172 ff.

nach der Bekennenden Kirche angeschlossen, ohne sich der Theologie Barths oder anderen theologisch konservativen Strömungen anzunähern. Er blieb theologisch liberal. In Frankfurt hatte der theologische Liberalismus unter der Pfarrerschaft großen Einfluß; in Konferenzen, Vorträgen und Publizistik äußerte sich seine beachtliche Aktivität. 1933 schieden aus dem liberalen Pfarrerskreis wohl einige deutschchristliche Kollegen aus, aber insgesamt zeigten sich die führenden, von Ritschl bzw. dem Liberalismus geprägten Theologen auf dem Kurs der Bekenntnisfront. Erich Foerster, der zugleich Honorarprofessor an der Universität Frankfurt war, hatte 1918 den Übergang zur demokratischen Partei vollzogen, interessierte sich Ende der zwanziger Jahre bereits lebhaft für die Barth'sche Theologie, womit er bei den Marburger und Frankfurter Liberalen auf Unverständnis stieß, und schloß sich, schon emeritiert, der Bekennenden Kirche an. Es ist hier nicht der Ort, Kübels Beteiligung an der Frankfurter Kirchenleitung und seine Erlebnisse bei der Gründung der Reichskirche zu erörtern. Kübels Bericht über diese Vorgänge stellt eine Bereicherung für die Kirchenkampfforschung dar. Was in unserem Zusammenhang interessiert, ist die Tatsache, daß ein seit 1894/95 in Naumanns Bewegung stehender, 1918 in die Deutschnationale Volkspartei eingetretener Pfarrer, dem man in Frankfurt zudem antisemitische Tendenzen vorwarf, der auch Mitglied im Offiziersverein war, sich gegen Hitler entschied. Zwar gewinnt er zunächst dem Programm der Partei einige positive Aspekte ab, er findet sogar Hitlers Äußerungen über Religion und Kirche „im ganzen vernünftig“, aber die Judenpolitik und den Rassegedanken empfand er als unvereinbar mit der christlichen Ethik. Im Frühjahr 1934, so stellt Kübel fest,⁶ war er sich über das Antichristentum Hitlers und seiner Partei endgültig klar geworden. Seinen Widerspruch zur nationalsozialistischen Kirchenpolitik hat er mannhaft auch in literarischer Form zum Ausdruck gebracht. Mit Kübel haben in Frankfurt der von Ritschl kommende Senior Professor Wilhelm Bornemann, Mitbegründer der *Christlichen Welt*, die Pfarrer Foerster, Lueken, Wallau, von Kübels Freunden Prof. von Soden in Marburg und der Generalsekretär des Protestantenvereins D. Wilhelm Schubring, Pfarrer in Berlin, den Anschluß an die Bekennende Kirche vollzogen.

III.

Unter den von Kübel genannten Freunden, die trotz ihres liberalen Erbes sich in der Bekennenden Kirche engagierten, fehlt der Name von Martin Rade, Jahrgang 1857, geboren als Sohn eines theologisch konservativen Pfarrers in der Oberlausitz, war beim Ausbruch des Kirchenkampfes schon seit Jahren im Ruhestand und hatte die Leitung der *Christlichen Welt* dem Kieler Professor Hermann Mulert übergeben. Rade, dessen Vorfahren in der Lausitz noch Wendisch sprachen, hat wie kaum ein anderer seiner Altersgenossen die geistig-theologische Entwicklung von einem lutherisch

⁶ Erinnerungen, S. 111.

konservativ geprägten Klima zum liberalen, demokratischen Standort reflektiert. 1879–80 war er Hauslehrer in einer reichen jüdischen Familie, 1881/82 gab er sich dem eifrigen Studium Treitschkes hin, wurde 1882 Pfarrer und beschäftigte sich intensiv mit dem Schrifttum Luthers, woraus eine dreibändige Darstellung Luthers 1884–87 hervorging. Das lutherische Erbe seines Elternhauses blieb zeitlebens lebendig in ihm, mochten sich seine Interessen auch – entsprechend den besonderen Nöten der Zeit – verlagern. 1886 gründete er zusammen mit Wilhelm Bornemann, Paul Drews und Friedrich Loofs die nach kurzer Zeit unter dem Titel *Die Christliche Welt* epochemachende Zeitschrift. Sie wollte grundsätzlich theologisch und kirchlich positiv sein, aber nicht im Sinne eines engen Konfessionalismus die gebildeten Laien ansprechen und die Theologie Ritschl'scher Prägung mit starkem Eingehen auf das geschichtliche Denken publizistisch umsetzen. Anfangs spielte die Auseinandersetzung mit dem Katholizismus wie in den Organen des theologischen Liberalismus eine bedeutende Rolle. Aber schon seit 1888 setzte man sich mit der sozialen Frage umfassend auseinander, zunächst vorsichtig vermittelnd, dann unter dem Einfluß Friedrich Naumanns, dessen Schwager Rade 1889 wurde, immer engagierter im Sinne der Rechte des arbeitenden Volkes. Von 1888 bis 1890 war Max Göhre Rades Redaktionsgehilfe, der 1890 unter fremdem Namen drei Monate Fabrikarbeiter wurde und sich dann aufgrund der gemachten Erfahrungen für die Sozialdemokratie entschied. Rade ist dem sozialen Kurs entschlossen verpflichtet geblieben. Als Anhänger Naumanns war er ein wichtiger Mitarbeiter der Evangelisch-Sozialen Kongresse und 1898 hielt er seinen Aufsehen erregenden Vortrag über „Die religiös-sittliche Gedankenwelt unserer Industriearbeiter“.⁷

Die Frage, ob Martin Rade ohne weiteres dem theologischen Liberalismus zuzurechnen ist, verdiente eine genauere Erörterung. Als Schüler von Harnack stellte sich Rade vor seinen Lehrer und suchte im Apostolikumstreit 1892/93 zu vermitteln. Die theologisch konservative Linie der *Christlichen Welt* wurde damit immer stärker verschoben, so daß schon in diesen Jahren eine Krise im Freundeskreis aufbrach. Diese vertiefte sich zu einer Spannung zwischen Alten und Jungen, nachdem Rade die Religionsgeschichtler unbefangen in der *Christlichen Welt* mitarbeiten ließ. 1895 wurde Johannes Weiß Professor in Marburg, der zunächst zweifellos der Hauptanstoß für Rades ältere Gefährten aus der Schule Ritschls wurde. 1898 versprach Rade Loofs, auch die Konservativen weiterhin in der Zeitschrift zu Worte kommen zu lassen, aber der Bruch mit Loofs ließ sich nicht vermeiden. Ende des Jahrhunderts hatte man den Eindruck, daß die *Christliche Welt* zu einem religiös-theologischen Organ geworden war, das sich in Nähe des Liberalismus, wie ihn auch der Protestantenverein vertrat, begeben hatte, wenn auch die lutherisch geprägte Frömmigkeit Rades dem Blatt weiterhin einen unver-

⁷ Göttingen, 1898; zu der sozialen Seite des Wirkens Rades vgl. seinen eigenen Beitrag „Die Geschichte des Evangelisch-Sozialen Kongresses, vor 50 Jahren“ in: Johannes Herz: Evangelisches Ringen um soziale Gemeinschaft, Leipzig 1940.

wechselbaren Stempel aufdrückte. Bis 1918 vertrat Rade einen Mittelkurs zwischen den kirchenpolitischen Bestrebungen der Evangelischen Vereinigung und dem Protestantenverein. Loofs beobachtete bei Rade nicht zu Unrecht einen nie versiegenden Optimismus, der es Rade erlaubte, die *Christliche Welt* einer nahezu unbeschränkten Aussprache über die Fragen des Glaubens und der Kirchengestaltung zu öffnen. Und Rades Marburger Kollege Adolf Jülicher sah das Geheimnis der Persönlichkeit Rades in der starken Überzeugung von der Gerechtigkeit, die im Streit der Meinungen geübt werden müsse. Diese Gerechtigkeit verschaffte Rade auch den Respekt Andersdenkender.

Rade habilitierte sich zum Wintersemester 1899/1900 in Marburg für das Fach Systematische Theologie. Als systematischer Theologe widmete er sich in der Hauptsache der Darstellung ethischer Probleme. In die letzten Jahre seiner Frankfurter Tätigkeit fielen die Schriften „Religion und Moral“ (1898), „Die religiös-sittliche Gedankenwelt unserer Industriearbeiter“ (1898), und „Die Religion im modernen Geistesleben“ (auch 1898). In Marburg kämpfte er gegen die Verwechslung von Glauben und Frömmigkeit mit Recht und Lehrgesetzlichkeit und er setzte seine ethisch-politische Schriftstellerei fort. Dabei war es von Bedeutung, daß Rade bereit war, sich für einmal als richtig erkannte Aufgaben auch persönlich bis zur Selbstaufgabe von Amt und Besitz aufzuopfern. Der Nationalsoziale engagierte sich für die nationalen Minderheiten in Deutschland und wollte im Jahre 1909 allen Ernstes seine Professur aufgeben, um nach Posen überzusiedeln. „Was wir in Posen wollen? Es handelt sich schlechterdings um nichts anderes, als um einen Kolonisationsversuch“. Da der Verkauf seines Hauses in Marburg scheiterte, blieb er in Marburg. 1918 stellte sich diese Fügung als glücklich heraus.⁸ Daß der Kampf für nationale Minderheiten bei Rade nicht aus nationalistischen Motiven erfolgte, wird auch deutlich aus seinem ritterlichen Eintreten für das von einem militanten Antisemitismus pauschal verdächtigte Judentum im Jahre 1908. Aus seinem Gerechtigkeitssinn und dem Willen zur Versöhnung erklärt sich Rades manchmal geradezu gefährlich anmutende Großzügigkeit. Von der Krise des Freundeskreises, ausgelöst durch die religionsgeschichtliche Schule, war schon die Rede. 1910 nahm Rade sogar am Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt teil. Das gefährdete erneut die Einheit des Kreises um die *Christliche Welt*, der beim Kongreß mit dem Protestantenverein zusammenarbeitete. Rade erhoffte eine bessere Zukunft des Liberalismus, und so wurde die *Christliche Welt*, was sie ursprünglich nicht hatte sein wollen, ein liberales Blatt. Aus dieser Hoffnung auf einen erneuerten Liberalismus, weniger im Hinblick auf die Gestaltung der Frömmigkeit, als hinsichtlich der Gestaltung des Verhältnisses zwischen Theologie und Kirche und Staat, erklärt sich Rades vermittelnde Haltung im Streit Jatho und Harnack wie überhaupt in den Lehrprozessen 1910/11. Die theologische Diskussion wollte Rade nicht beschnitten wissen und so hat er zu Beginn des Kirchenkampfes der Deutschen

⁸ Rathje, S. 172.

Glaubensbewegung Jakob Hauers und verwandten Erscheinungen übermäßige Beachtung gewidmet, wie er denn ein alter Freund von Arthur Bonus war, was der *Christlichen Welt* manchen Leser kostete. Rathje urteilt: „Das Kapitel Bonus bleibt aufs Ganze gesehen eine sachliche Verirrung unseres Martin Rade“.⁹

Bonus, der das Christentum eindeutschen wollte, widmete 1909 sein Buch „Die Kirche“ Martin Rade und Paul Göhre. Einen im ganzen klaren Kurs steuerte Rade während des 1. Weltkrieges in der Behandlung der Problematik „Krieg und Frieden“. Seine vorsichtigen, vor nationaler Überschätzung warnenden Voten wurden ihm schwer verübelt. Bernhard Dörries oder Johannes Kübel konnten hier nicht mit ihm gehen, und Kübel meinte, daß Rade niemals etwas gegen seine *politische* Auffassung und Partei geschrieben habe.¹⁰

Einem Schweizer Leser dagegen waren Rades Bemerkungen noch zu nationalistisch, und in der Tat macht auch Rade zu Beginn des Weltkrieges dem nationalen Einheitsgefühl kleine Zugeständnisse. Aber längst vor dem Krieg engagierte sich Rade mit Otto Umfrid, Stadtpfarrer in Stuttgart, und mit Ludwig Weber, Pfarrer in Mönchen-Gladbach, für den Pazifismus in einem Rundschreiben, das an etwa tausend Pfarrer hinausging. Man forderte den Anschluß an eine organisierte Friedensbewegung und warnte davor, daß die Kirche ständig der Entwicklung nachhinke. Die Geistlichen sollten sich an die Spitze der Friedensbewegung stellen. Etwa 100 Geistliche wurden Mitglied der Deutschen Friedensgesellschaft. Auf dem ersten deutschen Kongreß in Jena, bei dem sich die Friedensfreunde sammelten, sprach auch Martin Rade.¹¹

1911 wurde der Verband für internationale Verständigung gegründet, und einer Einladung zum Beitritt im Jahre 1918, die zur Friedenspolitik aufrief, wurde Martin Rades Schrift „Der Beitrag der christlichen Kirchen zur internationalen Verständigung“¹² beigelegt.

Zu den Unterzeichnern der Einladung gehörte Rades Marburger Kollege Walther Schücking, der 1927 Rades Einsatz für Völkerverständigung und Pazifismus gewürdigt hat.¹³ Die Kriegsfrage hat Rade immer unter dem Aspekt des Weltfriedens untersucht.^{13a} Allerdings hat Rade seine Einstellung zum Pazifismus, im Unterschied zu Otto Umfrid oder Friedrich Siegmund-Schultze,¹⁴ etwas verklausulierter umschrieben, wenn er konstatierte: „Man

⁹ S. 88 f.

¹⁰ 40 Jahre Christliche Welt, S. 174 f.

¹¹ Vgl. Walter Bredendiek: Irrwege und Warnlichter, Anmerkungen zur Kirchengeschichte der neuen Zeit, Hamburg 1966, S. 18 f. u. 46 ff.

¹² Stuttgart 1912, Veröff. des Verbandes für Internationale Verständigung, Heft 4.

¹³ 40 Jahre Christliche Welt, S. 176 ff.

^{13a} Vgl. z. B.: Dieser Krieg und das Christentum, Stuttgart und Berlin 1915 (34 S.); Christentum und Frieden, Tübingen 1922 (36 S.); Die Verpflichtung der Kirche zur Friedensarbeit, 1927 (15 S.).

¹⁴ Zu letzterem die ihm gewidmete Festschrift: Lebendige Ökumene 1965, S. 31 ff. bes. 51 ff.

hat mich oft genug als Pazifisten angesprochen . . . Mitglied der Deutschen Friedensgesellschaft bin ich seit langem. Ausdrücklich als Pazifisten bekannt habe ich mich niemals. Was mich daran hindert sind vor allem drei Gründe. 1. Das Bedürfnis, mit allen Völkern Frieden zu halten oder zu stiften, führt leicht zur Überschätzung der Rechte, Taten und Tugenden der Freundvölker zuungunsten des eigenen Volkes. 2. Das Entsetzen über die Grausamkeiten und Greuel des Krieges nährt und stärkt sich nur zu oft von einer Leidenschaft, die mich als Symptom von Dekadenz anmutet, jedenfalls mir als Christen fremd ist. 3. Der Krieg als positiver Faktor in der Weltgeschichte wird verkannt . . . Gleichwohl erscheint mir der Pazifismus als eine nicht nur beachtenswerte und zukunftsreiche, sondern auch gesunde und der Unterstützung werthe Bewegung im heutigen Völkerleben . . . Ohne einen Tropfen pazifistischen Oles ist kein Friede möglich. Wer aber will denn, daß niemals Friede werde?“¹⁵ Trotz dieser Erklärung, die das unbedingte Bekenntnis zum Pazifismus leicht abzuschwächen scheint, hat der Pazifist Emil Fuchs doch richtig geurteilt, daß Rade und die *Christliche Welt* einige der ganz wenigen Stimmen gewesen seien, die während des Krieges auszusprechen suchten, was das christliche Gewissen zu Krieg und Frieden zu sagen hat. Rade bemühte sich eine spezifisch christliche Urteilsbildung zu vertiefen, denn er fand es beschämend, daß die Kirchen zu wenig für eine Theologie des Friedens getan hatten. Er zog aus der Bergpredigt die praktische Konsequenz, daß das Friedensideal die Schaffung einer internationalen Rechtsordnung erzwingt, denn die politischen Gegebenheiten erkannte er wie kein anderer nüchtern an und er lehnte es ab, in eine Welt der bloßen Ideale zu flüchten. Schon 1911 erhob er die Forderung: „Mehr Idealismus in der Politik“, 1913 schrieb er bereits dringender über „Unsere Pflicht zur Politik“.¹⁶

Das politische Engagement führte Rade in die Deutsche Demokratische Partei und in die Preußische Landesversammlung, so daß er seit 1919 zwei Jahre lang mehr in Berlin als in Marburg zu tun hatte. Wiederum waren manche Freunde mit seiner politischen Entscheidung höchst unzufrieden. Als im Jahr 1922 Rathenau ermordet wurde, hielt Rade bei der Marburger Trauerfeier die Rede, und er rügte den Rassen- und Klassenhaß und forderte ein politisches Bewußtsein im moralischen Sinne. „Sollen Mordbuben die deutsche Politik machen?“ Nach dem Tode Eberts sprach er sich gegen Hindenburg und für den Zentrumsman Mann als Reichspräsident gemeinsam mit A. von Harnack, Otto Baumgarten, Heinrich Hermelink und anderen aus. In der *Christlichen Welt* veröffentlichte er zwischen 1924 und 1927 einige Aufsätze, die er „Beiträge zur christlichen Politik“ nannte.

Als die Entscheidung für oder gegen den Nationalsozialismus anstand, hatte die *Christliche Welt* sich mit der Theologie Karl Barths und seiner

¹⁵ Rathje, S. 247.

¹⁶ Rades Stellung im Weltkrieg wird eingehender untersucht von Wolfgang Huber: *Evangelische Theologie und Kirche beim Ausbruch des Ersten Weltkrieges*, in: *Historische Beiträge zur Friedensforschung*, Bd. 4, hg. von W. Huber, 1970, S. 181–186. Brigitte Wiegand: *Krieg und Frieden im Spiegel führender protestantischer Presseorgane Deutschlands und der Schweiz in den Jahren 1890–1914*, 1976, S. 75 ff.

Freunde auseinanderzusetzen. Barth war einst kurze Zeit Redaktionsgehilfe Rades in Marburg gewesen und durch seinen Bruder Peter Barth sogar in verwandtschaftliche Beziehung zu Rade getreten. Der Aufstieg Karl Barths schien endgültig die Krisis der liberalen Theologie zu offenbaren, aber Rade urteilte, daß das Reden von einer Krisis der liberalen Theologie nicht darauf zurückzuführen sei, daß etwa ihre Leistung versagt habe, sondern darauf, daß ihre Methoden und Erkenntnisse sich mindestens in der historischen Theologie durchgesetzt hätten.¹⁷

In Rades Kollegenkreis und bei dem ihm nahestehenden Hermann Mulert beobachtete der Frankfurter Erich Foerster um 1927 eine starke Aversion und gereizte Stimmung gegenüber Barth. Rade bemühte sich wohl um das Gespräch mit der dialektischen Theologie, konnte für seine Person aber nicht mehr den Anschluß an sie gewinnen. Er bezeichnete sich als einen der älteren Herren, die mit dieser neuesten Phase der Theologiegeschichte nicht mehr mit konnten. Doch mit der Frömmigkeit der Dialektiker trat er in eine stete stille Auseinandersetzung ein. Zweifellos hängt mit der distanzierten Stellung gegenüber Karl Barth und dem im Freundeskreis überwiegenden Erbe des Liberalismus die Entscheidung der Männer um die *Christliche Welt* während des Kirchenkampfes zusammen. Das bedeutet nicht, daß die Deutschen Christen ihnen eine Versuchung gewesen wären, aber Rade und Mulert machten aus der Zurückhaltung gegenüber der Bekennenden Kirche keinen Hehl, Mulert noch mehr als Rade, da er vom klassischen theologischen Liberalismus stärker als von Ritschl oder der lutherischen Tradition herkam. Und doch hätte der Weg der *Christlichen Welt* anders verlaufen können, wenn die Leitung des Blattes in die Hände von Hans von Soden, Otto Piper, Heinrich Hermelink oder Ernst Bizer gelegt worden wäre. Diese Männer waren während der Nachfolgeverhandlungen im Gespräch, und alle zeigten sich als entschlossene Gegner des Nationalsozialismus. Stattdessen wurde 1931 Hermann Mulert zusammen mit Friedrich Siegmund-Schultze als Herausgeber der Zeitschrift bestellt, aber Siegmund-Schultze mußte Ende 1933 als entschiedener Pazifist aus verlegerischen Bedenken ausscheiden. Diese Lösung von einem entschiedenen Gegner des Nationalsozialismus schien unvermeidbar, wenn die Zeitschrift nicht überhaupt hätte eingestellt werden sollen. So war Mulert unter der kritischen Begleitung Martin Rades der allein verantwortliche Herausgeber der Zeitschrift.

Rades Einstellung zum Nationalsozialismus war von seiner Vergangenheit her auf prinzipielle Ablehnung angelegt. 1932 schrieb er:¹⁸ „Die evangelische Kirche, von der nationalsozialen (!) Bewegung überrascht, hat durch ihre Pastoren und Journalisten bisher vornehmlich nur den opportunistischen Standpunkt herausgearbeitet, daß man dieser gegenüber nicht denselben Fehler begehen dürfe wie im vorigen Jahrhundert der sozialistischen Bewegung gegenüber. Daß der Protestantismus am 20. März für Hitler vo-

¹⁷ Rathje, S. 349.

¹⁸ L. Klotz (Hg.): *Die Kirche und das Dritte Reich. Fragen und Forderungen deutscher Theologen*, I, 1932, S. 95 f.

tierte, der Katholizismus für Hindenburg, ist grotesk und beleuchtet die Schwierigkeit einer evangelisch-kirchlichen Stellungnahme. Sie kann nur lauten in der Ablehnung der heutigen Führer der NSDAP und in einer gründlichen positiven Befassung mit der ihr zugetanen und zuströmenden Jugend, insbesondere der Jüngsten.“

Rade fordert eine „umfassende, von Vernunft und Wissenschaft getragene Prüfung“. „Protestantische Gewissenhaftigkeit . . . darf sich nicht bei irgendwelcher Affektpolitik beruhigen.“ Rade verweist ferner auf den Rassegedanken nach dem Programm der Evangelischen Nationalsozialisten, der es unmöglich machen müsse, an eine Listenverbindung zwischen evangelischer Kirche und Nationalsozialisten zu denken.

Schon aus diesem Votum wird deutlich, daß Rade, der stets vor dem Antisemitismus gewarnt hatte, endgültig durch den nationalsozialistischen Arierparagraphen darüber hätte belehrt werden müssen, daß Hoffnungen, die mit seiner nationalsozialen Vergangenheit zusammenhingen, von den Nationalsozialisten bitter enttäuscht werden mußten. Zweifellos hegte Rade gewisse Hoffnungen, wie sein Selbstbekenntnis als „alter Parteigenosse“ beweist.¹⁹ Rades Äußerungen während der nationalsozialistischen Zeit hat Johannes Rathje²⁰ eingehend dargestellt, aber es bleibt abzuwarten, welche neuen Erkenntnisse der erst teilweise bearbeitete Rade-Nachlaß in der Universitätsbibliothek Marburg vielleicht noch bringt. Die Lektüre der Rade'schen Andachten, Artikel und Notizen in der *Christlichen Welt* vermittelt keinen einheitlichen Eindruck. Rade begibt sich auf zahlreiche Seitenwege, vor allem, wenn er die Entwicklung der deutschen Glaubensbewegung Hauers und den religiösen Werdegang seines ehemaligen Redaktionssekretärs Dr. Herbert Grabert verfolgt. Der These einer Eindeutschung des Christentums, wie sie der von ihm stets verteidigte Arthur Bonus schon seit Jahrzehnten vertreten hatte, gewinnt er auch jetzt noch ein gewisses Recht ab. Aber Rade versucht in solchem, dem heutigen Leser fast zu hörwillig anmutenden Dialog doch die unverwechselbare Eigenart des Christentums gegenüber germanischer Religion und Neugermanentum herauszuarbeiten. Die übergroße Gerechtigkeit, die Rade offenkundigen Gegnern des Christentums widerfahren läßt, steht in Kontrast zu Rades Appellen an seinen Nachfolger, einen scharf aggressiven Kurs zu steuern. Am 8. 5. 1933 verlangt er von seinem Nachfolger Bekennermut angesichts der Judenfrage: „Bleibt die Kirche gegenüber ihren Extravaganzen fest? Prüfstein: Die Behandlung der getauften Juden . . . hier ist ein Punkt, da muß die Kirche Charakter und Bekennermut beweisen. Auch die ‚Christliche Welt‘, mag dabei herauskommen, was da will . . .“²¹

¹⁹ Christliche Welt, 1933, Sp. 423; daß diese Äußerung nicht besagt, daß Rade Mitglied der NSDAP gewesen sei, scheint mir Friedrich Baumgärtel „Wider die Kirchenkampfllegenden“, 2. erw. Aufl. 1959, S. 83, Anm. 65, zu übersehen. Baumgärtel verweist auf einige weitere Äußerungen Rades, die eine gewisse Aufgeschlossenheit für den Nationalsozialismus belegen, andererseits muß Baumgärtel auch zugleich warnende Sätze Rades erwähnen.

²⁰ S. 426 f.

²¹ Rathje, S. 439.

In der Judenfrage war Rade von Anfang an neben Dietrich Bonhoeffer und Wilhelm Freiherrn von Pechmann unnachgiebig, abgesehen von den bekannten Gutachten zur Arierfrage der theologischen Fakultät Marburg und einiger tapferer Neutestamentler. Noch im Mai 1934 behauptet Rade, daß Hitler das Eingreifen des Staates in die kirchlichen Dinge abgelehnt habe. Und es klingt einigermaßen verharmlosend, wenn Rade erklärt:²² „Der kirchlichen Opposition gegen das Kirchenregiment der Deutschen Christen, wie wir es heute haben, wird gerne nachgesagt, daß sie im Grunde nichts anderes sei als politische Reaktion. Damit ist ihr religiöser Charakter vollkommen verkannt. Der neue Staat und das positive Christentum unserer Vergangenheit haben sich deshalb noch nicht gefunden, weil sich in dem ‚deutschchristlichen‘ Kirchenregiment ein Faktor zwischen eingeschoben hat, der es zu einem ruhigen, sachgemäßen, innerlichen Verhältnis zwischen Staat und Kirche nicht kommen läßt. Es ist ja nur zu begrüßen, daß der Staat in die inneren Verhältnisse der Kirche nicht eingreift. Aber was hier hindert, ist gerade das Auftreten einer Macht, die mit Kirche im Grunde überhaupt nichts zu tun hat, eines Fremdkörpers, der von der Kirche nicht lebt – ja wovon denn? – der getrost verschwinden könnte, wenn man der Kirche gibt, was der Kirche ist, der das ‚positive Christentum‘ gerade hindert, seine Kräfte frei zu entfalten, auch zum Segen des Staates. Bis hinein in die Reihen derer, die sich den ‚Deutschen Christen‘ zurechnen, ist eine gemeinsame leidenschaftliche Sehnsucht vorhanden nach Freiheit, das kirchliche Wesen nun wirklich so zu gestalten, wie es der evangelischen Gemeinde ihrer Art gemäß zukommt.“ In diesem Sinne sei eine Front gegen das heutige System vorhanden, die von Weinelt bis Barth, von Leffler bis Koch reicht.²³ Es fehle nur der Meister, der sie schließen und führen könne! Hauer wird immer noch überschätzt und mit gewisser Anerkennung bedacht: „Noch ist es möglich, der Arbeitsgemeinschaft der Deutschen Glaubensbewegung anzugehören ohne Austritt aus der Kirche. Was sie an Jesus Christus gelten lassen, reicht aber wirklich nicht aus. Vor Sieg und Herrschaft der radikalen Tendenz möge Gott bewahren“.

Das eindeutige Kriterium des Christenglaubens, Christus selbst, suchte Rade zwar zu verdeutlichen, aber es gelang ihm nicht in der Eindeutigkeit, mit der dann die Theologische Erklärung von Barmen redete. Er sprach von den stammelnd vorgebrachten Grundlehren einer neuen Theologie, die im Führer und durch ihn vermittelt Jesus Christus dem deutschen Volke zu neuer Offenbarung begegnen lassen wolle, und er tat dies nicht nur strikt ablehnend. Das Aufkommen von Hauer und Genossen sei die Folge eines Vernichtungskrieges, den Barth und andere gegen den Idealismus geführt hätten. Die Kehrseite erlebe man nun.²⁴

²² Christliche Welt, 1934, Sp. 491.

²³ Heinrich Weinelt, Neutestamentler in Jena, Rade nahestehend; Siegfried Leffler, Leiter der Thüringer Deutschen Christen; Karl Koch, Präses der Westfälischen Bekennenden Kirche.

²⁴ Christliche Welt, 1934, S. 62, S. 63.

Auf die Vertreter des neuen „Heidentums“, d. h. die Leute, die sich um ein „tiefsinniges Gebilde“ aus christlichem und germanischem Geist bemühen, wendet Rade allen Ernstes den Begriff „unbewußtes Christentum“ an, den Richard Rothe für die kirchenfernen Christen mit Taufschein und ethischer Einstellung eingeführt und den Rade einst selbst in einer kleinen Untersuchung aufgegriffen hatte. Zwar setzt er hinzu: „Dieses neue Heidentum, so wie es sich jetzt gibt, will und wird ohne Jesus Christus nicht sein.“ Illusion oder Optimismus? Vielleicht weder das eine noch das andere, was hier aus Rades Worten redet, sondern ganz schlicht Irrtum; denn: „Da ist die ‚dritte Konfession‘ (Hauer) immer noch besser als das ‚neue Heidentum‘. In ihr lebt noch das Bewußtsein des christlichen Erbes fort“.²⁵

Daß Rade sich mit solchen Urteilen auch noch *nach* „Barmen“ hervorwagte, beweist eine Besprechung von Graberts und Hauers Stellung zur deutschen Glaubensbewegung.²⁶

„Solange der ‚Deutsche Glaube‘ eine fromme Schilderhebung zugunsten vergessener oder übersehener oder verkannter religiöser Kräfte bedeutet, zu der man sammelt, die von ihnen ergriffen sind oder nur darauf warten, von ihnen ergriffen zu werden, so wüßte ich nicht, wie man ihr in unserm Volk das Lebensrecht absprechen oder auch nur verkümmern dürfte. Innerhalb des religiösen Individualismus, der dank der Reformation für uns Deutsche selbstverständlich ist – der herrschenden Glaubens- und Gewissensfreiheit also – soll auch diese Entdeckung und Botschaft willkommen sein, und wir wollen von ihr lernen.“

Wenn Hauer und Grabert sich durchsetzten, würde § 24 des Parteiprogramms in der Versenkung verschwinden und der Deutsche Glaube würde Staatsreligion, wobei dahingestellt sein muß, ob im Geiste Hauers oder Rosenbergs. Freilich sieht Rade mit dem Abschied vom Christentum schwerstes Unglück für das deutsche Volk hereinbrechen. Aber seine Erwägungen sind 1935 wirklich abwegig. Erstaunlicherweise schreibt das alles ein Mann, der am 24. 11. 1933 auf Grund von § 4 des Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums aus dem Staatsdienst entlassen worden war, obgleich Rade sich seit 1924 bereits als Professor im Ruhestand befand. Er verlor damit seine Pensionsansprüche. Im März 1934 findet bei Rade eine Haus-suchung statt, bei der die Mitgliederliste des Freundeskreises der *Christlichen Welt* beschlagnahmt wird. Rade muß den Freundeskreis kurz danach auflösen.²⁷

Es wäre also genug Anlaß gewesen, offenen Widerstand in der *Christlichen Welt* zu leisten, wie ihn K. Barth von Rade auch forderte. Aber am 1. 2. 1934 antwortete Rade auf diese Forderung, daß für die *Christliche Welt* noch nicht der zwingende Moment zum Widerstand gekommen sei: „Aber ich konnte ein gewisses Gefühl der Scham nicht loswerden gegenüber so viel Charakter, Gewißheit, Energie“ (Barths).²⁸

²⁵ Christliche Welt, 1934, 189 f.; März 1934.

²⁶ Christliche Welt, 1935, 372 f.

²⁷ Rathje, S. 451 f.

²⁸ Rathje, S. 461.

Das Streben, im Sinne des Liberalismus Toleranz walten zu lassen und die *Christliche Welt* zu retten, spielte Rade noch manchen Streich in seinen Urteilen über den Kirchenstreit.²⁹ Am 19. 12. 1934 ist er nach der Lektüre der „Erlasse und Berichte der Bekenntnisfront“ froh, daß er nicht dabei ist.³⁰ Der Entscheidung der Frankfurter Freunde vermochte er sich nicht voll anzuschließen. So suchte Rade schwankend und tastend die letzten Jahre seines Lebens durchzuhalten. Abgesehen von den sachlichen Hemmungen forderte das Alter seinen Tribut: Rade konnte kein Führer sein, jetzt so wenig wie je. Seine Gabe war die Vermittlung und Aussöhnung. Geistliche Vertiefung suchte er und empfahl er in diesen schweren Jahren. Das bleibt beeindruckend, so unbefriedigend uns sonst seine individualistischen Voten zum Kirchenstreit heute auch anmuten mögen.

IV.

Im Jahr 1931 entschloß sich Rade schweren Herzens, die Herausgeber-schaft für die *Christliche Welt* einer jüngeren Kraft anzuvertrauen. Die Wahl gestaltete sich schwierig, fiel aber zuletzt auf den Kieler Professor Hermann Mulert. Der Kopf der *Christlichen Welt* bezeichnete Rade vom Januar 1932 an an erster Stelle als Begründer, als Herausgeber in Verbindung mit Friedrich Siegmund-Schultze wird Mulert genannt. Aus politischen Gründen wurde auf Verlangen des Verlegers Leopold Klotz Ende 1933 das Verhältnis zu Siegmund-Schultze gelöst. Auch der Titel der Zeitschrift erfährt eine Veränderung: Die *Christliche Welt* wird eine *Protestantische Halbmonatsschrift für Gebildete aller Stände*. In der Veränderung von evangelisch zu protestantisch drückt sich ein innerer Wandel aus, den jedoch die allmähliche Entwicklung der *Christlichen Welt* unter Rade legitimiert hat. Personelle Querverbindungen zwischen den Mitarbeitern der *Christlichen Welt* und den Freunden des Protestantenvereins hatte es immer gegeben. In Otto Baumgarten, dem Lehrer und Freunde Mulerts, war die doppelseitige Orientierung besonders eindrucksvoll repräsentiert. Der Unterschied zwischen Rade und dem Protestantenverein bestand darin, daß letzterer entschlossen kirchenpolitisch wirken wollte, während Rade durch die Vielseitigkeit seiner Interessen und seinen ausgeprägten Gerechtigkeitssinn es wohl nicht an kirchenpolitischen Anregungen, aber an konzentrierter kirchenpolitischer Aktionskraft mangeln ließ. Mit Mulert übernahm ein dem Protestantenverein viel enger als Rade verbundener Mann die Leitung der *Christlichen Welt*, und frühere Spannungen zwischen dem Freundeskreis der *Christlichen Welt* und dem Deutschen Protestantenverein erledigten sich von selbst. 1938 feierte der Deutsche Protestantenverein, nach Auflösung des Freundeskreises der *Christlichen Welt* der einzige Verband des freien Protestantismus in Deutschland, das 75. Jubiläum. Seine leitenden Männer waren durchweg keine Deutschen Christen, und der damals wohl wichtigste Mann des Ver-

²⁹ Rathje, S. 466 ff.

³⁰ Rathje, S. 469.

eins, der Berliner Pfarrer D. Wilhelm Schubring, kollidierte, wie wir noch sehen werden, erheblich mit der Gestapo. Vielleicht erklärt sich aus dem stärkeren kirchenpolitischen Wollen der Protestantenvereiner, daß auch Mulert einen beständigen Kurs als der impulsive Rade steuerte, wenn er kirchenpolitisch auch durch seinen entschiedeneren theologischen Liberalismus gehemmt war, sich der Bekenntnisfront anzuschließen, zu der auch Schubring gestoßen war. Aus dem Briefwechsel D. Wilhelm von Pechmanns geht hervor, daß sowohl Schubring als Mulert das volle Vertrauen dieses engagierten Gegners des Nationalsozialismus besaßen.

Hermann Mulert, als Sohn eines konservativen Pfarrers am 11. 1. 1879 in Niederbobritzsch bei Freiburg (Sachsen) geboren und am 22. 7. 1950 auch in seinem Heimatort verstorben, wurde als Leipziger Student (1897–1900) stark von dem Kirchenrechtler R. Sohm beeindruckt, studierte dann in Marburg, wo er mit Rade bekannt wurde, und fand in Kiel engen Kontakt zu dem dortigen praktischen Theologen und Anhänger des älteren theologischen Liberalismus Otto Baumgarten. Unter Naumanns Schüler Wenk betätigte er sich journalistisch und übernahm schon vor seinem Eintritt in die Herausgeberschaft der *Christlichen Welt* zahlreiche journalistische Aufgaben. Wie Rade und Baumgarten war er Demokrat und betätigte sich in Kiel als Schriftführer des demokratischen Landesverbandes. 1907 nahm er in Kiel die akademische Lehrtätigkeit in der Systematischen Theologie und neueren Kirchengeschichte auf, 1909 habilitierte er sich nach Halle um und wurde wissenschaftlicher Mitarbeiter des Evangelischen Bundes. Als solcher siedelte er 1912 nach Berlin über. 1917 wurde er a.o. und 1920 o. Professor in Kiel. Um seiner Entlassung vorzukommen, ging er 1935 in den Ruhestand, verzog nach Leipzig und dann in seinen Heimatort, hauptsächlich mit der Betreuung der *Christlichen Welt* beschäftigt. Wissenschaftliche Verdienste erwarb sich Mulert vor allem auf dem Gebiet der Schleiermacher-Forschung und in der Konfessionskunde. In seiner Verwandtschaft erlebte er Eingriffe des nazistischen Terrors und 1934 erhielt er einen Verweis. Von seiner politischen Vergangenheit her konnte Mulert nur ein Gegner des Nationalsozialismus sein. In Aufsätzen hat er häufig über Probleme des theologischen und politischen Liberalismus sowie über die Beteiligung von Theologen an politisch-parlamentarischer Arbeit geschrieben, zur nationalen Frage und zu den Problemen des Krieges und Kriegsdienstes von Theologen äußerte er sich recht besonnen. Als Otto Baumgarten in Kiel von nationalsozialistischen Studenten schon vor 1930 in ehrenrühriger Weise angegriffen wurde, stellte sich Mulert ritterlich vor Baumgarten, schilderte dessen Entwicklungsgang und die Auseinandersetzungen an der Universität Kiel im Blick auf den u. a. gegen Baumgarten erhobenen Vorwurf des Landesverrats. Dabei fand Mulert auch anerkennende Worte für die Sozialdemokratische Partei und ihren Beitrag zum Wiederaufbau des staatlichen Lebens.³¹

Wie Rade bezog auch Mulert 1932 sofort kritische Stellung gegenüber der

³¹ H. Mulert: Baumgarten und die Nationalsozialisten, Karl Wachholtz Verlag, Neumünster i. Holstein, 1930.

nationalsozialistischen Ideologie, indem er dauernde Grenzüberschreitungen von christlicher zu nationalsozialistischer Ideologie konstatierte und Bedenken gegenüber dem Anspruch des nationalsozialistischen Monopols im Schul- und Erziehungswesen anmeldete.³² 1933 warnte er vor der simplifizierenden Behandlung des Marxismus und entsprechenden primitiven Kampfesparolen.³³

Wenn sich Mulert der Bekennenden Kirche nicht anschloß, so hing dies vor allem mit seiner ablehnenden Haltung gegenüber der Dialektischen Theologie zusammen, zu der sich unter seiner Leitung der *Christlichen Welt* das Verhältnis immer mehr lockerte, und, was das theologische Anliegen der Barthianer anlangte, verschlechterte.

Mulert war ein Mann von großer Schlichtheit und Sachlichkeit, dem die sittliche Wahrheit noch wichtiger war als theoretische Bündigkeit. Der sittliche Elan Paul de Lagardes hatte ihn beeindruckt und 1913 gab er sogar Texte Lagardes heraus, die Lagarde als Theologen in der Abwehr von Katholizismus, Pfaffen- und Dogmenherrschaft vorstellen sollten.³⁴ Einige Ideen Lagardes haben Mulert offensichtlich bleibend beeindruckt, so die Forderung nach einer nationalen Kirche und die Überzeugung, daß Frömmigkeit allein in der ethischen Bestimmtheit und Ausrichtung berechtigt sei. Als Lagarde von den Völkischen als Kronzeuge bemüht wurde, wies die *Christliche Welt*³⁵ allerdings darauf hin, daß diese Berufung nicht überzeuge, da für Lagarde nicht die Idee „Rasse“ oder „Volk“, sondern die Idee „Menschheit“ von letztentscheidender Bedeutung gewesen sei.

Wenn Rade und andere sich so intensiv mit Hauer und anderen Vertretern des Deutschglaubens auseinandersetzten, so entsprach die überzogene Einschätzung der Wichtigkeit dieser Debatte durchaus Mulerts eigener Überzeugung.

Am 20. Sept. 1934 schrieb Mulert Wilhelm von Pechmann einen Brief, in dem er die Notwendigkeit bejaht, zum Nationalsozialismus, wie dieser auch sei, in scharfen Gegensatz zu treten. Dann heißt es: „Ihnen persönlich lassen Sie mich noch berichten, daß mir beim Notbund die wiederholten Erklärungen, man stehe auf dem Boden des 3. Reiches, bedenklich waren als eine Vermischung von Religion und Politik, ähnlich bei den DC üblichen. Teils weil man diese meine Bedenken kannte, teils wegen meiner Theologie, wollte mich die etwas ängstliche Leitung des hiesigen Notbundes nicht aufnehmen. Schließlich hat auf Drängen von Freunden schweren Herzens sie sich dazu willig erklärt, aber dann hielt ich es für besser, mindestens vorläufig zu verzichten, auch deshalb, weil ich nicht in die Lage kommen wollte, solche halbpolitischen Erklärungen mitverantworten zu sollen.“³⁶

³² L. Klotz (Hg.): Die Kirche und das Dritte Reich II, 1932, S. 74 ff.

³³ Christliche Welt, 1933, Sp. 179 ff.

³⁴ Paul de Lagarde, Berlin-Schöneberg, 1913, in: Die Klassiker der Religion, hg. von Gustav Pfannmüller.

³⁵ Christliche Welt, 1932, Nr. 14.

³⁶ F. W. Kantzenbach: Widerstand und Solidarität der Christen in Deutschland 1933–1945, 1971, S. 103.

Die theologische Erklärung von Barmen und die Erklärung zur Rechtslage der Deutschen Evangelischen Kirche wurden von der *Christlichen Welt*³⁷ abgedruckt, aber die Hemmung gegenüber der Theologie Barths machte eine intensive theologische Würdigung der Erklärung unmöglich. Mulert fühlte sich zum Apologeten des theologischen Liberalismus gegenüber Barth berufen. Energisch leugnete er, daß die Deutschen Christen das Erbe der liberalen Theologie übernommen hätten, obgleich er nicht bestritt, daß nicht wenige Freunde der Christlichen Welt und solche, die es ihrer Gesinnung nach durchaus sein könnten, Deutsche Christen geworden seien. Als Hans Schlemmer eine gemeinsame Grundlage von dialektischer Einstellung und deutsch-christlicher Ideologie nachweisen wollte,³⁸ sekundierte ihm Mulert: „Ich würde hinzufügen, daß der Wille zur Macht, der Nationalsozialisten und Deutsche Christen beherrscht, und der Sinn für Autorität, der bei den Dialektikern allmählich stark wurde, verwandte geistige Haltungen sind. Aber wie seltsame Inkonssequenzen ergeben sich bei Dialektikern und Deutschen Christen, bei jenen, wenn sie zugleich Nationalsozialisten sind, und bei diesen, wenn sie in der Art der Dialektiker allen Liberalismus verdammen, dann aber vom Nationalen her Maßstäbe für Religiös-Kirchliches aufstellen, die mehr biologisch als supranaturalistisch sind. Vortrefflich ist gegenüber Barths Vorwurf, die Deutschen Christen seien die reife Frucht des Kulturprotestantismus, von Schlemmer die Anklage zusammengefaßt: Ihr Dialektiker habt den Deutschen Christen vorgearbeitet, habt den Idealismus herabgesetzt, die Sünde durch überstiegene Verallgemeinerungen tatsächlich verharmlost, gegen kirchlichen Parlamentarismus eifern die Gemeinden lahmgelegt und das ungeistliche Führerprinzip mit heraufbeschworen und durch eure Schöpfungsordnungstheologie eine übertriebene Wertung von Blut und Rasse vorbereitet.“ Mulert geht hier mit dem Begriff „Dialektische Theologie“ sehr unsachgemäß um, denn die inkriminierte Ordnungstheologie haben wohl Lutheraner, Jungreformatoren und nicht zuletzt Gogarten vertreten, nicht aber Barth und seine engeren Freunde. Mulert muß auch zugeben, daß die Jungreformatoren in Gegensatz zu den Deutschen Christen traten, als sie den Widerstand gegen die Herübernahme des staatlichen Arierparagraphen in die Kirche anmeldeten, was vielen als Streit um eine einzelne Rechtsbestimmung erschienen sei, was aber in Wirklichkeit mehr war. Mulert bejaht es, daß dadurch der Unterschied von Kirche und Staat prinzipiell herausgestellt worden ist. Das ist ihm ein wirkliches Anliegen.³⁹ Wenn man eine Theologenschule nennen wolle, die 1933/34 bei den Deutschen Christen eine Führerstellung errungen habe, so seien die Vertreter der Lutherrenaissance, insbesondere Hirsch und andere Schüler Holls, zu nennen. Die Volkstümlichkeit der Deutschen Christen und ihre Überzeugung, daß manches vom alten überlieferten Dogma nicht haltbar sei, sind Mulert sympathisch,

³⁷ 1934, Nr. 12.

³⁸ H. Schlemmer: Von Karl Barth zu den Deutschen Christen, zum Verständnis der heutigen theologischen Lage, Gotha 1934; dazu Mulerts Besprechung in der Christl. Welt, 1934.

³⁹ Christliche Welt, 1934, Sp. 12–18.

aber Machtstreben und Fanatismus der Deutschen Christen lehnt er entschieden ab. Er versucht den Gegensatz zu ihnen als einen kirchenpolitischen und als einen ethischen zu begreifen. Daß eine scharfe Unterscheidung zwischen dogmatischen und ethischen Kriterien, die bei der Beurteilung der Deutschen Christen zugrunde gelegt werden müßten, nicht ausreicht und prinzipiell problematisch ist, vermag Mulert nur zögernd einzugestehen. Wegen seiner Ablehnung eines Protestes aus Bekenntnisgründen (er hätte es lieber gesehen, die Auseinandersetzung vom „Evangelium“ aus zu führen) ergibt sich Mulert eine zu harmlose Einschätzung des eigentlichen Streites. Für seine Sicht ist folgendes Votum charakteristisch:⁴⁰

„Bei ‚bekenntniswideriger‘ Lehre denkt jedermann an dogmatische Abweichungen. Worum es jetzt geht, sind jedoch vielmehr ethische. Um manche den Deutschen Christen wichtige Lehre ist kaum Streit. Daß Volk und Rasse als Schöpfungsordnungen Gottes zu ehren sind, das wird zwar von den Deutschen Christen und von denjenigen völkischen Gruppen, die sich vom Christentum abwenden (soweit sie dabei noch den Gottesglauben festhalten), stark betont, aber anerkannt wird es auch von allen anderen Gruppen in der Evangelischen Kirche und Theologie. Sondern was den heftigen Streitigkeiten zugrunde liegt . . . ist Folgendes: In weiten leidenschaftlich national gesinnten Kreisen ist die Begeisterung für heldische und kämpfende Ideale und die Feindschaft gegen einige fremde Völker und namentlich gegen die im Lande lebenden, aber als artfremd empfundene Juden so stürmisch, daß man die christlichen Gedanken der Demut, der Liebe, des Friedens (mindestens unbewußt) großenteils ablehnt.“

„Noch einmal sei es betont: gegenüber mancherlei Entartungen des überlieferten Christentums ist das Suchen nach heldenhafter Frömmigkeit gesund und zu begrüßen . . . Ebenso klar ist aber, daß manche Arten des Nationalismus in unseren Tagen bewußt unchristlich sind, sich zu einem neuen Heidentum oder doch jedenfalls zu Nietzsche, nicht zu Jesus, bekennen, und daß manche leidenschaftlich völkisch Empfindende, die Christen zu sein meinen, gefragt werden dürfen, ob ihre Verherrlichung der Macht und der Gewalt noch mit christlichen Grundsätzen vereinbar ist. Sofern der Glaube mancher Völkischer an das Blut und an natürliches Edelmenschen-tum besonders zur überlieferten Erbsündenlehre in Gegensatz tritt, geht der Streit auf dogmatisches Gebiet über; an sich gehört er vielmehr dem ethischen an.“

Damit gesteht Mulert doch ein, daß man mit der Unterscheidung zwischen ethischer und dogmatischer Beurteilung eben nicht durchkommt, so wenig geleugnet wird, daß ethische Gegensätze tiefer reichen können als dogmatisch bestimmte Glaubensunterschiede und daß echtes Bekenntnis als Tatbekenntnis gegen ethische Irrlehren Opfer und Leiden kosten kann. Die Warnung vor Überschätzung des kirchlichen Bekenntnisses hat der Liberalismus von jeher ausgesprochen, und eine Berechtigung ist ihr nicht abzusprechen. Aber gerade die dogmatische Konzentration der Theologischen Erklärung von „Barmen“ garantiert ja ihre ethische Relevanz.

⁴⁰ Christl. Welt, 1934, 108–111, H. Mulert: Ethische „Irrlehren“.

Das entscheidende Motiv für die Reserve gegenüber dem Weg der Bekenntniskirche ist bei Mulert die Sorge um die Volkskirche. Die Kaltstellung des Reichsbischofs Müller bejaht er, nicht ohne Hinweis darauf, daß der Mitarbeiter der *Christlichen Welt*, Johannes Kübel, im Blick auf den erzwungenen Rücktritt Bodelschwinghs zugunsten Müllers als einziges Mitglied einer evangelischen deutschen Kirchenbehörde seinen Protest durch Niederlegung seines kirchenbehördlichen Amtes bekundete.⁴¹

Sowohl die Deutschen Christen als auch die Bekenntniskirche gefährden nach Mulerts Überzeugung die Volkskirche. Allerdings tun dies die Deutschen Christen durch politisch-patriotische Predigten und Verwischung der Grenzen zwischen Staat und Kirche in erheblich gröberer Weise als die Bekenntnisfreunde, denen Mulert in immer erneuten Ansätzen eine einseitige Auffassung des Bekenntnisses vorwirft.⁴²

Die Verteidigung der Volkskirche ist jedoch nicht zu verwechseln mit der deutschchristlichen Behauptung, daß die Volksmehrheit in der Kirche zu entscheiden habe. Die Erhaltung der Volkskirche darf nicht auf Kosten des Evangeliums gehen, und Mulert meint: „Wäre der Widerstand gegen die Gewaltmethoden der Deutschen Christen von 1933 an nicht unter die Lösung des Bekenntnisses gestellt worden, sondern unter die des Evangeliums, so wäre er vor mancher juristischen und dogmatischen Versteifung bewahrt geblieben. Der Blick auf das Evangelium hätte eine heilsame Mahnung daran enthalten, daß es nicht nur um dogmatische Einzelheiten ging, sondern daß heute oft eine Gesinnung auftritt, die mit dem Wesen des Christentums unvereinbar ist; insofern hätte er den Widerstand kirchlicher Kreise verstärkt. Andererseits hätte er diejenigen, die sich zur Bekennenden Kirche zusammenschlossen, ständig an eine Gefahr erinnert, die gerade ihnen droht. Werden die Bekenntnisschriften neben und praktisch leicht über das Evangelium gestellt, und werden sie so hoch geschätzt, daß das entscheidende Bekennen, das mit der Tat, dahinter zurücktritt, so führt das zu tiefer Zerspaltung der Kirche. Das Evangelium eint, um die Bekenntnisschriften ist viel Streit. Es kommt leicht zur Herrschaft eines Geistes des Sich-Absonderns, eines Sekten- oder Parteigeistes.“⁴³

Die Entmachtung des Reichsbischofs durch den staatlichen Kirchenminister im Herbst 1935 und die von diesem berufenen staatlichen Kirchenausschüsse versteht Mulert als eine Chance, den Fortbestand der Volkskirche möglich zu machen. Diejenigen, die sich unter Berufung auf die Beschlüsse der Bekenntnissynoden von Barmen und Dahlem gegen Reichskirchenministerium und Kirchenausschüsse aussprechen und jegliche kirchliche Gemeinschaft mit den nicht zur Bekennenden Kirche Gehörenden ablehnen, sieht Mulert in Gefahr, die Freikirche der Volkskirche vorzuziehen. Er traut es den Männern in den staatlichen Kirchenausschüssen zu, keinen Rückfall in das alte

⁴¹ *Christliche Welt*, 1936, Sp. 497.

⁴² Zusammenfassend in der Schrift: *Läßt sich die Volkskirche erhalten?* Evangelische Gedanken zur Gegenwart, eine Schriftenreihe, hg. von H. Schlemmer u. D. W. Schubring, Heft 4, Görlitz 1936.

⁴³ Mulert, *Volkskirche*, aa.O., S. 40.

Staatskirchentum aufkommen zu lassen. Mit dem Eintreten für die christliche Volkskirche glaubt Mulert, der drohenden Konfessionalisierung der Kirche bis hin zur Aufspaltung der Union entgegenzutreten zu können, obgleich er weiß, daß die mit den staatlichen Kirchenausschüssen kooperierenden Lutheraner, die sich organisatorisch teilweise im Lutherischen Rat zusammengeschlossen haben – nämlich Bayern, Württemberg und Hannover – wegen ihrer Bereitschaft, mit den staatlichen Kirchenausschüssen zusammenzuarbeiten, doch an keine Abschwächung des lutherischen Bekenntnisses denken. In der *Christlichen Welt* erörtert die kirchenpolitische Situation 1936 Johannes Kübel in einem „Der Kampf um das Bekenntnis“ überschriebenen Artikel.⁴⁴

Das Barmer Bekenntnis sei klar und sicher auf das Evangelium gegründet gewesen, und auch der dem Erbe der kritischen Theologie Verpflichtete hätte es guten Gewissens vertreten können. Die Begründung des kirchlichen Notrechts und die Schaffung neuer Organe der Kirchenleitung bedeuten nach Kübels Auffassung Maßnahmen gegen das kirchenzerstörerische Regiment Ludwig Müllers, nicht aber Bildung einer Kirche. Die Bekennende Kirche sei nicht um eines neuen Kirchenideals willen gegründet worden. Kübel plädiert deshalb für die Anerkennung der Kirchenausschüsse: „Scheitert das Werk der Ausschüsse an dem Widerstand der Bekennenden Kirche, dann werden sie dem Staat ihren Auftrag zurückgeben oder der Staat nimmt ihnen den Auftrag ab. Die weiteren Maßnahmen des Staates würden sicherlich nicht vom Wohlwollen gegen die evangelische Kirche getragen sein. Entweder zieht sich der Staat ganz von der Kirche zurück oder er stellt sich gegen sie; im einen Fall wird die Verwirrung in der Kirche unlösbar werden, im andern Fall ist es mit der Landeskirche endgültig vorüber und setzt die Arbeit an der Entchristlichung unseres Volkes ganz offen ein. – Es sieht aber nicht aus, als ob Zoellner bereit wäre, der Bekennenden Kirche das Feld zu überlassen. Der Reichskirchenausschuß hat am 16. Juli 1936 in einem Wort zur gegenwärtigen kirchlichen Lage an der kirchenpolitischen Haltung der Bekennenden Kirche vor aller Öffentlichkeit und in aller Offenheit schärfste Kritik geübt und feierlich erklärt, daß er nunmehr ein Aufgeben aller unberechtigten kirchenregimentlichen Ansprüche erwarten müsse. Andernfalls werde er alle zu Gebote stehenden Mittel kirchlicher Art anwenden, um eine einheitliche Kirchenleitung sicherzustellen. Dabei werde er die Leitung der Landeskirchen nicht mehr hindern können, in besonderen Fällen mit disziplinären Maßnahmen vorzugehen. Unabhängig davon hat der Kirchenminister der ‚Vorläufigen Leitung‘ die Weiterführung ihres Namens verboten. – Kann sich die Bekennende Kirche zu der Anerkennung der Ausschüsse nicht entschließen, behalten diese aber die Leitung der Landeskirchen, dann wandert sie im weiteren Verlauf zur Freikirche ab. Das bedeutet für die Bekennende Kirche, ihre Gemeinden und Pfarrer nicht etwa nur den Verzicht auf die Rechte einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft, sondern auch den Verzicht auf den Anteil an den mancherlei Vorrechten

⁴⁴ Christliche Welt, 1936, Nr. 18, Sp. 843 ff.

der Kirche, auf das Gemeinde- und Pfarrvermögen, auf das Steuerrecht, auf das bisherige Gehalt und Ruhegehalt der Pfarrer; darüber hinaus die Selbstauslieferung an erneute Spaltung und wachsende Verengung: das alles um des ‚Bekenntnisses‘ willen, das in Wirklichkeit keiner der Kirchenausschüsse in Frage stellt. – Schlägt die Bekenkende Kirche den Weg zur Freikirche noch nicht ein, glaubt sie aber, an der Ausübung kirchenbehördlicher Befugnisse durch ihre Organe festhalten zu müssen, dann zwingt sie den Reichskirchenausschuß, dessen Wort vom 16. Juli keine leere Drohung bleiben kann, zur Einleitung einer Reihe von Disziplinarverfahren, im weiteren Verlauf zur Amtsenthebung führender Männer der Bekennenden Kirche. Mag sein, daß einzelnen Heißspornen damit ein Gefallen erwiesen würde; eben darum wird Zoellner diesen Weg vermeiden, solange er irgend kann. Kommt es zu dem Äußersten, also zur Disziplinierung von Männern, die Ludwig Müller und den Seinen erfolgreich widerstanden haben, durch die neue, von der Bekennenden Kirche selbst in ihrer kirchlichen Haltung nicht angezweifelte Kirchenleitung, dann wird gleichwohl nicht diese Kirchenleitung (Zoellner und die Seinen)⁴⁵ ‚entlarvt‘, sondern nur die Selbstzerfleischung der evangelischen Kirche vor aller Welt bezeugt sein. Mit dem Sinn und Geist des ‚Bekenntnisses‘ hat das nichts mehr zu tun. – Wir hoffen noch immer, die ‚Bekennende Kirche‘ wird den andern Weg gehen und die Mitarbeit mit den Ausschüssen aufnehmen. Ihre ‚Vorläufige Leitung‘ hatte ihre hohe Aufgabe, solange das Kirchenregiment Ludwig Müllers und der Seinen die evangelische Kirche bedroht hat; was die Bekennde Kirche in dieser Zeit geleistet hat, steht unauslöschbar in der deutschen Kirchengeschichte verzeichnet. Und doch besaßen die ‚Vorläufige Leitung‘ und die andern leitenden Organe der Bekennenden Kirche eigentliche kirchenbehördliche Befugnisse selbst in ihrer großen Zeit nur in sehr beschränktem Maß; die Befugnisse reichten nicht einmal hin, um in ganz Deutschland auch nur einen einzigen Pfarrer in das geordnete Pfarramt zu bringen. Wozu jetzt festhalten wollen, was aufs Ganze gesehen – hier und da ist noch immer Gebiet der Not – durch die Ereignisse überholt und durch die Dahlemer Botschaft vom 22. Oktober 1934 nicht mehr zu rechtfertigen ist? – Die Bekennde Kirche ist nicht gegründet worden, um in Deutschland ein neues Kirchenideal und die Herrschaft einer neuen starren Orthodoxie aufzurichten und im Dienst dieses neuen Kirchenideals, sei es die Landeskirchen zu erobern, sei es eine zweite Kirche neben sie zu stellen; sie ist gegründet worden, um die Deutsche Evangelische Kirche von ihren Vergewaltigern zu befreien und in der Kirche das Evangelium, bei der Kirchenleitung Glauben, Liebe und Recht von neuem zur Herrschaft zu bringen. Heute bleibt die Bekennde Kirche sich selber treu, wenn sie in den Reihen der Gesamtkirche zurücktritt und mit ihr daran arbeitet, daß die Gesamtkirche zu ei-

⁴⁵ Vgl. F. W. Kantzenbach: Generalsuperintendent D. Zoellner und der Herausgeber der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung, Ein Beitrag zur Kirchenkampfforschung, Jahrb. des Vereins für Westfäl. KG Bd. 64, 1971, S. 134–168.

ner Kirche von Bekennern Jesu Christi wird. – Der Verzicht, den die Bekennende Kirche hiezu auf sich nehmen muß, bedeutet in Wirklichkeit keinen Verlust, sondern leitet einen neuen, gleich bedeutsamen Abschnitt ihrer Geschichte ein. Den Gewinn würde sie selbst, außer ihr aber die Gesamtkirche, unser Volk und das ‚Bekenntnis‘ der Kirche haben.“

Kübels Forderung, mit den Kirchenausschüssen zusammenzuarbeiten, bedeutet nach seiner Auffassung aber nicht eine Zurücknahme der Barmer Theologischen Erklärung; er fordert, daß das Evangelium von Jesus Christus die einzige Grundlage der Deutschen Evangelischen Kirche sein müsse.⁴⁶

Mulert versuchte weiterhin seinen Weg nicht zwischen, sondern eher über den Fronten zu gehen und er wurde nicht müde, die Behauptung zu widerlegen, daß die Deutschen Christen die reife Frucht und konsequente Gestalt des Neuprotestantismus seien. Seine Nachweise über die Situation in den theologischen Fakultäten⁴⁷ muten uns heute wohl merkwürdig an, zeigen aber Mulerts mimosenhafte Gewissenhaftigkeit und sein Streben, den überparteilichen Charakter der Wissenschaft auch in den Zeiten stürmischer politischer Auseinandersetzungen zu verteidigen. Indem Mulert als Gegner der Deutschen Christen das Gespräch mit deren unterschiedlich motivierten Gegnern offen hielt und vom theologisch Grundsätzlichen her, wie er es als liberaler Theologe verstand, zu führen suchte, hat er dazu beigetragen, die Entwicklung des Kirchenkampfes nicht monokausal zu interpretieren. Seine publizistischen Beiträge sind in der Kirchenkampfforschung noch längst nicht ausgeschöpft und enthalten wichtige Anregungen.

V.

Der Protestantenverein, 1863 gegründet und zwei Jahre später auf dem ersten Deutschen Protestantentag in Eisenach an die Öffentlichkeit tretend, wollte auf dem Grunde evangelischen Christentums der Erneuerung der protestantischen Kirche im Geiste evangelischer Freiheit und in Einklang mit der gesamten Kulturentwicklung der Zeit dienen. Die Schüler Schleiermachers, die kirchenpolitisch in den vierziger und fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts als kleine Gruppe für die größere Selbständigkeit der Kirche, ihre synodale Struktur und für die Lockerung des Bekenntnisprinzips gekämpft hatten, hatten zur Zeit der Gründung des Protestantenvereins vielfach die Waffen aus Resignation gestreckt oder sie waren bereits von der Bühne abgetreten. Die Führer des Protestantenvereins waren Männer, die sich noch mehr am Erbe der Aufklärung und an Hegel als an Schleiermacher orientierten. Der bedeutendste Gewinn des Protestantenvereins war der theologisch in kein Schema zu pressende Richard Rothe, neben dem der Heidelberger Theologe Daniel Schenkel als publizistischer Propagandist der Ziele des Protestantenvereins ins Gewicht fiel. Der Verein setzte es sich zum

⁴⁶ Christliche Welt, 1937, Sp. 511.

⁴⁷ Christliche Welt, 1936, Sp. 796 ff. u. 1937, Sp. 458.

⁴⁸ Christliche Welt, 1937, Sp. 807.

Ziel, die protestantische Kirche Deutschlands aufgrund des Gemeindeprinzips zu organisieren, die Einigung der Landeskirchen voranzutreiben, hierarchisch-katholisches Wesen zu bekämpfen und das protestantische Prinzip der Freiheit zu verteidigen. Der Protestantenverein bekannte sich zu entschiedenem kirchenpolitischem Wollen und unterschied sich darin deutlich von der *Christlichen Welt*, die aber auch darin eine vom Protestantenverein unterschiedene Prägung zeigte, daß sie die Frage nach dem Verhältnis von Evangelium und allgemeiner Kultur kritischer vom Evangelium her zu beantworten suchte. Die Sache des Protestantenvereins wurde stärker von Theologen als von Laien unterstützt, wenn es ihm auch gelang, in Südwestdeutschland, in Bremen und Berlin Laien zu aktivieren. Trotz der Annäherung zwischen *Christlicher Welt* und Protestantenverein seit ca. 1910 blieb es bei einem Nebeneinander dieser beiden bedeutsamen Kräfte des freien Protestantismus. Der Protestantenverein hatte während des Kirchenkampfes keine für die Gestaltung der kirchlichen Frage relevante Bedeutung, aber seine leitenden Männer können als Gegner des Nationalsozialismus angesehen werden. Einer seiner Führer, zeitweise Herausgeber des Protestantenblattes und Schriftführer des Vereins seit 1904, Alfred Fischer (1874–1940), 1920 Konsistorialrat im brandenburgischen Konsistorium, 1930 Oberkonsistorialrat und Mitglied des Evangelischen Oberkirchenrats, hat zwar 1917 noch eine Friedenserklärung von fünf Berliner Pfarrern unter Hinweis auf Bismarck, den größten Meister der Politik, verurteilt. Aber am Ende des Krieges erkannte er die Bedeutung von Sozialdemokratie und selbst vom Zentrum an und freute sich im November 1918 der „freigewordenen Kräfte“. Neben Fischer trat Wilhelm Schubring (1875–1945) in der Leitung des Protestantenvereins hervor, dessen Generalsekretär er im Jahre 1921 wurde. 1913 war Schubring Pfarrer in Berlin.⁴⁹

Schubring erhielt als Herausgeber des Protestantenblattes und Geschäftsführer des Deutschen Protestantenvereins am 25. 6. 1930 den theologischen Ehrendoktor von Kiel. Im Diplom wird ihm bescheinigt, in seiner literarischen und organisatorischen Tätigkeit bei Wahrung der protestantischen Freiheit zugleich der kirchlichen Arbeit und religiösen Vertiefung zu dienen. Schubring hat im Protestantenblatt über die Entwicklung der kirchlichen Frage erstaunlich sachlich, mutig und offen Bericht erstattet. Die Durchsicht der noch erhaltenen Personalakten⁵⁰ brachten ein überraschendes Ergebnis.

Schubring ist von der Geheimen Staatspolizei seit 1933 nicht mehr aus den Augen gelassen worden. Von 1925 bis zum Beginn des Nationalsozialismus war er Mitglied der Demokratischen Partei. Am 3. 11. 1933 verdächtigte man ihn, staatsfeindliche Organisationen gebildet und geleitet zu haben. Am 5. 1. 1934 notiert die Geheime Staatspolizei laut Anzeige eines Gemeindegliedes von St. Marien, Schubring habe in einer Predigt geäußert, daß es sich nicht leugnen lasse, daß alles Heil von den Juden käme, daß zum

⁴⁹ Otto Fischer: Evangelisches Pfarrerbuch für die Mark Brandenburg, Bd. II, 2, Berlin 1941, S. 790.

⁵⁰ Konsistorialarchiv Berlin-Brandenburg, Person. Schu. Nr. 114, Reg. 16, Fach 7.

3. Reich die Grundlage, das Vertrauen, fehle, da keiner den Mund auf tun dürfe und seine Meinung sagen könne. Aufgrund dieser Predigt wurde Schubring vom 5.–6. 1. 1934 in Schutzhaft genommen. Im Jahr 1941 wurde Schubring beschuldigt, in Vorträgen vor dem Berliner Protestantenverein ketzerische Äußerungen gemacht oder geduldet zu haben, wodurch die öffentliche Ruhe und Sicherheit gestört und Beunruhigung in die Bevölkerung getragen worden sei. Ein SS-Untersturmführer hebt Schubrings Kritik an den kriegsnotwendigen Maßnahmen der Papierersparung, seine Stellung zum Brief des katholischen Bischofs Graf von Galen an Hitler und Äußerungen zum Opfertod eines Soldaten, wobei sich Schubring als fanatischer Gegner der Deutschen Christen erwiesen habe, als belastende Tatsachen hervor. Man suchte Schubring dadurch kaltzustellen, daß man ihm finanzielle Unregelmäßigkeiten vorwarf. Bei einer Vernehmung Schubrings durch die Geheime Staatspolizei (Protokoll vom 5. 12. 1942, 7 Seiten) wurden Schubring noch eine Reihe anderer gravierender Vorwürfe gemacht, etwa über den Warthegau kritisch geurteilt zu haben, er sei ein nationalsozialistischer Versuchsgau, da man die Kirchen dort durch gezielte Maßnahmen auflösen wolle. Schubring kam mit einer Verwarnung davon, aber gegen seine Verwendung im kirchlichen Dienst in Berlin wurden von der Staatspolizei erneut erhebliche Bedenken angemeldet. Schubring fürchtete am 12. 1. 1943 sein Amt zu verlieren. Es ist leider unbekannt, ob sich der Briefnachlaß Schubrings noch erhalten hat. Seine Auffindung würde wohl belegen, daß Schubring nicht nur der Bekenntniskirche beitrug, sondern auch im Unterschied zur *Christlichen Welt* die Zusammenarbeit mit den staatlichen Kirchenausschüssen kritisch beurteilte.⁵¹ So ergibt sich die erstaunliche Tatsache, daß der führende Protestantenvereiner sich dem lutherischen Verständnis der Zweiregimentenlehre annäherte, und der Nationalkirchengedanke, der für den als evangelisches Pendant zum politischen Deutschen Nationalverein zu beurteilenden Protestantenverein alter Prägung ein so zentraler Aspekt gewesen war, sich in der Situation des Kirchenkampfes als gänzlich ungeeignetes Denkmodell erwies. Unsere fragmentarischen Hinweise verdeutlichen wohl, daß die ekklesiologischen Konzepte traditionell kirchenpolitischer Parteilungen zusammenbrachen und auch nach 1945 keine Chance für eine unmittelbare Anknüpfung boten. Wohl blieb im Kirchenkampf die Sorge um die Volkskirche verständlich und berechtigt, aber das Dilemma der an der Kette staatlicher Bevormundung leidenden Volkskirche war offenkundig geworden. Den kleinen Gruppen von evangelisch-protestantischen Gesinnungsfreunden wurde der Prozeß gemacht und ihre Publikationsorgane verschwanden im Zuge der Papierbeschränkungen, ohne nach 1945 aufzuleben. Der theologische Liberalismus schien tot, aber wir sehen heute, daß jahrzehntelang wirksame Konzeptionen in anderer Form wieder aktuell werden. Deshalb war dieser Rückblick gerechtfertigt.

⁵¹ Vgl. den Brief W. von Pechmanns an Schubring vom 22. 10. 1935, in: F. W. Kantzenbach: Widerstand und Solidarität der Christen in Deutschland 1932–1945, 1971, S. 162.

KRITISCHE MISCELLEN

διαδοχή und ὁρθὸς λόγος bei Hegesipp

Von Luise Abramowski

Zu den Erfolgen der historiographischen Suggestionskraft Eusebs ist ohne Zweifel die allgemein verbreitete Auffassung zu zählen, bei Hegesipp finde man bereits Begriff und Sache der apostolischen Sukzession und der apostolischen Überlieferung der reinen Lehre. Aber „apostolisch“ und „Überlieferung“ sind Eintragungen aus Eusebs Zitatumrahmungen und Referaten, die nur zeigen, wie Euseb den Hegesipp verstanden wissen wollte, und „reine Lehre“ ist eine mögliche Übersetzung von ὁρθὸς λόγος, die sich wiederum auf Euseb berufen kann (διδασκαλία s. u.), der gegenüber aber eine andere Bedeutung weit vorzuziehen ist, daß nämlich ὁρθὸς λόγος weil = νόμος wie bei Philo die Schrift meinen kann.¹

Das Gewicht von apostolischer Sukzession und apostolischer Tradition bei Euseb wird dem deutlich, der seine Kirchengeschichte nicht nur als Fundgrube für Zitate benutzt, sondern sie im Zusammenhang liest: Beide Begriffe sind ihm nicht nur Maßstab für Rechtgläubigkeit (es gibt Bischöfe und Kirchen, denen er *alte* Traditionen konzidiert, so den Kleinasiaten in der Osterfrage, h. e. V 24; es ist kein Zufall, daß ihrer Auffassung das Adjektiv »apostolisch« nicht zugebilligt wird), sondern überhaupt Gestaltungsprinzip von Buch I–VII der Kirchengeschichte (Buch VIII–X ist Zeitgeschichte), wie man dem Anfang von I, dem Ende von VII und dem Proömium von VIII entnehmen kann. Dies bleibt nicht nur literarisches Programm, sondern wird auch durchgeführt, so eben u. a. an Hegesipp, zu dessen διαδοχή sich das erweiterte Begriffspaar leicht assoziieren ließ. Die aus Irenäus gewonnene Theorie spielt in Eusebs Kirchengeschichte eine viel größere Rolle als bei Irenäus selbst.²

¹ PWK Artikel „Logos“ (Leisegang) Sp. 1058 über den ὁρθὸς λόγος generell, 1072f. bei Philo, 1073: „Der Inhalt des ὁρθὸς λόγος als das der Natur entsprechenden Sittengesetzes ist nichts anderes als das in den heiligen Schriften des Alten Testaments enthaltene jüdische Gesetz selbst. Damit wird ὁρθὸς λόγος auch zur Bezeichnung der Schrift . . .“

² H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1953 (1963²), p. 185: Im „Erweis der apostolischen Verkündigung“ wird der Sukzessionsgedanke „gar nicht mehr erwähnt“. Für Adversus haereses gilt, daß „die mit Amt und Sukzession zusammenhängenden Gedanken“, „aufs Ganze gesehen, im Werk des Irenäus nur einen eng begrenzten

Am weitesten von Euseb scheint sich Erich Caspar zu lösen, indem er gegen andere Deutungen ganz richtig bestreitet, daß *διαδοχή* bei Hegesipp Bischofsliste meine;³ aber erstens ist die Bedeutung von *διαδοχή* auch bei Euseb gar nicht darauf beschränkt, und zweitens erklärt Caspar Hegesipp mit Hilfe von Irenäus,⁴ womit man ja wieder beim Ausgangspunkt der eusebianischen Hegesippinterpretation wäre. *διαδοχή* ist „ein Korrelatbegriff zur Tradition reiner Lehre“, sagt Caspar zu der von ihm angeführten Hegesippstelle, wo gerade nicht von Tradition, sondern von Nomos, Propheten, Kyrios die Rede ist, wogegen die angeblich parallele Irenäusstelle von *Paradosis* und Kerygma spricht. Die „reine Lehre“ stammt sicher aus der gleich danach von Caspar zitierten Hegesippstelle mit dem ὁρθὸς λόγος; *διαδοχή* nahezu synonym mit „reiner Lehre“ auf Caspars nächster Seite.⁵ In der „Geschichte des Papsttums“ desselben Verfassers erscheint die Auffassung Hegesipps als identisch mit der des Irenäus und wird fast ganz mit dessen Vokabeln dargelegt: „Irenäus und Hegesipp bewegen sich . . . in den gleichen Gedankengängen. Sie exemplifizieren an römischen Bischöfen um der *διαδοχή* τῶν ἀποστόλων, der apostolischen Sukzession, willen, eines Begriffs, der für sie aufs nächste verwandt ist mit *παράδοσις ἀπὸ τῶν ἀποστόλων*, apostolischer Überlieferung der reinen Lehre.“⁶ Dies Hegesippverständnis wird unter Berufung auf Caspar in der Patrologie von Altaner/Stuiber, § 33, reproduziert. Für Hans von Campenhausen ist es trotz seiner Differenz zu Caspar, was den Charakter der allerältesten „Bischofs“listen betrifft,⁷ selbstverständlich, daß Hegesipp sich auf die Apostel beruft: „ . . vor allem auf die Schriften der Apostel, wie sie in der Kirche in Gebrauch waren, konnte schon Hegesipp genau so gut hinweisen wie später Irenäus und Tertullian.“⁸ Bei Irenäus und bei Tertullian fände man „die klassische Fortführung des hegesippischen Verfahrens“.⁹

Natürlich ist es v. Campenhausen¹⁰ nicht entgangen, daß in Hegesipps Kanon der „Apostolos“ fehlt und daß das aus Stephan Gobaros bei Photius¹¹ überlieferte Zitat gegen Paulus polemisiert, und dies aus antignostischen Gründen. Auch Philipp Vielhauer¹² sieht bei Hegesipp „eine bewußte

Raum einnehmen“ (p. 188). – Aus dem Register zu Adv. haer. III in SC 210 läßt sich entnehmen, daß auch *παράδοσις* und *παράδιδωμι* nicht mit überwältigender Häufigkeit vorkommen (im Gegensatz zu *ἀπόστολος*).

³ E. Caspar, Die älteste römische Bischofsliste, Berlin 1926, p. 449f.

⁴ ibid. p. 449.

⁵ p. 450.

⁶ E. Caspar, Geschichte des Papsttums I, Tübingen 1930, p. 9.

⁷ cf. Capar, Geschichte, p. 11 und v. Campenhausen, Kirchl. Amt, p. 181 n. 6.

⁸ v. Campenhausen, Kirchl. Amt, p. 183.

⁹ ibid. p. 185.

¹⁰ H. v. Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1968, p. 209.

¹¹ Photius, Bibliothek, cod. 232 (288b). – Die französische Übersetzung der Photius-Ausgabe von R. Henry in der Coll. Budé (t. V, p. 70) sagt versehentlich „troisième“ für das fünfte Buch Hegesipps, aus dem Gobaros zitiert.

¹² Ph. Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin 1975, p. 773.

Ausklammerung des Paulus“, aber sonst ist sein Abschnitt über Hegesipp¹³ ganz von der eusebianischen Auffassung geprägt. Kann aber jemand, der sich gegenüber dem Heidenapostel so verhält wie Hegesipp, ausgerechnet ein Herold der *apostolischen* Sukzession und der *apostolischen Tradition* sein? Ich sehe hier einen Widerspruch, der selbst durch die eusebianische Harmonisierung nicht gänzlich verdeckt ist. Paradosis bei Irenäus und Tertullian ist bereits Reaktion auf gnostische Berufung (unter Hinweis auf Paulus) auf besondere Paradosis, bei Reklamation gerade der paulinischen Paradosis für die Antignostiker; insofern ist Paradosis selber schon in *diesen* Auseinandersetzungen ein „apostolischer“ Begriff.¹⁴

Arnold Ehrhardt¹⁵ hat ein starkes Gespür für die Eigentümlichkeiten Hegesipps und interpretiert ihn auch nicht so selbstverständlich von Irenäus her wie Caspar, trotzdem ist auch bei ihm Hegesipp „one of the principal agents in the dissemination of the doctrine of the Apostolic succession“. Für Ehrhardt stellt sich das Adjektiv „apostolisch“ automatisch ein, sobald er von Sukzession spricht, so etwa: „Here, in Asia Minor, there existed another idea, that of the Apostolic succession of Christian prophets after St. Philip.“¹⁷ Bezeichnend auch seine Überraschung darüber, daß Polykrates von Ephesus von der „Paradosis seiner Verwandten“ (Euseb h. e. V 24,6) spricht,¹⁸ und nicht von der apostolischen. Das Interesse Hegesipps an der Jerusalemer Sukzession, sein Antipaulinismus, das automatische Verständnis von Sukzession als apostolischer durch Ehrhardt führt zur interessanten, aber nicht haltbaren These, daß der Gedanke der apostolischen Sukzession in Jerusalem im Kreis um Jakobus entstanden sein müsse, wobei das Hohepriestertum des Jakobus eine wichtige Rolle spiele, und daß die apostolische Sukzession von diesem ihrem Ursprung her ein antipaulinisches Element enthalte.¹⁹ (Die antignostische Motivation des hegesippischen Antipaulinismus wird von Ehrhardt nicht verwertet).

¹³ p. 765–774.

¹⁴ A. M. Javierre, El tema literario de la sucesion. Prolegómenos para el estudio de la sucesion apostolica, Zürich 1963, stellt im Kapitel „La diadoche helenistica“ Passagen aus der klassischen Literatur zusammen, die παράδοσις und διαδοχή (bzw. die entsprechenden Verben) nebeneinander und nahezu synonym benutzen (p. 131 ff.). Die Analyse ergibt ihm, daß die Relation beider termini, wenn sie zusammen gebraucht werden, diese ist: παράδοσις κατὰ διαδοχὴν (p. 132). Javierre zeigt eine gewisse Neigung, diese entfaltete Formel auch da einzutragen oder herauszulesen, wo diadoche alleine auftritt, und das ist bei weitem die Mehrzahl der Fälle. Auch bei Philo will er sie wiederfinden (p. 276–279), aber damit schreibt er dem Philo mehr παράδοσις zu, als seine Stellenangaben hergeben, wogegen das Material für diadoche sehr umfangreich ist. – Hegesipp wird von Javierre nicht gesondert behandelt, daher stellt sich das Problem der eusebianischen Verarbeitung nicht.

¹⁵ A. Ehrhardt, The Apostolic Succession in the first two centuries of the church, London 1953. Ehrhardt macht Hegesipp viel jüdischer und judenchristlicher, als v. Campenhausen und Vielhauer es für zulässig halten.

¹⁶ p. 63.

¹⁷ p. 69.

¹⁸ p. 66.

¹⁹ p. 63–66. 81f.

Nach Ausweis des ungeheuren Materials, das Antonio Javierre²⁰ zu διαδοχή zusammenstellt, ist der Begriff hellenistisch und jüdisch-hellenistisch so verbreitet, daß seine Benutzung durch einen christlichen Autor eigentlich nicht sehr überraschend ist. Angesichts der oben gegebenen Erklärung von ὁρθός λόγος mit Hilfe von Philo scheint es nicht insignifikant, daß διαδοχή bei Philo sehr häufig ist.²¹ Hegesipps älterer Zeitgenosse Justin spricht von der διαδοχή der Propheten,²² aber auch von der Sukzession anderer Funktionen,²³ der Aufeinanderfolge der Geschlechter.²⁴ Nirgendwo bei Philo und Justin zieht διαδοχή notwendig und formelhaft παράδοσις als zweiten Begriff mit sich, so daß schon von daher keine innere Notwendigkeit vorliegt, den hegesippischen ὁρθός λόγος als „reine Lehre“ und die wiederum als Synonym zu Tradition zu interpretieren, wenn eine andere befriedigende Erklärung möglich ist. Was Hegesipp natürlich von Philo und auch Justin unterscheidet, ist die Anwendung von διαδοχή auf die kontinuierliche Reihenfolge christlicher Gemeindeleiter aufeinander. Aber Hegesipp ist darin nicht der erste, denn der I. Clemensbrief benutzt das Verb διαδέχομαι für die geordnete Übernahme des Dienstes (leiturgia), 44,2: διαδέζονται. Dementsprechend ist bei Javierre diesem Text ein ausführlicher Abschnitt gewidmet.²⁵ Tatsächlich läßt sich die clementinische Passage viel eher zum Ansatzpunkt der Theorie der apostolischen Sukzession nehmen als Hegesipp, denn im römischen Brief sind es immerhin die Apostel, die in weiser Voraussicht für das *ordentliche* διαδέχεσθαι sorgen, das dem Clemens so wichtig ist.

Was Hegesipp dem Euseb interessant macht, sind seine konkreten historischen Angaben, besonders willkommen für Jerusalem, den Ursprungsort des Christentums. Euseb hat in ihm eine Autorität für einige Punkte seines synchronistischen Gerüstes, die noch etwas älter als Irenäus war. Anscheinend ist Hegesipp wirklich der älteste erhaltene Autor, der das Nomen διαδοχή für die Aufeinanderfolge der Gemeindeleiter verwendet. Diese als eine Sukzession nach den *Aposteln* zu verstehen, war ein eigener Schritt, der sehr bewußt unternommen wurde – aber *nicht* von Hegesipp.

Euseb macht bekanntlich den Hegesipp zum Zeitgenossen „der ersten diadoche der Apostel“ (h. e. II 23,3; p. 68,6f. Schwartz²⁶). Das ist reichlich

²⁰ s. o. n. 14.

²¹ Javierre p. 276f.

²² Ehrhardt (p. 75f.) zitiert Dial. 52,3 (so statt 53,3 zu lesen, ebenso p. 70 n. 1), wobei ihm aber im Interesse seiner These die Kontinuität der Hohenpriester wichtiger ist; diese referiert Justin als jüdische Behauptung, Justin selber liegt an der ununterbrochenen Reihe der Propheten bis auf Johannes, wie auch Apol. 31,8.

²³ Apol. 32,14; Dial. 49,6; 103,3.4; 113,3.

²⁴ Apol. 31,8.

²⁵ Javierre p. 439–451. Das clementinische κατέστησεν (44,2) gehört zu den termini technici der diadoche, s. Javierre p. 56. 121. 332 über κατάστασις.

²⁶ Ich zitiere nach der ed. min. – Stephan Gobaros bezeichnet Hegesipp als ἀρχαῖος und ἀποστολικός – ausgerechnet in der Einleitung jenes Zitats, in dem Hegesipp den Paulus kritisiert. Die Adjektive belegen aufs neue die Nachwirkung

optimistisch, soll aber wahrscheinlich nicht nur die Autorität des Hegesipp als einer alten Quelle unterstreichen, sondern ist wiederum Bestandteil des eusebianischen synchronistischen Gerüsts, denn V 20,1 (p. 207,23 f.) wird von Irenäus gesagt, er habe „die erste diadoche der Apostel wahrgenommen“ (in Gestalt des Polykarp) – wenn man das von Irenäus behaupten kann, muß das für den etwas älteren Hegesipp erst recht gelten, mag Eusebs Raisonnement gewesen sein.

Ein schwieriges Problem ist, wie weit man mit eventuellen Eingriffen Eusebs in den Text Hegesipps zu rechnen hat auch da, wo er ausdrücklich sagt, er zitiere wörtlich. v. Campenhausen vermutet im Gefolge von Lawlor Kürzungen in den Äußerungen über Korinth und Rom.²⁷ In III 32 wird zweimal über den Tod des Symeon von Jerusalem berichtet, nämlich in den Paragraphen 3 und 6, beide als wörtliche Zitate eingeführt – aber ist nicht § 3 einfach eine Zusammenfassung von § 6? Zusammengerafft wirken auch § 4 und der Anfang von § 5 in IV 22, wiederum über Symeon von Jerusalem. Hat umgekehrt Euseb gelegentlich etwas hinzugefügt? Ich habe den Verdacht, daß in II 23,4 (p. 68,9) μετὰ τῶν ἀποστόλων eine Einfügung Eusebs ist: „Es übernimmt (διαδέχεται) die Kirche (sc. die von Jerusalem) mit den Aposteln der Bruder des Herrn, Jakobus.“²⁸ „Mit den Aposteln“ hat einen sehr ungeschickten Platz im Satz, dessen Subjekt Jakobus ist; es ist womöglich Absicht, daß die Apostel noch vor Jakobus genannt werden, damit διαδέχεται (es ist das erste Wort des ersten Hegesippzitats!) sofort seinen apostolischen Bezug erhält. Das ist in jedem Fall in eusebianischem Interesse. Ehrhardt bemerkt,²⁹ daß zwischen dem Hegesippssatz in dieser Form und II 23,1 (p. 67,19 f.) „(Jakobus) dem von den Aposteln der Bischofsthron in Jerusalem anvertraut worden war“, was Eusebs Darstellung des Sachverhalts ist, eine Diskrepanz besteht: „Decisive is the change from Hegesippus' saying that St. James received the bishopric of Jerusalem „amongst the apostles“ (μετά) . . . to Eusebius' own „by the Apostles“ (πρός).“ Ehrhardts „amongst“ zeigt, daß das μετά der Übersetzung Schwierigkeit bereitet;³⁰ in Korrektur an Ehrhardt muß gesagt werden, daß das Hegesippzitat dieses Kapitels von einem Episkopat des Jakobus nicht redet. Es

der eusebianischen Stilisierung und die irenäische Basis derselben: ἀρχαῖος ist Papias für Irenäus, cf. Vielhauer p. 758, und „apostolisch“ ist Polykarp für Irenäus (Euseb h. e. IV 15,46 aus Irenäus, cf. das Irenäuszitat in V 20,7); in Anwendung der Adjektive zieht Steph. Gob. die Folgerung aus der Einordnung Hegesipps in die Zeit der „ersten apostolischen diadoche“ durch Euseb.

²⁷ Kirchl. Amt, p. 182 n. 2.

²⁸ Die deutsche Übersetzung der Kirchengeschichte Eusebs im Kösel-Verlag macht gegen das Griechische die Apostel zum ersten Subjekt des Satzes: „Die Kirche wurde übernommen von den Aposteln und Jakobus, dem Bruder des Herrn“ (p. 142). Daß dort kurz vorher Hegesipp selber unter die ersten Nachfolger der Apostel gerechnet wird, zeigt Unverständnis für die eusebianische Sukzessionstheorie.

²⁹ Apost. Succession p. 65 n. 3.

³⁰ Daher hat Hieronymus die Erleichterung „post apostolos“, s. den Apparat bei Schwartz zur Stelle.

ist klar, daß Euseb in II 23,1 den Jakobus in seinem Schema der apostolischen Begründung jeder Kirchenleitung unterbringt, dazu paßt das hegesippische „Es übernahm die Kirche Jakobus“ (sc. unmittelbar nach Tod und Auferstehung Jesu ?) so schlecht, daß irgendein Ausgleich geschaffen werden mußte. Oder aber Euseb wünschte die Apostel ebenfalls in die diadoche nach Jesus einzureihen, in der er den Jakobus hier placierte sah.

Euseb beteiligt die Apostel auch an der Wahl des Symeon, des Nachfolgers des Jakobus, III 11 (schon deswegen konnte er im Hegesippzitat II 23 nicht den Akkusativ μετὰ τοὺς ἀποστόλους einfügen).³¹ III 11 ist kein Zitat, sondern ein eusebianischer Bericht, aber Ehrhardt sieht ganz richtig darin hegesippisches Material verwertet. Zu dem Material der Quelle würde ich die Verwandten des Herrn rechnen, wogegen die Apostel sicher dem Euseb gehören. Die Einzigartigkeit der anfänglichen Jerusalemer Diadoche bestand für Hegesipp gewiß nicht darin, daß es eine dynastische, die einer Familie war, sondern daß es sich dabei um die Familie des *Herrn* handelte und darin auf sonst nirgends anzutreffende Weise in der Leitung der Gemeinde ein Konnex mit dem Stifter des Christentums bestand. (Für dynastische Weitergabe des Amtes anderwärts, nämlich in Ephesus, haben wir das Zeugnis des Polykrates). Diese Art der diadoche unter den Verwandten des Herrn selber konnte Hegesipp an anderen Orten nicht erwarten vorzufinden. Auch scheint er mir nicht nach einer *bestimmten Art* von diadoche geforscht zu haben, also etwa der apostolischen, sondern danach, ob überhaupt eine diadoche, d. h. Kontinuität, vorlag. Das umstrittene διαδοχὴν ἐποιήσασθαι (IV 22,3; p. 156,27) könnte heißen: „Ich stellte die ungebrochene reguläre Aufeinanderfolge fest.“ Zur ebenso umstrittenen Frage, ob Hegesipp die Glieder der Reihenfolge in Rom bis Anicet mitgeteilt habe oder nicht, gebe ich zu erwägen, daß man für Euseb als möglichen Grund, eine eventuelle hegesippische Liste *nicht* mitzuteilen, vermuten kann, daß jene hypothetische Liste nicht der für Rom inzwischen etablierten doppelten Märtyrer-Apostolizität und damit auch nicht Eusebs Ansprüchen an eine diadoche entsprochen haben mag, indem sie nicht bis auf den erwünschten Ausgangspunkt zurückführte.

Ich habe eingangs schon gesagt, daß Hegesipps ὁρθὸς λόγος von IV 22,2 immer im Licht der eusebianischen Einleitung in 22,1 gelesen und verstanden wird: Hegesipp sei auf seinem Weg nach Rom mit vielen Bischöfen zusammengekommen καὶ . . . τὴν αὐτὴν παρὰ πάντων παρεῖληφεν διδασκαλίαν (p. 156,21f.). Nicht nur versteht Euseb ὁρθὸς λόγος als διδασκαλία, sondern er bringt auch hier den term. techn. παραλαμβάνω an. Aber schon Hegesipps Mitteilungen in den Paragraphen 2 und 3 legen es viel näher, im ὁρθὸς λόγος von § 2 ein kürzeres Synonym für Nomos, Propheten und Kyrios von § 3 zu sehen. Im Fragment des Stephan Gobaros heißt es in einer gewissermaßen mittleren Fassung „die göttlichen Schriften und der

³¹ Apost. Succ. p. 65. – Am Ende von c. 11 führt Euseb den Hegesipp als Autorität dafür an, daß Klopas (der Vater des Symeon) ein Bruder Josefs gewesen sei.

Herr“.³² Wenn die Korinther im ὁρθὸς λόγος „bleiben“,³³ ist das nichts anderes, als was Hegesipp generell für jede diadoche und jede Stadt feststellt, daß es sich dort so verhielte, „wie es das Gesetz und die Propheten und der Herr verkündet“. Wenn Hegesipp sich mit den Korinthern am ὁρθὸς λόγος „erquickte“ (p. 156,26f.), dann weist das viel eher auf die *gottesdienstliche Schriftlesung*, als auf Vielhauers für mein Empfinden eklatante Fehlinterpretation dieser Zeile, daß man „sich über taktische und organisatorische Fragen der Verbreitung und Sicherung dieser Lehre“ geeinigt hätte.³⁴ Das Verständnis von ὁρθὸς λόγος aus dem hegesippischen Kontext zusammen mit dem philonischen ὁρθὸς λόγος = νόμος = Schrift läßt Eusebs Erklärung durch didaskalia und paradosis als Eisegese erscheinen.

Formal meint diadoche bei Hegesipp Kontinuität und Dauer, inhaltlich Bleiben in der Schrift. Das entscheidend Neue war aber erst, die diadoche und mit ihr explicit die paradosis auf die *Apostel* zurückzuführen. Diesen Schritt hat, wie gesagt, *nicht* Hegesipp getan, sondern er ist auch darin „einfach“.³⁵ Damit wird Irenäus für uns zum ersten Beleg für die apostolische Sukzession, und das Datum für das erste Auftreten dieser Theorie, das für gewöhnlich mit ca. 160 angegeben wird (Hegesipps römischer Aufenthalt), ist entsprechend weiter herunterzurücken.³⁶

³² S. O. n. II.

³³ Auch „bleiben“ gehört in die Terminologie der diadoche: Javierre p. 138.

³⁴ Geschichte der urchristlichen Literatur, p. 772.

³⁵ cf. h. e. IV 8,2 p. 131,10 „in einfachster Anordnung“. – Ist es Überinterpretation, wenn man die Schlichtheit des hegesippischen Stils für Euseb (Euseb verteilt ja Zensuren wie der Deuteronomist) auch darin manifestiert sieht, daß er den entfalteten und qualifizierten Doppelbegriff von „apostolischer Sukzession und apostolischer Überlieferung“ noch nicht kennt?

³⁶ Zwar an prominenter Stelle, nämlich im Proömium, aber ohne formal und inhaltlich gestaltende Auswirkung auf das Gesamtwerk erscheint einmal der Komplex Sukzession nach den Aposteln – Überlieferung – ὁρθὸς λόγος in Hippolyts Refutatio; der Verfasser führt damit seine Unternehmung auf den kirchlich tradierten hl. Geist als Autorität zurück. Normalerweise gebraucht Hippolyt διαδοχή etc. für die Sukzession in den philosophischen Schulen und dann ausgeweitet auf seine polemische Reihe Philosophen – Gnostiker – Kallist. Für ὁρθὸς λόγος gibt Wendlands Register nur diese eine Fundstelle an, sonst zieht Hipp. ἀληθῆς λ. vor. GCS 26 p. 3,1 ff. (Wendland): „Dies“ (sc. die gnostischen Geheimlehren) „wird niemand anderes widerlegen als der in der Kirche überlieferte (παράδοθέν) hl. Geist, den die Apostel als erste erlangten und den recht Glaubenden weitergaben: deren διδάσχοι sind wir und derselben Gnade und Hohenpriesterschaft und Lehre teilhaftig und sind als Hüter der Kirche anerkannt, (als solche) sind wir nicht schläfrig und verschweigen nicht den ὁρθὸς λόγος.“ Der ὁρθὸς λόγος wird schließlich auch, wie versprochen, mitgeteilt (X 32. 33), heißt aber ἀληθῆς λόγος (X 4. 34). Falls Hipp. den Hegesipp (via Irenäus?) gekannt haben sollte, so hat schon er ὁρθὸς λόγος nicht mehr im ursprünglichen Sinn verstanden.

Der Jesuitenmissionar Samuel Fritz und eine neue „Ausgabe“ seiner Aufzeichnungen

Von Klaus Schubring

Am Anfang des kolonialen Zeitalters war der Zusammenhang von europäischer Ausbreitung und Ausbreitung des Evangeliums besonders eng: Der Missionsgedanke diente zur Rechtfertigung von Entdeckungen und Eroberungen in Übersee, selbstgewisse Geistliche arbeiteten in häufig sehr fragwürdiger Weise mit den Konquistadoren zusammen.

Dem stellten einige Dominikaner die Idee eines Missionsterritoriums entgegen, zu dem weiße Siedler keinen Zutritt haben sollten und in dem die Mönche ungestört das Christentum verbreiten könnten. Dieser Gedanke wurde von den Jesuiten in praktischer Arbeit weiterentwickelt: Der Orden wünschte ein autonomes Missionsgebiet, wo er dann feste Siedlungen (Reduktionen) nach einem schematischen Grundriß¹ anlegte und einen verbesserten Ackerbau sowie Handwerksbetriebe einführte. Eine gewisse Selbstverwaltung, die indianische Traditionen mit den geltenden spanischen Rechtsvorschriften verband, wurde zwar gestattet, doch lag die wirkliche Leitung bei den Patres, die geistlichen Unterricht erteilten, seelsorgliche Handlungen vornahmen und für eine strengere Tages- und Lebenseinteilung sorgten.

Die weltlichen Behörden sahen solche Missionsprovinzen gerne in jenen Grenzgebieten, wo die staatliche Macht sich verlor: dort wo der riesige tropische Urwald dem weißen Menschen das Leben zu verwehren schien, dort wo primitive Stämme von sehr niedriger Kultur hausten, denen auch mit militärischen Expeditionen nicht beizukommen war. Hier konnten die Jesuiten allgemeine Entwicklungsarbeit leisten – und gleichzeitig den Geltungsbereich der staatlichen Macht erweitern. So zog sich schließlich in Südamerika ein Gürtel von Jesuitenreservationen am Rande des spanischen Einflußgebietes hin:² Am bekanntesten wurde der sogen. Jesuitenstaat von Paraguay, darauf folgten die Chiquitos-Mission, die Moxos-Mission und die Jesuiten-Reservation Maynas oder Oberer Marañón (das damalige spanische Wort für Amazonas); übrigens errichteten die Jesuiten auch im Norden Mexikos und in Kalifornien Missionen. Die Bezeichnung „Jesuitenstaat“ stellt zwar eine unzutreffende Übertreibung dar, denn diese autonomen Territorien waren in mehrfacher Hinsicht in das spanische Verwaltungssystem eingeordnet.

¹ Vgl. den Grundriß bei R. Konetzke, Süd- und Mittelamerika 1 (Fischer-Weltgeschichte Bd. 22), Frankfurt/M 1965, S. 277.

² Vgl. Großer Historischer Weltatlas, Teil 3, München ³1967, S. 150 Karte a.

Dennoch repräsentieren die „staatsähnlichen Gebilde“ der Jesuiten ein wichtiges Alternativ-Modell in der südamerikanischen Geschichte.³

Zu den Verhältnissen in Paraguay kann der deutschsprachige Leser heute einen originalen Zugang anhand der Aufzeichnungen des bekannten und erfolgreichen Paters Florian Paucke finden.⁴ Eine ähnliche Aussicht eröffnet für den oberen Amazonas eine Neuausgabe der Aufzeichnungen des Paters Samuel Fritz,⁵ der (nach einem jesuitischen Urteil) „in die erste Linie unter die großen Missionare der Gesellschaft“⁶ gehört.

Diese Aussicht ist allerdings nach genauer Durchsicht der Veröffentlichung stark einzuschränken. Um dem Leser ein klares Urteil zu ermöglichen, sollen hier zunächst die gesicherten Kenntnisse vom Wirken und von der schriftlichen Hinterlassenschaft des sudetendeutschen Missionars skizziert werden, der auch außerhalb der Gesellschaft Jesu von der Nachwelt allseits anerkannt worden ist.

I.

Der 1654 in Trautenau geborene Samuel Fritz begann 1672 sein Studium in Prag. Im nächsten Jahr trat er in die Gesellschaft Jesu ein. Sein weiteres Studium verlief in dem Rahmen, der innerhalb des Ordens für künftige Priester vorgesehen war.⁷ 1683, noch im letzten Jahr seines Theologiestudiums, bewarb sich der Jesuit um eine Verwendung als Missionar in Chile. Auf eine zweite Bitte hin schickte ihn der General Ende 1683 nach Südamerika. Ende 1685 langte Fritz in (Santiago de) La Laguna kurz vor der Mündung des Huallaga in den Marañón⁸ an. Dort befand sich der Sitz des

³ Zu den Missionsterritorien: Konetzke, S. 261–278; s. auch: A. Echánove S.J., Origen y evolución de la idea jesuítica de „reducciones“ en las misiones del virreinato del Perú: *Missionalia hispanica* 12 (1955) S. 15–144; 13 (1956) S. 497–540 und: J. und R. Gickelhorn, Im Kampf um den Amazonasstrom – Das Forscher-schicksal des P. S. Fritz, Prag – Leipzig – Berlin 1943 (im folgenden: Gickelhorn, Amazonasstrom), S. 71–83.

⁴ Fl. Paucke S.J., Hin und Her ... Zwettler-Codex 420, hg. E. Becker-Donner, Bd. 1 Wien 1959.

⁵ R. und E. Grün (Bearbeiter), Die Eroberung von Peru – Pizarro und andere Conquistadoren 1526–1712, Tübingen–Basel 1973, S. 285–336 (im folgenden: Grün); zur Statistik des deutschen Anteils s.: A. Huonder S.J., Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrhunderts (Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach“ Nr. 74) Freiburg i. Br. 1899, Teil 2, S. 297–396; J. Jakesch S.J. Sudetendeutsche in der Weltmission des 17. und 18. Jahrhunderts, Königstein-Taunus 1957, S. 52–54; V. D. Sierra, Los jesuitas germanos en la conquista espiritual de Hispano-América, Buenos Aires 1944, S. 361–404.

⁶ A. Astrain S.J., Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España, Bd. 7, Madrid 1925, S. 414.

⁷ Vgl. F. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart, Bd. 1 Leipzig 1896, S. 384. Chronologisch verwirrt sind die Angaben in der Einleitung bei Grün S. 286.

⁸ Vgl. F. X. Veigl, Gründliche Nachrichten über die Verfassung der Landschaft Maynas in Südamerika bis zum Jahre 1768, in: Ch. G. v. Murr (Hg.), Reisen einiger Missionarien der Gesellschaft Jesu in Amerika, Nürnberg 1785, S. 57.

Superiors für das Missionsgebiet Maynas.⁹ Die Jesuiten beanspruchten, in jenem Raum seit 1599¹⁰ tätig zu sein, wirkten aber erst seit 1638¹¹ kontinuierlich. Die Gesamtmission unterstand der Ordensprovinz Quito.¹² Der zuständige weltliche Gouverneur saß in Borja am Marañón unterhalb der Flußenge des Pongo de Manseriche.

Samuel Fritz war es, der der Mission „Oberer Marañón“ eine neue Richtung geben sollte. Der Superior sandte ihn zu den Omaguas, die um einen Missionar gebeten hatten. Diese große Völkerschaft lebte damals auf mehr als 30 Inseln im Amazonas, etwa von der Mündung des Río Napo an abwärts. Die Omaguas befanden sich schon auf einer höheren Kulturstufe: Sie betrieben Feldanbau, gingen bekleidet, ihre Frauen konnten schöne Gewebe herstellen.¹³ Doch bis 1689 hatten sich auch die Yurimaguas, die Aizuares und die Ibanomas in den Schutz des Missionars begeben. Der Einflußbereich von Fritz erstreckte sich damit etwa 2000 km weit und ungefähr bis zur Einmündung des Río Negro. Die Arbeitslast des Missionars wuchs ins Ungemessene. Über ein Jahr brauchte er, um alle Siedlungen zu besuchen. Erst Ende 1697 wurden ihm zwei weitere Patres als Helfer zugeteilt. Gesundheitlich war er den stärksten Belastungen ausgesetzt, nicht nur durch das Klima, sondern ebenso durch verschiedene Ansteckungen und Krankheiten, die ihn mehrfach an den Rand des Todes brachten.

Wenn Fritz auch einen Hauptort gründete, Kapellen baute und möglichst oft im christlichen Glauben unterrichtete, so konnte doch vorerst nicht von der Anlage von Reduktionen im vollen Sinn gesprochen werden. Erst in den Jahren 1693 bis 1695 kam er dazu, einige festere Siedlungen auf dem Hoch-

⁹ Quellen über das Missionsgebiet: *J. Chantre y Herrera S.J.*, *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español (1637–1677)*, hg. *A. E. Mera S.J.*, Madrid 1901; *F. de Figueroa S.J.*, *Relación de las misiones de la Compañía de Jesús en el país de los Maynas*, Madrid 1904; (*P. Maroni*,) *Noticias auténticas del famoso Río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la Provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río*, hg. *M. Jiménez de la Espada*, Madrid 1889 und: *Boletín de la Sociedad geográfica de Madrid* 26 (1889) – 33 (1892) (im folgenden: *Boletín*); *M. J. Uriarte S.J.*, *Diario de un misionero de Mainas*, hg. *C. Bayle S.J.*, Madrid 1952; Veigl bei Murr S. 1–324;

Literatur: Astrain, Bd. 5, Madrid 1916, S. 457 ff., Bd. 6 Madrid 1920, S. 595–632, Bd. 7 S. 401–432; Bayle, *Notas sobre bibliografía jesuítica de Mainas: Misionaria hispanica* 6 (1949) S. 277–317; Gicklhorn, *Amazonenstrom*, S. 86–99; *A. Lotz*, Alexander v. Humboldt in Lima und seine Mitteilung über eine peruanische Hieroglyphenschrift: *Jb. für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 7 (1970) S. 264–290.

¹⁰ *Boletín* 28 S. 176–177; vgl. aber die kritischen Anmerkungen von Jiménez de la Espada: ebd.

¹¹ *Boletín* 28 S. 383; Gicklhorn, *Amazonenstrom*, S. 87.

¹² Vgl. *J. Jouanen S.J.*, *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua Provincia de Quito 1570–1773*, 2 Bde. Quito 1941–1943.

¹³ Vgl. *Boletín* 30 S. 193–205; Veigl S. 78–87; Gicklhorn, *Amazonenstrom* S. 308 Anm. 18 (dort auch die Angabe, die Omaguas seien nach *Tessmann* fast ganz in den Cocamas aufgegangen). Zum Streit um die Priorität zwischen Franziskanern und Jesuiten, hier bezüglich der Omaguas, vgl.: *Boletín* 30 S. 198–199 mit den kritischen Bemerkungen von Jiménez de la Espada.

ufer des Stromes einzurichten. Dabei entfaltete er unerwartete und sehr vielseitige handwerkliche Fähigkeiten, mußte er doch den Eingeborenen viele neue Fertigkeiten zumindest vorführen. Sehr zustatten kam ihm ferner seine Sprachgewandtheit.

Aber auf die Expansion und die kurze Konsolidierung der Omagua-Mission folgte bald die tödliche Bedrohung: Der obere Amazonas lag schon im Interessenbereich der Portugiesen von Belém do Pará. Sie entfalteten einen starken Ausdehnungsdrang und erschienen immer wieder mit größeren oder kleineren gut bewaffneten Trupps unter Führung regulärer Soldaten und begleitet von Mönchen. Solche Aktionen zielten auf die Anlage von Festungen und auf Sklavenfang.¹⁴ Die Furcht vor den Portugiesen hatte schon mitgewirkt, als die Omaguas um einen Missionar baten. Fritz setzte sich verzweifelt für seine Schützlinge ein. Das spanische Recht verteidigte er, „mehr Spanier als alle Spanier“.¹⁵

Größere Möglichkeiten gewann er, als er 1704 zum Superior ernannt wurde. Er wandte sich mehrfach an die Ordensoberen und an die spanischen Behörden. Er erhielt aber nur zeitweilige und ungenügende Hilfe. Im Grunde interessierten sich die weltlichen Stellen nicht für den fieberschwangeren, goldlosen Urwald. 1710 erfolgte der entscheidende portugiesische Schlag: Nur die Bewohner zweier Siedlungen konnten schließlich den Strom hinauf gerettet werden. Die zweite iberische Nation drang bis etwa zum Río Napo vor. 1712 wurde Fritz als Superior abgesetzt; 1714 trat er weiter im Westen eine Pfarrstelle in Jéveros an. Dort verbrachte er sein Alter und starb 1725.¹⁶

Samuel Fritz ist in Europa zunächst durch seinen Orden bekannt gemacht worden,¹⁷ der ihn immer in ehrenvoller Erinnerung behalten hat.¹⁸ Er wurde als „unvergleichlicher Missionar“¹⁹ bezeichnet und gelegentlich als „Allerweltskünstler“²⁰ vorgestellt (damit sollte auf seine handwerklichen Fertigkeiten verwiesen werden). Geographische Forschungsreisende erwähnten Fritz mit Anerkennung oder setzten sich mit seinen Angaben und Werken

¹⁴ Aufschlußreiche Angaben und Schilderungen liefert Fritz in seinen „Tagebüchern“. Leider ist in die Spezialliteratur noch keine Auseinandersetzung mit portugiesischen Quellen und Darstellungen eingegangen.

¹⁵ Astrain Bd. 6, S. 622.

¹⁶ Zum Lebenslauf von Fritz vgl.: Astrain Bd. 6, S. 615/616, 620–626, 629–632, Ders., Bd. 7, S. 401–414; Gicklhorn, Amazonasstrom; Ders., P. Samuel Fritz (1654–1725) – Leben, Reisen, Wirken, Würdigung: Petermanns geographische Mitteilungen 89 (1943) S. 150–158 (im folgenden: Petermanns Mitteilungen); R. Gicklhorn, Samuel Fritz, in: NDB Bd. 5, Berlin 1961, S. 632–633.

¹⁷ *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des Missions étrangères, par quelques Missionnaires de la Compagnie de Jésus*, XII. Recueil Paris 1717, S. 212–231, in 2. Auflage 1781 (vgl. ADB Bd. 49, Leipzig 1904, S. 158); *Der Neue Welt-Bott mit allerhand Nachrichten deren Missionarien Soc. Jesu*, hg. J. Stöcklein, Bd. 1 Augsburg-Graz 1728, S. 65–67 Nr. 24–25; Veigl S. 13 und 53.

¹⁸ Vgl. z. B. Huonder S. 124–125; L. Koch S.J., *Jesuitenlexikon*, Paderborn 1934, Sp. 620–621.

¹⁹ Veigl S. 13.

²⁰ Huonder S. 124.

auseinander.²¹ Der Spanier Astrain würdigte erstmals den politischen Grenz-kampf des Missionars.²² Die nichtkirchliche Literatur in Deutschland war aber lange unbedeutend. Da legte Josef Gicklhorn eine umfassende Darstellung vor. Er wies Fritz einen Platz als Erforscher des Amazonas zwischen Acuña, La Condamine, Haenke und Alexander von Humboldt zu; er hob auch den Kulturpionier hervor; für wichtig hielt er die Tatsache, daß Fritz Deutscher war; vorbeugend ging er dagegen an, daß man dem um die Geographie verdienten Mann etwa einen Vorwurf aus seiner Zugehörigkeit zur Gesellschaft Jesu mache. „Die reine Missionsarbeit . . . und sein Wirken als Ordensgeistlicher“ zu würdigen, lehnte Gicklhorn als belanglos ab.²³ Diese Einseitigkeit gilt es also noch zu überwinden.

II.

Der Pater Fritz hinterließ verschiedene unveröffentlichte Werke. Einmal sind seine „Tagebücher“ zu erwähnen. Ein erster Teil geht unter der Bezeichnung „Tagebuch der Reise“ (nämlich nach Belém do Pará).²⁴ Fritz begab sich 1689 stromabwärts ins portugiesische Gebiet, um, wie er angibt, Linderung von einer schweren Krankheit zu suchen.²⁵ Erst in Belém konnte man ihm helfen, doch wurde er dort festgehalten, bis ein Befehl des portugiesischen Königs eintraf, ihn in seine Missionen zurückzubringen. So lernte er nicht nur das Zentrum der für ihn gefährlichen Portugiesen am Amazonas kennen. Fritz notierte auch mit Sorgfalt den Verlauf des großen Stromes und die Vorgänge auf der Reise. Es handelte sich dabei offenbar zum Teil um Vorarbeiten für eine Amazonas-Karte, an der er arbeitete. Das „Tagebuch“ beginnt aber vor der Reise mit dem Januar 1689 und führt über die Reise hinaus bis zum Februar 1692.²⁶ Es sind also einfach die Aufzeichnungen von Anfang 1689 bis Anfang 1692.²⁷

Weitere „Tagebücher“ stammen aus den Jahren 1697 bis 1702 und 1707 bis 1723.²⁸ Der Pater hat jedoch auch in den dazwischen fehlenden Jahren nachweislich Aufzeichnungen gemacht. Das „Tagebuch“ von 1692–1696 wies schon um 1738 Lücken auf.²⁹ Die Aufzeichnungen von 1703 bis Mitte 1707

²¹ Z. B.: *La Condamine* (zitiert in: Petermanns Mitteilungen 89 S. 158), *Th. Haenke* (zitiert in: Gicklhorn, Amazonasstrom S. 174), *Alexander v. Humboldt* (zitiert: ebd. S. 168 und 299/300 Anm. 4, vgl. Petermanns Mitteilungen 89 S. 158).

²² Astrain Bd. 6, S. 625.

²³ Gicklhorn, Amazonasstrom S. 6, 10–12; implizit vertritt Renée Gicklhorn denselben Standpunkt noch 1961 (in ihrem NDB-Beitrag: vgl. Anm. 16).

²⁴ Der Titel wird angegeben in: Boletín 30 S. 206 und bei: Gicklhorn, Amazonasstrom S. 179.

²⁵ Man sieht in den Angaben des Paters verschiedentlich einen Widerspruch und vermutet auch politische Motive: Jiménez de la Espada in: Boletín 30 S. 223 Anm. 1; Gicklhorn, Amazonasstrom S. 125; Astrain Bd. 6, S. 621.

²⁶ Ausgaben: Boletín 30 S. 206–223; Gicklhorn, Amazonasstrom, S. 179–202.

²⁷ Das wird auch in Nebenbemerkungen der vollständigen Überschrift von Maroni(?) angedeutet: vgl. Anm. 24.

²⁸ Ausgaben: Boletín 30 S. 389–403, 31 S. 22–27; Gicklhorn, Amazonasstrom S. 222–259.

²⁹ Vgl. Boletín 30 S. 224, 385; Gicklhorn, Amazonasstrom S. 203, 218.

gingen beim Übergang über einen Fluß, der Hochwasser führte, verloren.³⁰ – Die Eintragungen sind ungleichmäßig, viele erfolgten unter einem genauen Datum, andere stellten Zusammenfassungen für einen längeren Zeitabschnitt dar, die Jahre 1715–1723 beanspruchen nur noch wenige Zeilen. Man wird also besser von persönlichen Aufzeichnungen des Missionars sprechen.

Die Originale gelangten 1723 nach Quito³¹ und wurden verschiedentlich kopiert. Die Abschriften von Ulloa und La Condamine gingen verloren,³² man hat wohl auch nicht weiter nach ihnen gesucht. Raimondi veröffentlichte Auszüge.³³ Eine Kopie, deren Herkunft unklar ist, liegt in Portugal in der erzbischöflichen Bibliothek von Evora. Diese Abschrift steht aber im Zusammenhang mit dem anonymen Werk „Noticias auténticas del famoso Río Marañón...“, das um 1738 von Paul Maroni S.J.³⁴ verfaßt wurde und in das der Pater die heute bekannten „Tagebücher“ aufnahm. Das Manuskript der „Noticias auténticas“ kam in die Academia española de la Historia in Madrid. Anhand der Evora-Kopie besorgte Edmundson 1922 eine mangelhafte Übersetzung ins Englische.³⁵ Schon 1889 hatte Jiménez de la Espada die „Noticias auténticas“ herausgegeben. Diese Ausgabe machte Frau Renée Gicklhorn mit Recht zur Grundlage³⁶ ihrer sehr verlässlichen Übersetzung ins Deutsche³⁷ (Josef Gicklhorn zitiert in seiner Darstellung, die der Übersetzung innerhalb desselben Werkes vorausgeht, allerdings weitere Stellen, die in der deutschen Ausgabe nicht erscheinen³⁸). – Nach Fritz' Originalaufzeichnungen scheinen keine neueren Nachforschungen angestellt worden zu sein.

Die Lücken in den „Tagebüchern“ hat schon Maroni mit Hilfe anderer Quellen gefüllt. Als solche kommen Briefe, Berichte und Memoranden in Frage. Drei lateinische Briefe in die Heimat lagerten noch im Zweiten Weltkrieg in Prag.³⁹ Zwei von ihnen hatte ein Ordensbruder im 18. Jahrhundert

³⁰ Vgl. Boletín 30 S. 405; Gicklhorn, Amazonenstrom S. 142 und 240.

³¹ Boletín 31 S. 37; Gicklhorn, Amazonenstrom S. 259.

³² Zu Ulloa vgl.: Petermanns Mitteilungen 89 S. 156; vgl. ferner: Ch. M. La Condamine, Relation abrégée d'un voyage fait dans l'intérieur de l'Amérique méridionale, Paris 1745, S. 397.

³³ A. Raimondi, El Perú, 4 Bde., Lima 1874–1879.

³⁴ Vgl. Jiménez de la Espada in: Boletín 26 S. 194–203 und Gicklhorn, Amazonenstrom S. 260.

³⁵ G. Edmundson (Hg.), Journal of the Travels and Labours of Father Samuel Fritz in the River of Amazons between 1686 and 1723 (Works issued by the Hakluyt Society, 2. Serie Nr. 51) London 1922. Die von R. Gicklhorn in ihrer Übersetzung (in: Gicklhorn, Amazonenstrom) angemerkten Fehler Edmundsons sind ganz überwiegend zu Recht kritisiert. In Einzelfällen könnte es sich jedoch schon um Abschreibefehler im Evora-Manuskript handeln.

³⁶ R. Gicklhorn scheint nur den Druck benutzt zu haben (vgl. Gicklhorn, Amazonenstrom S. 210 Anm. 1 und schon S. 13).

³⁷ Eine größere Umstellung (Gicklhorn, Amazonenstrom S. 210–212) und einzelne kleine Fehler dürften auf drucktechnische Schwierigkeiten während des Zweiten Weltkrieges zurückgehen.

³⁸ Vgl. Gicklhorn, Amazonenstrom S. 145 (ob ohne spanische Vorlage?) und S. 297 (spanische Vorlage: Boletín 30 S. 205).

³⁹ Vgl. Gicklhorn's Vorbemerkungen: Amazonenstrom S. 313 und 323.

ins Deutsche übersetzt und veröffentlicht,⁴⁰ den dritten Brief brachte Gicklhorn heraus und gab ihm eine deutsche Übersetzung (von Hopfner) bei.⁴¹ Drei lateinische Schreiben an den Ordensgeneral wurden im Ordensarchiv in Rom gefunden und sind auf deutsch bei Gicklhorn wiedergegeben.⁴² Weitere Briefe, Berichte und Kataloge, die wohl alle lateinisch abgefaßt waren, kamen fast ausschließlich nach Quito.⁴³ Ein Brief aus Belém an den Generalprokurator der Jesuiten in Madrid fand sich dagegen in der Academia de la Historia in Madrid.⁴⁴ Zwei spanische Memoranden, die Fritz dem Vizekönig in Lima übergab, sind in die „Noticias auténticas“ aufgenommen.⁴⁵ Das eine Memorandum liegt auch in einer noch älteren Kopie in Quito vor.⁴⁶ Ein Schreiben an den portugiesischen Gouverneur in Belém gelangte seltenerweise ins Indienarchiv nach Sevilla.⁴⁷

Gicklhorn hatte sich zwar vorgenommen, „geschlossen alle bis jetzt bekannten Briefe von S. Fritz“⁴⁸ zu bringen. Aber er zitiert selbst in seiner Darstellung und im Literaturverzeichnis noch weitere Schreiben.⁴⁹ Diese zerstreuten Quellen sind also nur unvollständig veröffentlicht und gesammelt.

Ein Wörterbuch der Omagua-Sprache wird von Gicklhorn erwähnt.⁵⁰ (Früher wurden Fritz sogar „mehrere Grammatiken und Wörterverzeichnisse“⁵¹ zugewiesen.)

Von geographischer Seite ist es stets als Fritz' größter Ruhmestitel bezeichnet worden, daß er die erste genaue Karte des Amazonas vom Ursprung bis zur Mündung gezeichnet hat. Das Original entstand in den Jahren 1689–1691. Danach brachte Narvaez, ein Ordensbruder, 1707 in Quito eine gestochene „weitgehend abweichende Reproduktion“⁵² heraus. La Condamine erhielt das Original von einem Nachfolger des Missionars und hinterlegte es in Paris. Dort fand Marcel die Karte und veröffentlichte sie 1893.⁵³ Sie ist nochmals gedruckt bei Gicklhorn, der auch eine Spezial-

⁴⁰ Neuer Welt-Bott 1 S. 65–67, genauer Nachdruck: Gicklhorn, Amazonasstrom S. 323–328. (Eine Überprüfung und Neuübersetzung wäre schon angesichts der einschränkenden Hinweise Stöckleins in seinem „Vorbericht“ wünschenswert gewesen.)

⁴¹ Gicklhorn, Amazonasstrom S. 313–323.

⁴² Ebd. S. 310–313 (Beachte auch die Angaben auf S. 310 zur lateinischen Edition von Hoffmann).

⁴³ Vgl. Astrain Bd. 6, S. 629–630 mit Anm. 1, Bd. 7, S. 404, 406–407, 414; s. aber auch: Boletín 30 S. 381–388 bzw. Gicklhorn, Amazonasstrom S. 213–222.

⁴⁴ Boletín 33 S. 63–67 und Gicklhorn, Amazonasstrom S. 328–333.

⁴⁵ Boletín 30 S. 226–229, 232–235; Gicklhorn, Amazonasstrom S. 203–206, 209–212.

⁴⁶ Astrain Bd. 6, S. 624 Anm. 1.

⁴⁷ Ebd. Bd. 7, S. 413 mit Anm. 2; Übersetzung bei: Gicklhorn, Amazonasstrom S. 149/150.

⁴⁸ Gicklhorn, Amazonasstrom S. 309.

⁴⁹ Ebd. S. 135 (spanische Vorlage: Astrain Bd. 6, S. 629–630) und S. 149/150 (vgl. Anm. 47) mit Nr. 110 des Literaturverzeichnisses.

⁵⁰ Gicklhorn, Amazonasstrom S. 157.

⁵¹ V. Hantzsch in: ADB Bd. 49, S. 157 (Der Artikel ist weitestgehend überholt).

⁵² NDB Bd. 5, S. 633.

⁵³ Vgl. ebd. die bibliographischen Einzelheiten.

Karte von Fritzens Missionen aus dem Jahre 1689 (nach Wessels) wiedergibt.⁵⁴

Damit haben wir die beachtliche geistige Hinterlassenschaft des Amazonasforschers skizziert. Sie ist in dem Gicklhorn'schen Werk – trotz kleinerer Mängel – am vollständigsten und am besten zugänglich. Da das Buch mitten im Zweiten Weltkrieg erschien, gibt es in den öffentlichen Bibliotheken nur wenige Exemplare.⁵⁵ – Eine kritische Gesamtausgabe der Schriften von Samuel Fritz steht noch aus.

III.

Nun legen Robert und Evamaria Grün eine Neuausgabe der Aufzeichnungen vor und machen wieder mit dem verdienstvollen Forscher und Glaubensboten bekannt. Man könnte die Veröffentlichung sogar für eine Gesamtausgabe halten. Denn das Werk, das die Herausgeber und Bearbeiter „Das Tagebuch des Jesuitenpaters Samuel Fritz“ nennen, reicht vom 10. Dezember 1683 bis in die letzten Jahre des Missionars. Aber auch ein Leser, der von Fritz' Schriften und ihrer Überlieferung nichts weiß, stutzt bei aufmerksamer Lektüre: Am Ende der Aufzeichnungen verspricht der Verfasser den Beweis dafür, „daß die Eroberung des Marañón durch die Portugiesen widerrechtlich erfolgt ist“.⁵⁶ Und nach entsprechenden Ausführungen findet sich auf der letzten Seite die Anmerkung: „Dieses Memorandum wurde von P. Samuel Fritz im Jahre 1692 dem Vizekönig persönlich überreicht“.⁵⁷ Oder es werden die Eintragungen zum Jahre 1709 mit dem merkwürdigen Satz eröffnet: „Die folgenden Jahre waren Jahre der Ruhe“.⁵⁸ Damit sollen die Vorgänge der Jahre 1703–1708 (von Fritz) zusammengefaßt sein. – So muß zunächst die Feststellung getroffen werden, daß ein derartiges einheitliches „Tagebuch“ einige nachhelfende „Bearbeitung“ erfordert hat. Auch die Behauptung, das Tagebuch selbst befinde sich in der Handschriftensammlung der Prager Karls-Universität⁵⁹ kann nicht überzeugen. In Prag befindet sich – neben den Originalen einiger Briefe – allenfalls das Manuskript des Gicklhorn'schen Werkes. Es wird sich noch zeigen, wie wichtig dieses für die neue „Ausgabe“ ist.

Nach der ganzen Sachlage wäre jetzt zu fragen, aus welchen Schriften von Fritz die Grün'sche Fassung zusammengesetzt sein kann. Die ersten drei Kapitel, die die Reise von Genua zu den Omaguas behandeln, könnten auf Briefen beruhen. Das Kapitel „Der Marañón oder Amazonas“ bringt im wesentlichen Auszüge aus Fritz' Legende zu seiner Originalkarte des Amazonas. Die nächsten sechs Kapitel haben im großen und ganzen denselben Inhalt wie das „Tagebuch der Reise“ (nach Belém).

⁵⁴ Karte I und IV bei Gicklhorn, Amazonenstrom.

⁵⁵ Ich benutze das Exemplar der UB. der Freien Universität Berlin.

⁵⁶ Grün S. 333.

⁵⁷ Ebd. S. 336.

⁵⁸ Ebd. S. 324.

⁵⁹ Ebd. S. 286. – Übrigens ist der Anteil jedes der beiden Bearbeiter an Ausgabe und Einleitung nirgends kenntlich gemacht.

In dem Abschnitt „Nach Quito“ (!) erscheinen größere Teile des einen Memorandums an den Vizekönig, das Fritz aber in Lima vorlegte. Die nächsten zwei Kapitel können sich auf einen „Brief und Leistungsbericht an Francisco de Altamirano“, ⁶⁰ den Visitador der Provinz Quito, stützen, dem Fritz über seine Leistungen in den Jahren 1693–1696 berichtete. Die folgenden Kapitel tragen als Überschrift Jahresangaben und knüpfen somit an die Aufzeichnungen der Jahre 1697–1702 und 1707–1723 an. Das anschließende Kapitel „Der Dank Spaniens“ ⁶¹ hat keine Grundlage in den Schriften von Fritz. Unter der Überschrift „Ruhe nach vielen Stürmen“ ⁶² folgen hauptsächlich (in wörtlicher oder freier Wiedergabe) einige Anmerkungen Gicklorns zur Legende der Originalkarte des Amazonas! ⁶² Im letzten Kapitel steht nach der schon erwähnten „Einleitung“ der Text der „Bemerkungen über die Grenzlinie zwischen den Eroberungen Spaniens und Portugals am Río Marañón“, also das zweite Memorandum an den Vizekönig von 1692. (Die auf Seite 326 abgebildete Unterschrift gehört übrigens nicht zu dem auf der vorangehenden Seite teilweise abgedruckten und auf derselben Seite kommentierten Brief an einen portugiesischen Befehlshaber, sondern offenbar zu einem Brief aus Sevilla von 1684. ⁶³)

Schon diese Übersicht muß großes Mißtrauen gegen die Zuverlässigkeit der Neuausgabe wecken. Welche Stellen sind überhaupt genau wiedergegeben? Die folgende Liste stellt einen Versuch dar, das aufzuzeigen.

Legende der Amazonaskarte: S. 293 Z. 32–33; S. 294 Z. 1–24 ⁶⁴, 27–35; S. 295 Z. 1–7, 14–22.

„Tagebuch der Reise“: S. 297 Z. 4, 23–34; S. 298 Z. 3–4, 7–9, 14–16, 18–24, 27–31; S. 299 Z. 2–3, 6–8, 10–13, 18–33; S. 300 Z. 1–12, 15–16; S. 301 Z. 1–2, 5–7, 9–35 (ohne die Klammer-Erklärungen); S. 302 Z. 1, 12–18, 22, 27–30, 33; S. 303 Z. 1–2, 5–7, 16–24, 31–37; S. 304 Z. 1–14, 18–21, 24–28, 30–31; S. 305 Z. 30–32, 36–37; S. 306 Z. 1, 6–12, 25–30; S. 307 Z. 6, 8–9, 17, 31–35; S. 308 Z. 1–2, 5–7, 16–20, 22–25, 28–31, 33; S. 309 Z. 1–4, 10–12, 14; S. 310 Z. 6.

Memorandum an den Vizekönig

(Bitten für die Amazonas-Mission): S. 310 Z. 31–32; S. 311 Z. 1, 8–32. ⁶⁵

Leistungsbericht: S. 312 Z. 17–23, 32–33; S. 313 Z. 1–9, 16–17, 23, 30; S. 314 Z. 1; S. 315 Z. 6, 8–12.

„Tagebuch“ 1697–1702: S. 316 Z. 31–35; S. 317 Z. 1–9, 11–14, 35–37; S. 318 Z. 1–2, 5–7, 11–21, 26–28; S. 319 Z. 11–13, 19–26; S. 320 Z. 3–8, 17–18, 22–27, 32–33; S. 321 Z. 6–11, 13, 21–24, 26–34; S. 322 Z. 1–3, 8–9, 13–16; S. 323 Z. 1, 9–14, 19–24, 28–33; S. 324 Z. 1–22.

⁶⁰ Abgedruckt in Boletín 30 und bei Gicklhorn, Amazonenstrom (vgl. Anm. 43).

⁶¹ Grün S. 329.

⁶² Grün S. 330–333, vgl. Gicklhorn, Amazonenstrom S. 304–307.

⁶³ Vgl. Gicklhorn, Amazonenstrom S. 115.

⁶⁴ Z. 8 lies Barbacoas statt Festland, Z. 23 lies mehr als 1000 statt Tausende.

⁶⁵ Z. 24 lies viel größere statt große.

„Tagebuch“ 1709–1712: S. 325 Z. 6–13, 15–21, 24–25, 30–36; S. 327 Z. 14, 33; S. 328 Z. 1–5, 7–8, 12–17, 20–21.

Bemerkungen über die Grenzlinie: S. 333 ab Z. 22–S. 335.

Der Wert dieser Liste ist beschränkt, da nur die Bemerkungen über die Grenzlinie wirklich vollständig und genau abgedruckt sind. Die übrigen Stellen gibt die neue „Ausgabe“ teilweise sehr frei wieder. Kleine „Zusätze“ konnten oben kaum signalisiert werden. Fritz schreibt z. B., der Marañón entstehe in einer Lagune „genannt Lauricocha“⁶⁶ (Grün: „von den Indianern Lauricocha genannt“⁶⁷). Auf Schritt und Tritt muß der Leser selbst in diesen relativ zuverlässigen Stellen mit Auslassungen rechnen, die unter Umständen den Sinn beträchtlich ändern. So berichtet Fritz zum 8. September 1691 die Ankunft von „mehr als 80 heidnische(n) Taromasindiander(n)“⁶⁸ (Grün: „80 heidnische Taromasindianer“⁶⁹). Wenn ein Satz über das Ende einer Zeile oder Zeilengruppe hinwegreicht, die oben in die Liste aufgenommen sind, so soll nur der Text bis zum letzten (Haupt- oder Neben-)Satzschluß innerhalb der Zeile oder Zeilengruppe als einigermaßen brauchbar gelten. Der Abstand zwischen den in der Liste gesammelten „Brocken“ und „Häppchen“ kann zudem gelegentlich Jahre mit dichten Aufzeichnungen ausmachen.

Wie es um die ausgeschiedenen Stellen steht, mögen die Abschnitte über die Anreise zum Amazonas zeigen, von denen schon gesagt wurde, sie könnten auf Fritz' Briefen beruhen. Diese sind tatsächlich nur spurenweise verwertet. („Den 28. [Dezember] kamen wir auf Monpox . . .“⁷⁰ – Grün: „Am 28. Dezember erreichten wir Monpox“.⁷¹) Viel mehr Gebrauch macht die neue „Ausgabe“ von den Briefen des Ordens- und Reisegegnossen Heinrich Richter, der beispielsweise vermerkt: „ . . . und trafen unter Weegs viel grosse Crocodillen, allerhand Schlangen, grausame Tyger und Löwen an . . .“⁷² (Grün: „Unterwegs sahen wir viele große Krokodile, allerhand Schlangen sowie Tiger und Löwen . . .“⁷³). Einmal war den Reisenden nur ein kleiner Kahn geblieben. „Doch machten wir aus der Not eine Tugend, setzten uns nicht weniger als unser zehn in dieses Schifflein . . .“⁷⁴ (Grün: „Setzen wir uns hinein“, sagte Heinrich Richter, „machen wir aus der Not eine Tugend.“⁷⁵) Wenn es in der Grün'schen Ausgabe heißt: „Unterwegs gab es keine Unterkünfte“,⁷⁶ so ist das wörtlich aus der Darstellung von Gicklhorn entnommen.⁷⁷ Sie wird auch sonst – genau oder frei – immer wie-

⁶⁶ Gicklhorn, Amazonasstrom S. 286.

⁶⁷ Grün S. 294.

⁶⁸ Gicklhorn, Amazonasstrom S. 196.

⁶⁹ Grün S. 308.

⁷⁰ Gicklhorn, Amazonasstrom S. 324.

⁷¹ Grün S. 287.

⁷² Neuer Welt-Bott Bd. 1, S. 57 Nr. 20; Gicklhorn, Amazonasstrom S. 335.

⁷³ Grün S. 288.

⁷⁴ Neuer Welt-Bott Bd. 1, S. 68 Nr. 26; Gicklhorn, Amazonasstrom S. 345.

⁷⁵ Grün S. 290.

⁷⁶ Ebd. S. 288.

⁷⁷ Gicklhorn, Amazonasstrom S. 117.

der herangezogen. Über Curupá-Pulver soll es eine Notiz von Fritz geben, wonach die Indianer es „mit Hilfe eines y-förmigen Schilfrohrs schnupfen, dessen Gabelung in die Nase gesteckt wird“.⁷⁸ – Tatsächlich liegt aber ein Zitat einer von Gicklhorn verfaßten Anmerkung⁷⁹ vor. Einen dramatischen Höhepunkt erreichen die „Aufzeichnungen“ über die Anreise mit folgendem „Eintrag“: „In dieser Nacht fiel José Cases von seinem Reittier und ging, schauerlich um Hilfe rufend in dem Sumpf unter. Zuletzt sah ich seine Fingerspitzen, und hörte dann nichts mehr als die unheimlichen Laute, die aus dem Urwald kamen“.⁸⁰ Zur Beruhigung des Lesers sei gesagt, daß der Reiseprokurator Cases an der Sumpfdurchquerung nicht teilnahm, sondern krankheitshalber zurückgeblieben war, Cases wird auch später noch unter den Lebenden erwähnt.⁸¹ Das mit leichter Hand geschriebene Grün'sche „Tagebuch“ liebt freilich solche „Tote“.⁸²

Es lohnt nicht, noch weiter zu kritisieren. Die letzten Bemerkungen sind vielmehr darauf gerichtet, Grundzüge im Wirken von Samuel Fritz hervorzuheben, die durch die „Bearbeitung“ sonst unklar blieben.

Man wird nicht davon sprechen können, daß Fritz aus Abenteuerlust und Forscherdrang nach Südamerika ging. Auch wäre es abwegig zu meinen, er habe sich sein Tätigkeitsfeld selbst wählen können. Es scheint viel eher, als ob er und seine Reisegefährten vor Eifer glühten, endlich zu einem missionarischen Einsatz zu kommen. Jedenfalls wollte die Reisegesellschaft jeden noch so sinnvollen Aufenthalt trotz aller Strapazen vermeiden. Für Jesuiten ist es selbstverständlich, daß ihnen ihr Posten von den Oberen angewiesen wurde. Erst als einziger Missionar unter der großen Völkerschaft der Omaguas und angesichts seines riesigen Einflußbereiches entlang des Amazonas hatte Samuel Fritz ausgedehnte Entscheidungs- und Entfaltungsfreiheit. Sein Handlungsspielraum stieg nochmals, als er zum Superior berufen wurde – doch konnte er mit einem Schreiben abgesetzt werden.

Die Portugiesen nannten die Hauptvölkerschaft des deutschen Missionars zwar Cambebes. Ebensoviele Recht hat jedoch der spanische Name Omaguas, und Fritz verwendet ihn durchgehend in seinem Tagebuch.

Als Fritz 1691 aus Belém zurückkehrte, war wohl eine Ortschaft kurz nach der Río Negro-Mündung verbrannt. In den anderen Siedlungen hatten sich häufig die Bewohner aus Angst vor den Portugiesen, die Fritz begleiteten, zurückgezogen. Manche Indios hatten sich verlaufen, weil ihr Pater so lange abwesend war. Von den Zurückgebliebenen wurde der Missionar überall mit Freuden begrüßt (er brauchte keinesfalls zu hungern).

⁷⁸ Grün S. 288.

⁷⁹ Gicklhorn, Amazonenstrom S. 283.

⁸⁰ Grün S. 289.

⁸¹ Fritz am 20. 8. und am 17. 9. 1685, zitiert bei Gicklhorn, Amazonenstrom S. 324 und 327; Richter am 16. 6. 1685 und am 1. 1. 1686, zitiert ebd. S. 340, 343, 348.

⁸² Der zweite „erschlagene“ Jesuit: Grün S. 321; der „aufgeknüpfte“ Häuptling: ebd. S. 323 (er tritt unter dem Namen Paytiti munter weiter auf!) Schließlich: der „gesteinigte“ Missionar: ebd. S. 328.

Wenn eine Ausgabe der Aufzeichnungen den Aufstieg zum Superior der Marañón-Missionen nicht wiedergibt, muß der letzte Abwehrkampf gegen die Portugiesen wohl undeutlich bleiben. (Deshalb ist es aber noch nicht nötig, eine Szene zu fingieren, in der der Pater auf seinem Posten im Hauptort der Omaguas von der portugiesischen Invasion überrascht und vom gegnerischen Kommandanten ausgewiesen wird.)⁸³

Übrigens konnte der Superior tatsächlich spanische Soldaten anfordern und sie auf ihren Unternehmungen begleiten, der formelle Oberbefehl lag dennoch jedenfalls bei dem leitenden Offizier.

Wie einfach wäre es gewesen, die Gickhorn-Übersetzung zu überprüfen und zu ergänzen! Damit hätte, ohne besonderen Aufwand, eine sehr ordentliche und nützliche Ausgabe vorgelegt werden können.

⁸³ Grün S. 328–329.

Literarische Berichte und Anzeigen

Alte Kirche

A. G. Hamman: Jacques-Paul Migne, *Le retour aux pères de l'église* (= *Le point théologique* 16). Paris (Beauchesne) 1975. 175 S., kart., FF 30.–

Hamman, der Mignes Werk seit 1958 fortsetzt, hat sich die Aufgabe gestellt, „dem Menschen – J.-P. Migne – in der theologischen Erneuerung seines Jahrhunderts seinen Platz zuzuweisen und die Erstellung seiner doppelten Patrologie zu analysieren“ (S. 5). Das Vorwort bringt gleich einige Ausführungen zu Begriff, Geschichte und Umfang von Patrologie und Patristik (S. 6–8). Eine „Einleitung“ geht der Frage nach, wie die Schriften der Väter auf uns gekommen sind, von der Anfertigung des „Urmanuskripts“ über Kopisten und Kompilatoren zu den ersten Sammelausgaben nach der Einführung des Buchdrucks und führt herab bis auf die Ausgabe der Mauriner (S. 9–35). V. gibt hier einen knappen, aber interessanten Überblick zur Überlieferungsgeschichte der Väterliteratur.

In sieben kurzen Kapiteln entfaltet er das eigentliche Thema. Kap. 1 schildert „das Jahrhundert des Abbé Migne“, das neunzehnte also, im Blick auf die Situation an den theologischen Ausbildungsstätten Frankreichs und zeichnet einen nicht sehr leuchtenden Hintergrund für dessen späteres Werk. Immerhin, erste Aufbrüche zu einer Erneuerung der Theologie lassen sich erkennen (S. 37–50). – Kap. 2 verfolgt den fast unbegreiflichen Weg des schulschwänzenden, abenteuernden Auvergnaten zum Priestertum, dann vom eigenwilligen Seelsorger zum Journalisten, der schließlich der größte Verleger des Jahrhunderts wurde und als solcher sein bleibendes Werk schuf: die Geschichte eines Glaubens an die eigene Berufung gegen Unverständnis und Ungerechtigkeit, gegen Mißgunst und Verdächtigung (S. 51–70). – Kap. 3 zeichnet das „Portrait des Abbé Migne“ – des Verlegers, Werbefachmanns, Möbelfabrikanten, Orgelbauers, Begründers einer Klerussparkasse in einem; des rastlosen Arbeiters, des Leiters eines Millionenunternehmens und persönlich armen Priesters, der von seinem Bischof gemäßregelt wird und doch mit seinem ganzen Werk nur seiner Kirche dienen wollte (S. 71–87).

Kap. 4–6 gelten diesem Werk Mignes unmittelbar, soweit es die Herausgabe der Väter betraf. Zunächst gibt V. in Kap. 4 eine Übersicht über Sammelausgaben von Werken der Kirchenväter vor Migne wie über literarische und theologische Werke zu den Vätern, aus denen dieser für sein Unternehmen geschöpft hat. Zugleich erhalten wir einen ersten Einblick in seine Arbeitsweise (S. 89–111). Kap. 5 untersucht die Genesis der beiden Patrologien, für die Mignes Namen bis heute steht. V. hebt gleich die „ökumenische“ Zielsetzung hervor, geht auf die entscheidende Mitarbeit J.-B. Pitras, des späteren Kardinals, ausführlich ein und erwähnt den Beitrag anderer Gelehrten. Ein kurzer Blick in die „Werkstatt“, und schon erfahren wir den Abschluß der lateinischen Reihe, den Stand und die besonderen Schwierigkeiten der griechischen, deren Vollendung durch den tragischen Brand 1868 vereitelt wurde. Das Ganze ist ein erstaunliches Zeugnis internationaler Zusammenarbeit nicht weniger als des unternehmerischen Mutes und Weitblicks eines Mannes, dessen Grundkapital der Glaube an die Notwendigkeit der Sache war (S. 113–139). – Auf wenigen Seiten werden wir durch Kap. 6 über die Aufnahme der beiden Patrologien in

der gelehrten Welt unterrichtet. Sie hatten keinen leichten Start, es gab auch harte Kritik – ein E. Schwartz sprach gar von einer cloaca maxima (1905!) – und doch erwiesen sie sich bald als ein unentbehrliches Werkzeug wissenschaftlicher Arbeit für mehr als ein Jahrhundert, und in nicht wenigen Teilen haben sie ihren Wert bis zur Stunde bewahrt. Für deutsche Leser interessiert vielleicht, daß gerade eine deutsche Universität, die auch zwei bedeutende Mitarbeiter – H. Denzinger und J. Hergenröther – stellte, Würzburg, Migne den doctoratus h.c. verlieh (S. 141–152).

Man kann H. gut zustimmen, wenn er im 7. Kap. als „Lektion eines Jahrhunderts“ (S. 151–165) resümiert, Orden und Kleriker hätten heute das Gebiet der Patristik vielfach Laien überlassen; doch die Lehre der Väter bezeuge und befruchte die Sendung der Kirche mehr als Soziologie und Strukturalismus. Und er beruft sich – m. E. zu Recht – auf H. de Lubac, nach dessen Aussage jede Erneuerung im Westen, im Denken wie im Leben der Christenheit, unter dem Zeichen der Väter geschah (S. 163). Migne hatte seinerzeit durch sein Werk viel zu einem Neuaufbruch in der Theologie beigetragen; wir haben die Fruchtbarkeit der Rückkehr zu den Vätern, nicht zuletzt zu den östlichen, wieder in unserem Jahrhundert erfahren, jüngst erst noch einmal auf dem zweiten Vatikanischen Konzil. Ich bin überzeugt, bei den Vätern könnten wir Antwort finden auf viele Fragen, die Antwort, die junge Christen, enttäuscht von Säkularismus und Rationalismus, heute bei Systemen und Praktiken des fernen Ostens suchen.

Hammans Arbeit ist jedenfalls mehr als die Vorstellung eines Mannes des 19. Jh. Sie ist zugleich die Darstellung eines Aufbruchs in der Theologie Frankreichs und darüber hinaus, und sie ist eine Einladung zur Besinnung angesichts einiger Engpässe, um nicht von Sackgassen zu reden, in unserer gegenwärtigen Situation. Die notwendige Kritik an Migne selbst, an seinem allzu großzügigen Umgang mit dem literarischen Eigentum anderer z. B., wird nicht unterdrückt, doch schließlich überwiegt die Bewunderung für die Weitsicht und die Hingabe des Menschen, der alles andere war als ein Fachtheologe, aber der Kirche, der Erneuerung ihrer Theologie und ihres Lebens sich ganz verpflichtet wußte.

Daß der schmale Band in seinen sorgfältig erarbeiteten Anmerkungen noch Anregungen zu geben vermag, sei wenigstens erwähnt.

Würzburg

H. M. Biedermann OSA

Wilhelm Schneemelcher: *Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament und zur Patristik*, herausgegeben von W. Bienert und K. Schäferdiek (= *Analecta Vlatadon* 22). Thessaloniki (Patriarchal Institute for Patristic Studies) 1974. 406 S., geb.

Aus Anlaß des 60. Geburtstages von W. Schneemelcher am 21. August 1974 haben W. Bienert und K. Schäferdiek eine Sammlung seiner Aufsätze zu neutestamentlichen und patristischen Themen herausgegeben. Der Band enthält 14 Arbeiten, von denen 13 zwischen 1951 und 1967 im Druck erschienen sind und eine bisher unveröffentlicht war.

Der Sinn einer solchen Aufsatzsammlung liegt ja nicht bloß darin, daß sie Arbeiten, die zum Teil nur schwer greifbar sind, bequem zugänglich macht. Sie gibt auch einen Gesamteindruck von der Forschungstätigkeit des Verfassers, von deren Schwerpunkten und charakteristischen Fragestellungen, und spiegelt darüber hinaus ein Stück Wissenschaftsgeschichte wider. Sucht man nach den leitenden Fragestellungen und Gesichtspunkten, die sich durch die einzelnen Aufsätze des vorliegenden Bandes hindurchziehen und ihnen ihre innere Einheit verleihen, so stößt man auf ein doppeltes Interesse: Schneemelcher arbeitet bewußt an den von der klassischen, durch die Namen Harnack, Holl, Schwartz und Lietzmann bestimmten Epoche deutscher patristischer Forschung hinterlassenen Aufgaben und Problemen weiter, und er ist gleichzeitig bemüht, der Patristik als theologischer Disziplin innerhalb der deutschsprachigen Theologie der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg einen Ort und Gehör zu verschaffen. Er fragt engagiert nach dem Sinn und dem Ertrag der alten Kirchen- und Dogmengeschichte für reformatorische Theologie, und es ist bezeich-

nend, daß er immer wieder auf Karl Barths Äußerungen über Wesen und Aufgabe der Kirchengeschichte und über die Bedeutung der dogmatischen Entscheidungen der alten Kirche Bezug nimmt.

Schneemelcher hat die Grundsatzproblematik der Patristik und der Dogmengeschichtsschreibung in zwei programmatischen Studien behandelt: Der Aufsatz „Wesen und Aufgabe der Patristik innerhalb der evangelischen Theologie“ (1951, S. 1–22) will die Patristik als eine Disziplin evangelischer Theologie verstehen, die mehr ist als „altchristliche Literaturgeschichte“, aber auch nicht eine „Rüstkammer der Dogmatik“ (S. 9) sein soll, die die kirchliche Tradition im katholischen Sinn erschließt. „Es geht in der Patristik um die Begegnung mit den Theologen der alten Kirche, die mit uns unter demselben Wort standen und sich wie wir um das Verständnis dieses Wortes bemüht haben. Es geht also nicht um die Tradition, sondern um die echte Kontinuität, die in der Gemeinsamkeit des Hörens und Lernens besteht. Damit ist aber die Patristik eine dauernde legitime Aufgabe der evangelischen Theologie“ (S. 20). Der Gedenkartikel zum 100. Geburtstag Harnacks: „Das Problem der Dogmengeschichte“ (1951, S. 23–52) schildert Leistung und Grenzen von Harnacks berühmtem Lehrbuch. Schneemelcher meint, eine Erörterung des Problems der Dogmengeschichte müsse auch heute noch bei Harnacks Lösung einsetzen, freilich mit tiefgehenden Korrekturen: Die Dogmenbildung ergibt sich nicht aus der Hellenisierung des Evangeliums, sondern sie setzt mit dem Osterglauben ein. Es folgen drei weitere Gesichtspunkte: Die Dogmengeschichtsschreibung muß viel stärker die Religionsgeschichte berücksichtigen, als dies bei Harnack geschehen ist. Die Dogmenbildung ist als ein Prozeß zu begreifen, der von Anfang an von vielfältigen Ansätzen aus verläuft; die ihr vorgegebene Einheit ist nicht das „schlichte Evangelium“, sondern allein Christus selbst. Und schließlich muß gesehen werden, daß die Kirche und ihre Verkündigung eine Grundvoraussetzung für die Entstehung von Dogmen bildet. „Der Prozeß der Dogmengeschichte ist der immer erneute Versuch der Auslegung und des Verständnisses der Heiligen Schrift. Daher ist dieser Prozeß weder ein Abfallsprozeß noch eine Fortschrittentwicklung. Sondern die Dogmengeschichte ist die Geschichte der Entscheidungen der Kirche, die sie je und dann im Hinblick auf das Wort Gottes getroffen hat“ (S. 52).

Größeren und kleineren Einzelthemen gelten die folgenden Arbeiten, die ich nur mit dem Titel und dem ursprünglichen Erscheinungsjahr nenne: „Das Problem der Sprache in der alten Kirche“ (1959, S. 53–69), „Der diakonische Dienst in der alten Kirche“ (S. 70–118; dieser Überblick wurde für das Sammelwerk „Das diakonische Amt der Kirche“, hrsg. von H. Krimm, 1953, ²1965, geschrieben), „Kirche und Staat im Neuen Testament“ (1967, S. 119–138), „Paulus in der griechischen Kirche des zweiten Jahrhunderts“ (1964, S. 154–181). Der Aufsatz „Der Sermo ‚De anima et corpore‘. Ein Werk Alexanders von Alexandrien?“ (1957, S. 240–273) hat vor allem als Beitrag zur Erforschung der 1940 erstmals publizierten Osterhomilie des Melito von Sardes und der von ihr repräsentierten Traditionen Beachtung gefunden: Schneemelcher führt die weitverzweigte Überlieferung einer Homilie „Über die Seele und den Leib“ vor, die in verschiedenen Fassungen, teilweise auch nur in Bruchstücken und Auszügen, koptisch, syrisch, armenisch, arabisch und griechisch erhalten ist. In den Handschriften werden verschiedene Verfasser genannt, doch kommen ernsthaft nur Alexander von Alexandrien und Melito von Sardes in Frage. Auf Grund der Parallelen zu der Osterhomilie Melitos vermutet Schneemelcher, daß Alexander eine Homilie Melitos verwendet haben könnte. Auf jeden Fall besteht zu Melito eine traditionsgeschichtliche Verbindung.

Jeweils eine Gruppe von Untersuchungen steht in Beziehung zu zwei Hauptarbeitsgebieten des Verfassers: Fragen der neutestamentlichen Apokryphen behandeln die vier Aufsätze „Bemerkungen zum Kirchenbegriff der apokryphen Evangelien“ (1959, S. 139–153), „Die Acta Pauli. Neue Funde und neue Aufgaben“ (1964, S. 182–203), „Die Apostelgeschichte des Lukas und die Acta Pauli“ (1964, S. 204–222), „Der getaufte Löwe in den Acta Pauli“ (1964, S. 223–239). Athanasius und dem arianischen Streit sind drei Beiträge gewidmet: „Athanasius von Alex-

andrien als Theologe und als Kirchenpolitiker“ (1951, S. 274–289), „Die *Epistula encyclica* des Athanasius“ (S. 290–337), „Serdika 342. Ein Beitrag zum Problem Ost und West in der Alten Kirche“ (1952, S. 338–364). Der bisher unveröffentlichte große Aufsatz über die *Epistula encyclica* des Athanasius behandelt das aus dem Jahre 339 stammende Rundschreiben an die nicht zur Partei des Euseb von Nikomedien gehörenden Bischöfe, in dem Athanasius die soeben erfolgte gewaltsame Einsetzung des Kappadokiens Gregor als Gegenbischof in Alexandrien schildert und seine Amtskollegen auffordert, Gregor die kirchliche Gemeinschaft zu verweigern. Schneemelcher zeigt, daß es in diesem Schreiben nicht nur um die aktuellen Vorgänge in Alexandrien geht, sondern daß im Hintergrund der Kampf steht, den Athanasius Jahre hindurch gegen die Gültigkeit seiner Verurteilung durch die Synode von Tyrus 335 führte, auf die sich seine Gegner dauernd beriefen. Die historische Interpretation des Briefes bestätigt das Bild, das Schneemelcher bereits in dem Athanasius-Aufsatz von 1951 entworfen hat: Weder ist der alexandrinische Bischof mit Ed. Schwartz als reiner Machtpolitiker zu beurteilen, noch kann man den Theologen und den Kirchenpolitiker voneinander trennen, worauf die Darstellung Lietzmanns hinausläuft. Es waren vielmehr theologische Grundentscheidungen, die auch hinter den kirchenpolitischen Aktionen des Athanasius standen. Die Überprüfung der handschriftlichen Überlieferung der *Epistula encyclica* ergibt, daß H. G. Opitz sie weitgehend richtig beurteilt hat und daß auch seine editorischen Entscheidungen im wesentlichen zutreffend waren. Die von Schneemelcher vorbereitete Fortsetzung der Bände II und III der großen Athanasiusedition, die alle am vierten Jahrhundert Interessierten dringend erwarten, wird in den Text- und Überlieferungsfragen also die Arbeit von Opitz ohne tiefgreifende Veränderungen weiterführen können, während sich in der Kommentierung und wohl auch in der Gestaltung des Urkundenbandes manches ändern wird (vgl. S. 297).

Am Schluß des Bandes steht der Jubiläumsaufsatz „Chalkedon 451–1951“ (S. 365–389), in dem noch einmal Schneemelchers grundsätzliche Beurteilung der spätantiken „Reichskirche“ zum Ausdruck kommt. Er setzt sich kritisch mit der Enzyklika „Sempiternus Rex Christus“ (8. September 1951) auseinander, in der Pius XII. die Synode einseitig unter dem Gesichtspunkt würdigte, daß auf ihr der päpstliche Primat glänzend zur Geltung gekommen sei. Demgegenüber betont Schneemelcher, daß Vorgeschichte und Verlauf der Synode ganz von der kaiserlichen Kirchenpolitik bestimmt waren. Die Entstehung der kaiserlichen Synodalgewalt und der Reichskirche ist jedoch nicht in den negativen Kategorien des „Abfalls“ und der „Verweltlichung“ zu beschreiben, sondern war eine wohl unvermeidbare geschichtliche Entwicklung. Das Bekenntnis von Chalkedon wertet Schneemelcher als eine in der geschichtlichen Situation notwendige Entscheidung. Es ist heute als ein Zeugnis für das Schriftverständnis der alten Kirche zu hören, aber auch nicht unkritisch zu reproduzieren.

Einen besonderen Dank verdient die sorgfältige Arbeit der beiden Herausgeber: Sie haben die Anmerkungen der im wesentlichen unverändert abgedruckten Aufsätze vereinheitlicht, bei den Literaturangaben die neuesten Auflagen nachgetragen und haben – was leider nicht in allen Aufsatzbänden geschieht – die Seiten der Erstveröffentlichungen genau angegeben. Außerdem haben sie dem Band ein vollständiges Verzeichnis der Publikationen Schneemelchers, ein Namen- und ein Sachregister beigelegt. Das gut ausgestattete Buch enthält eine Reihe von Druckfehlern, die aber nicht sinnstörend sind. Auf S. 300, Z. 7 v. u. muß es heißen: *Apol. sec. 72, 3.*

München

Gerhard May

- A. Boehlig: Das Aegypterevangelium von Nag Hammadi (Das heilige Buch des Großen Unsichtbaren Geistes) nach der Edition von A. Boehlig - F. Wisse - P. Labib ins Deutsche übersetzt und mit einer Einleitung sowie Noten versehen (= Göttinger Orientforschungen. Veröffentlichungen des Sonderfor-

schungsbereiches Orientalistik an der Georg-August-Universität Göttingen VI. Reihe: Hellenistica Bd. 1), 163 S. Wiesbaden (Otto Harrassowitz) 1974. DM 30.-

Die Gnosis ist eine mythologische Denkform, die darauf abzielt, die Urzeit und den Ursprung des Menschen und die Geschichte seines Falls in die irdische Welt zu erklären. Das in Codex III und IV von Nag Hammadi enthaltene *Aegypterevangelium*, dessen eigentlicher Titel lautet: „Das heilige Buch des Großen Unsichtbaren Geistes“, führt den Ursprung der Sethianer auf die biblische Gestalt von Seth zurück. Seth sei die Menschwerdung des himmlischen Seth, der seinerseits von dem zum Pleroma gehörenden Adamas und dem Logos herkommt, welch letzterer das Erzeugnis der Pronoia und des unsichtbaren Geistes ist. An seinem Errettungswerke werden Seth verschiedene Gottheiten und Heilbringer helfen, unter denen Moirothea, Micheus, Michar, Abrasax eine maßgebende Rolle spielen.

In dieser deutschen Ausgabe, welche durch die englische Ausgabe, die soeben in der Reihe *Nag Hammadi Studies*, Bd. IV erschienen ist, und den Aufsatz von Jean Doresse, *Le Livre sacré du Grand Esprit invisible ou l'Evangile des Egyptiens*, in *Journal Asiatique*, Jg. 1966/1968, S. 317–435. 289–386 zu ergänzen wäre, zieht Böhlig Vergleiche mit der *Apokalypse Adams* betreffs dieser verschiedenen Heilbringer, aber leider tut er dies nicht mit der *Trimorphos Protennoia* des Codes XIII, die auch eine sethianische Schrift ist, in der uns Hymnen an den Unsichtbaren Geist begegnen und die diese heilbringende Hilfe von Moirothea, Micheus, Michar und Abrasax (s. 48, 15 ff.) erwähnt.

Der Verf. diskutiert in einer umfangreichen Einleitung die mythologische Denk- und Ausdrucksform, die für den Gnostizismus charakteristisch ist. Im Gnostizismus fühlte sich der Mensch als einen Teil des Kosmos, mit dem er in einer bis zum ursprünglichen Animismus der Völkerreligionen und der Mysterienreligionen zurückzugreifenden *συμβιωσις* lebte. Dies wäre m. E. eine gute Erklärung, warum die Gnosis zu unserer Zeit tiefe Resonanzen in dem Bewußtsein des modernen Menschen hervorruft. Es stellt sich im Zeitalter der Atombombe und des Umweltschutzes die Frage, ob der Mensch auch den Sinn der Naturerkenntnis begreift und durch sein Bewußtsein sich mit seinem ganzen Dasein in die erkannte Welt einreicht und daraus entsprechende Konsequenzen für sein Handeln zieht.

In einem anderen Teil seiner Einleitung behandelt der Verf. auf eine etwas zu komplizierte Weise (S. 29–37) die Frage, warum diese sethianische Schrift über den Unsichtbaren Geist den Titel „Aegypterevangelium“ trägt, obwohl sie nicht zur eigentlichen Literaturgattung der Evangelien des Neuen Testaments gehört, in welchen das Wort, das Wirken und Leiden sowie die Auferstehung des Herrn dargestellt werden. Beim *Aegypterevangelium* handelt es sich doch um eine Heilsbotschaft, und darum wird es ein *εὐαγγέλιον* genannt. Das gilt auch für das *Thomas-evangelium*, das *Philippusevangelium* von der Funde von Nag Hammadi und für das *Evangelium der Maria* des Papyrus Berolinensis 8502. All diese Evangelien bezeugen, daß hiermit Jesus typische gnostische Probleme in den Mund gelegt und die Gattung „Evangelium“ als Offenbarungsschrift für gnostische Weisheit verwendet werden. Wie im vierten Evangelium oder in der *Trimorphos Protennoia* eine Spekulation, die zur *ἀρχή* zurückfährt, an die Stelle der Kindheitsgeschichte Jesu gesetzt wird, so ist es hier der Fall mit dem *Aegypterevangelium*: um den Ursprung des Seth richtig zu erklären, wird die Schilderung der himmlischen Welt und ihrer Entstehung aus dem höchsten Gott vorangestellt. Darin liegt die frohe Botschaft.

Was einzelne Punkte anbelangt, bin ich der Meinung des Verfassers, daß es sich mit dem *Thomas-* und dem *Philippusevangelium* um Logien- und Florilegiensammlung handelt, obwohl, wie ich in der Einleitung zu meiner Ausgabe des *Philippusevangeliums* (vgl. *L'Evangile selon Philippe*. Introduction, texte, traduction et commentaire, Paris, 1967, S. 3–6) und zum *Thomas-evangelium* (vgl. *L'Evangile selon Thomas* [Nag Hammadi Studies, Bd. V], Leiden 1975, S. 48–51) zu beweisen versucht habe, es möglich wäre, einen durchlaufenden Gedankengang für die Menge von Reflexionen, die beide Evangelien enthalten, festzustellen.

Straßburg

Jacques-E. Ménard

Engelbert Kirschbaum: Die Gräber der Apostelfürsten. St. Peter und St. Paul in Rom. Mit einem Nachtragskapitel von Ernst Dassmann. Frankfurt (Societätsverlag) 1974. 293 S., geb., DM 38.—

Das im Jahr 1957 in 1. Auflage erschienene Buch des archäologisch verdienten Ausgräbers E. Kirschbaum – der leider im Frühjahr 1970 in Rom nach schwerer Krankheit verstarb und die Auseinandersetzung um die Grabungen unter S. Peter zu Rom nicht weiterführen konnte – ist von dem derzeitigen Inhaber des Bonner Lehrstuhls für Alte Kirchengeschichte und Christliche Archäologie in unveränderter Form, aber um das Nachtragskapitel „Ist Petrus wirklich darin?“ erweitert, herausgegeben worden. Es mag hier das Buch von Kirschbaum als bekannt vorausgesetzt sein und nur das neue Kapitel besprochen werden.

Vielleicht war beim Datum der Neuerscheinung auch das ‚Heilige Jahr‘ mit im Blick. Der letzte Absatz des Herausgebers hat jedenfalls den Rompilger vor Augen – und zeigt zugleich die Vorsicht historischen Urteils: „Wichtiger als das Vorzeigen von Knochen dürfte es für Pilger und Beter sein, den Ort zugänglich zu machen, wo das Tropaion-Siegeszeichen die Erinnerung an das Zeugnis des Apostelfürsten wachhält und die Verbindung mit der bis ins 2. Jahrhundert nachweisbaren Petrusverehrung herstellt“ (S. 248). – Wenn dies besagen soll, daß man mit der wahrscheinlichen Fixierung eines Platzes für die Petrusverehrung nicht vor die Errichtung der Aedicula (2. Hälfte 2. Jh.) zurückgehen kann, die man wohl mit Recht als das von Gaius von Rom (zitiert bei Euseb, HE 2, 25, 6) erwähnte „Tropaion“ für Petrus am Vatikan – entsprechend dem für Paulus an der Straße nach Ostia – ansieht, so wird man dem Herausgeber darin zustimmen können. Die Frage des Kapitels müßte dann dahin beantwortet werden, daß wissenschaftlich eindeutige Aussagen über das authentische Grab des Apostels Petrus nicht gemacht werden können.

Mit einem kritischen Rückblick auf die Diskussion über die von M. Guarducci besonders seit 1959 aufgedeckten neuen Gesichtspunkte ist der größte Teil des Nachtragskapitels, in einer freilich u.E. sachlich nicht ganz gerechtfertigten Ausführlichkeit, gefüllt. Im Mittelpunkt steht ihre These von den im Marmorkasten der Mauer g in konstantinischer Zeit heimlich geborgenen, bis dahin unter der Roten Mauer gelegenen Gebeinen des Apostels Petrus, welche die Ausgräber nicht beachtet hätten, die jedoch Prälat L. Kaas – damals Sekretär der Congregazione della Rev. Fabbrica di San Pietro – eines Nachts mit zwei Grabungsarbeitern in einem Holzkästchen beiseite geschafft habe. Die Auffindung dieses Kästchens führte dann zur dramatischen Beschuldigung der Ausgräber und des verewigten Prälaten (dessen Grab heute auf dem Campo Santo Teutonico 50 m vom Circus Neronis entfernt liegt), denen man vorwarf, die authentischen Reliquien des Apostels Petrus unbeachtet gelassen zu haben. Die verschiedenen Beweisgänge M. Guarduccis, sowie E. Kirschbaums und des Herausgebers eigene Zweifel an den Beweisen, werden – mit Quellenangaben in den Anmerkungen – richtig und klar dargelegt.

Nur auf zwei Punkte ist u.E. der Herausgeber nicht ausreichend eingegangen:

1. Wieweit verbietet sich die stillschweigende Annahme eines ursprünglichen Petrusgrabes unter der Roten Mauer nicht bereits aus Gründen der Chronologie der Gräber θ , γ , ι und η (vgl. die Arbeiten von Th. Klauser, Die römische Petrustradition, 1956, und A. von Gerkan, in: JbAC 7, 1964)?

2. Wieweit ist es nicht das philologische und archäologisch Nächstliegende, in der Rede des Gaius von Rom über die Tropaia der Apostel Petrus und Paulus das Wort *τρόπαιον* auf die Martyriumstätten als Siegesstätten und nicht auf die Grabplätze zu interpretieren?

Durch die von Emotionen nicht freien Publikationen von M. Guarducci, die auf ihrem Fachgebiet der griechischen Epigraphik Vorzügliches leistet, hat man sich von der eigentlichen Fragestellung auf Nebengeleise abdrängen lassen. M. Guarducci setzt das historische Grab unter der Roten Mauer des Raumes P, unter dem Hochaltar von S. Peter, als gegeben voraus und verschiebt die Argumentation auf die

Authentie der Gebeine, die man in der Zeit des Baues von Alt-S. Peter aus der Erde in den Marmorkasten der Stützmauer gebracht habe. Daß dabei die Frage nach der Authentie der Reliquien die historische Frage verdrängt hat, wäre vielleicht noch deutlicher herauszuarbeiten gewesen. Im Gegensatz zu M. Guarducci's Konstruktionen war und ist die Darstellung E. Kirschbaums historisch und selbstkritisch und kennt die Differenzierungen zwischen 'gesichert', 'wahrscheinlich' und 'vermutbar'.

Heidelberg

Erich Dinkler

Karlmann Beyschlag: *Simon Magus und die christliche Gnosis* (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 16). Tübingen (Mohr) 1974. VII, 249 S., Ln., DM 76.-.

Die Gestalt des in Apg 8 begegnenden Simon ist seit dem Aufkommen der historischen Kritik eine kontroverse Figur. Die Palette der in der Forschung vorgeführten Lösungsversuche reicht von der Negierung seiner geschichtlichen Existenz bis dahin, in ihm den Urheber jener gnostischen Bewegung zu erblicken, die im 2. Jht. die sich formierende frühkatholische Kirche bedrohte. Die besondere Schwierigkeit der Simon-Frage, die in den kontradiktorischen Forschungsergebnissen ihren Niederschlag gefunden hat, liegt nicht zuletzt in dem zeitlichen Abstand der beiden ältesten Texte (Apg und Justin) voneinander begründet, ferner darin, daß ein zusammenhängendes Referat der gnostischen Lehre Simons erst bei Irenäus begegnet. In der jüngeren Forschung war Simon Magus eher ein Spezialfall der umfassenderen Frage nach einem gnostischen Hintergrund des NT oder einer Gnosis im 1. Jht. Unter bewußter oder unbewußter Bezugnahme auf jene Gnosis im 1. Jht. wurde dabei von der Mehrzahl der Forscher (besonders deutscher Provenienz) die Existenz eines Gnostikers Simon im 1. Jht. bejaht, wobei freilich das Fehlen ausführlicher Analysen überraschend genug war. Es ist daher zu begrüßen, wenn der Erlanger Kirchenhistoriker K. Beyschlag (nach seiner Voranzeige ZThK 1971, S. 395 ff.) in einer umfassenden Monographie die herrschende „Auffassung zum Simonianismus mit einer diskutablen Gegenposition zu konfrontieren“ (VI) unternimmt. Verf. verfolgt dabei den weiteren Zweck, jene Interpretation des NT grundlegend zu kritisieren, die vor allem Paulus und Johannes von einem gnostischen Hintergrund her auslegt. Denn die Voraussetzungen hierfür, „die notgedrungene Annahme einer nur noch mutmaßlichen Frühform von Gnosis, unter gleichzeitiger Vernachlässigung des gesicherten Terminus a quo ihres ersten Auftretens“ (4) könnten exemplarisch an der Gestalt Simons widerlegt werden (vgl. S. 1-6: Die Fragestellung).

Das 2. Kap. (S. 7-78: Quellenkritik) gibt einen breiten und nützlichen Überblick über die Quellenlage von Apg 8 bis Theodoret, wobei jedesmal die Frage nach dem Wert der Quelle mitgestellt wird. Insofern fallen hier schon wichtige Vorentscheidungen. Als positive Quellen werden herausgeschält: Apg 8, Justin: I Apol. 26, 1-3; 56,2; Dial. 120,6, Irenäus: haer. I, 23 („der wichtigste Zeuge zur simoniani-schen Gnosis überhaupt“, (S. 13), Hippolyt: Ref. VI, 19 f., Epiphanius: haer. 21, 1-4. Erschlossen werden der Simon-Bericht des Syntagmas Justins, der in wesentlichen Teilen bei Irenäus vorliege (S. 10 Anm. 8), und das Simon-Referat aus dem Syntagma Hippolyts. Für seine Rekonstruktion gilt die Regel, „daß alle Einzelheiten in Ref. VI, 19 f., die durch Epiphanius belegbar sind, ohne auf Irenäus zurückzugehen, aus dem Syntagma stammen müssen“ (23). Die heute so beliebt gewordene Inanspruchnahme der bei Hippolyt: Ref. VI, 9-18 erhaltenen „Apophasis Megale“ für die simoniani-sche Gnosis lehnt Verf. mit guten Gründen ab und verweist auf jüdisch-philosophische Voraussetzungen, bes. Philo (S. 37-47).

Das 3. Kap. (S. 79-98: Die Simon-Magus-Frage) gibt einen Überblick über die Hauptetappen der Simon-Forschung. Verf. möchte an Arbeiten wie die von H. Waitz und L. Cerfaux anknüpfen, die einen gnostischen Charakter der simoniani-schen Religion erst für eine spätere Stufe (2. Jht.) annehmen wollten. Neuere Beiträge wie die von E. Haenchen und W. Schmithals hätten die religionsgeschichtliche

Methode ungebührlich in den Vordergrund gerückt und „die spezifisch historischen Fragen überhaupt in bedenklicher Weise vernachlässigt“ (S. 84).¹

Das 4. Kap. (S. 99–126: Die „große Kraft“) analysiert in einem ersten Schritt Apg 8, 10b nebst Kontext. Aus Apg 5,36 und 14,8 ff.² gehe für Apg 8 hervor, „daß sich hier ein Magier aus Fleisch und Blut mit der göttlichen höchsten Kraft identifiziert hat, durch die er zu wirken vorgab“ (S. 103). „Megale Dynamis“ sei Urgestein der Tradition und bezeichne die höchste Gottheit (S. 105).

Ein zweiter Unterabschnitt bringt einen Überblick über den Gebrauch von „Dynamis“ (plus Prädikate wie „megale“ oder „megiste“) in jüdisch-frühchristlichen und christlich-gnostischen Texten. Den gnostischen Vergleichstexten liegt „die Vorstellung der – wie immer gedachten – Inkarnation des höchsten Wesens unter dem Namen ‚die große Kraft‘ ganz fern“ (S. 121, vgl. S. 124). Von der gnostischen Interpretation sei der Titel „Dynamis megale“ in Apg 8 zu unterscheiden. Hier stehe er im Kontext der großen Machttaten, die der Verf. von Apg 8 zu Recht mit Simon assoziiere. Daher sei Simon der „im Stile des *θεῖος ἀνὴρ* auf Erden erscheinende und als solcher verehrte wundertätige Gott . . . oder – wenn wir vorsichtiger sind: dem vielleicht erst posthum der Anspruch, die *μεγάλη δύναμις* gewesen zu sein, in den Mund gelegt wurde“ (S. 122; vgl. S. 106, wo als Parallele auf die (nachträgliche) Jesusüberlieferung der Evangelien hingewiesen wird).

Das 5. Kap. (S. 127–210: Die simonianische Gnosis) erörtert den aufgrund der Quellenkritik kritisch gesichteten Kernbestand der simonianischen Überlieferung mit dem Ziel, für jeden Lehrtopos den christlich-gnostischen Doppel- oder besser: Vorgänger beizubringen, woraus dann der gegenüber dem christlichen Gnostizismus sekundäre Charakter der simonianischen Gnosis folgt. Aus Raumgründen können hier nur die allerwichtigsten Punkte herausgegriffen werden: Verf. sagt mit Recht, daß die in der simonianischen Gnosis als weiblicher Syzygos des Urwesens erscheinende Ennoia in derselben Funktion auch bei den Ophiten und Valentinianern nachzuweisen ist. Jedoch läßt keines dieser Systeme wie der simonianische Mythos die Ennoia in den Absturz verwickelt sein (S. 138). Das spreche aber nicht etwa für eine Urtümlichkeit des simonianischen Mythos (S. 138 Anm. 18), sondern sei Folge der Kontraktion von valentinianischen und ophitischen Lehren. Ähnlich lege die bei den Simonianern fehlende Demiurgengestalt nicht ein archaisches Alter dieser Gnosis nahe, da „die Annahme einer Kontraktion des Demiurgen mit dem Urvater bzw. (sic) der Ennoia weit einfacher“ (S. 145 Anm. 31) ist. Eine Kontraktion (und Kombination) nimmt Verf. auch für das Motiv der Vergewaltigung der Ennoia an (vgl. S. 146–153). Hatte die Ennoia im Irenäusbericht leidende Züge, in der rekonstruierten Tradition des Hippolytischen Syntagmas dagegen siegreiche, so löst sich dieser Widerspruch „auf die denkbar einfachste Weise: . . . der simonianische Mythos . . . *kontrahiert* lediglich die beiden sonst getrennten Aspekte der Eva-Sophia, die der Vergewaltigung entgeht, und deren Abbild, die von den Archonten tatsächlich geschändete Eva. Und er *kombiniert* zugleich diesen – ophitisch-barbelotischen – Sachverhalt völlig stilwidrig mit dem – valentinianisch-barbelotischen – Urwesen der Ennoia“ (S. 152 f.). Für Simons Katabasis und Transfiguration (S. 171–178) komme als Vorbild ebenfalls nur der christliche Gnostizismus in Frage (Ophiten und Valentinianer). Das gleiche gelte u. a. für „Simon als doketischer Christus“ (S. 188–193), womit eine Abhängigkeit der Simonianer auch von der „männlichen“ Gruppe der Gnosis (Cerdo, Marcion, Satornil) behauptet ist, die bekanntlich die Gestalt der Sophia nicht kennt (S. 193). So habe der Simonianismus zusammengearbeitet, was in der männlichen und weiblichen Gruppe der Gnosis getrennt existierte. Es überrascht

¹ Zur Geschichte der Simon-Forschung vgl. meinen eigenen Beitrag: Gerd Lüdemann, Untersuchungen zur simonianischen Gnosis, Göttinger theologische Arbeiten 1, Göttingen 1975, S. 9–29 (= USG).

² Zur Interpretation dieser Stellen vgl. außerdem G. Klein, Der Synkretismus als theologisches Problem in der ältesten christlichen Apologetik, ZThK 64, 1967, S. 40–82 (= Rekonstruktion und Interpretation, BzEvTh 50, 1969, S. 262–301).

daher nicht, wenn Verf. es für möglich hält, daß in der auffallenden Primärstellung des Simon im Ketzerkatalog des Irenäus der simonianische Anspruch zum Ausdruck komme, die grundlegende Form des Christentums, d. h. die Supergnosis zu besitzen (S. 178), die alle im christlichen Bereich damals bekannten Erlösungsvorstellungen für Simon okkupiert habe.

Das 6. Kap. (S. 211–219: Gesamtergebnis) zeichnet zusammenfassend die kirchengeschichtliche Stellung der Simonianer. Der Simonianismus sei eine ähnliche Unternehmung – freilich auf tieferem Niveau – „wie sie später Marcion und Mani – je auf ihre Weise – wiederholt haben . . . Seine Entstehung dürfte in eine Zeit fallen, in der verschiedenartige christlich-gnostische Ausprägungen zwar bereits vorhanden waren, der kirchlich-häretische Dualismus aber noch nicht so ausgeprägt war, daß der Versuch, Christus durch Simon auf gnostisch zu überbieten, von vornherein als aussichtslos erscheinen mußte“ (S. 217 f.). – Soweit der Inhalt. Ein Verfasser- und Stellenregister erleichtern die Benutzung des Werkes.

Wenn im folgenden zu einzelnen wichtigen Grundlagen der Arbeit – leider nicht umfassend genug – kritisch Stellung genommen werden soll, so darf das nicht geschehen ohne Anerkennung und Dank für die Leistung, die dieser Beitrag darstellt. Denn einmal wird hier eine These begründet, die – abgesehen vom frühen Baur (USG, S. 9 f. 28) – noch nie erprobt worden ist und zweifellos die nachfolgende Forschung anregen wird. Sodann – und hierin besteht das Hauptverdienst – hat Verf. eine Fundgrube an Parallelmaterial bereitgestellt, das in Zukunft zu berücksichtigen (und aufzuarbeiten?) sein wird. Auf der anderen Seite muß die vorliegende Monographie aber mit demselben Maßstab gemessen werden, mit dem Verf. die religionsgeschichtlich orientierten Lösungsversuche mißt, d. h. konkret: Wo äußert Verf. nur reine Vermutungen? Wo errichtet er eine Hypothese auf einer anderen . . .? Diese Fragen drängen sich bei der Lektüre leider immer wieder auf, so daß z. B. die Kritik des Verfs. an der zu großen Vermutungsbereitschaft der neutestamentlichen Wissenschaft (S. 4 Anm. 7) auf ihn selbst zurückschlagen wird. Die Einzelkritik soll derart gegliedert werden, daß wir zuerst das quellenkritische Fundament der Arbeit behandeln (A), sodann die vorgelegte Analyse von Apg 8 (B) und schließlich das Kapitel über den „Aufweis“ der durchgängigen Abhängigkeit der Simonianer vom christlichen Gnostizismus (C). Einige Marginalien der Kritik bilden den Abschluß.

A. Die Ausführungen über das Syntagma Justins verdienen als richtig hervorgehoben zu werden. Darüber hinaus steht wohl auch die Identität dieses Syntagmas mit dem Justins gegen Marcion fest (USG, S. 118 Anm. 31). Daraus ergibt sich, daß Justins Syntagma mit Simon an der Spitze vor allem eine direkte Konfrontation mit Marcion enthielt und das Material über Simon auf ältere Traditionen zurückführt. Problematisch ist Verfs. Benutzung des Hippolytischen Syntagmas (zur Sache vgl. USG, S. 30–35). Er folgt zunächst vollständig der Auffassung von Harnacks (Altchristl. Lit. Geschichte. II/2, S. 220–224; vgl. B., S. 23 Anm. 30), die lautet, Ps.-Tertullian und Philastrius hätten nur eine Epitome des Hippolytischen Syntagmas benutzt und der letztere den Bericht des Epiphanius, der eine Primärkenntnis des Syntagmas hatte, ausgeschrieben. So weit, so gut. Wenn man sich auch ein näheres Eingehen auf die Forschungsdiskussion zum Syntagma Hippolyts gewünscht hätte (näheres bei P. Nautin, Hippolyte. Contre les hérésies, Paris 1949), so ist doch mit Verf. z. B. gegen E. Schwartz (SAM, phil.-hist. Klasse, 1936), der leider nicht genannt wird, an der Existenz jener Quelle festzuhalten. Sie ergibt sich eindeutig aus der bei allen drei oben genannten Autoren überlieferten, (fast) gleichen Reihenfolge der 32 Häresien und dem Zeugnis des Photius hierüber (cod. 121). Jedoch: *faktisch* folgt Verf. bei der Rekonstruktion des simonianischen Teiles des Syntagmas *nicht* den quellenkritischen Ergebnissen von Harnacks, die strenggenommen eine Wiedergewinnung desselben unmöglich gemacht haben, da Philastrius (nur) die Epitome *und* Epiphanius ausschreibt. Vielmehr zieht Verf. nahezu ausschließlich den letzteren und die Refutatio Hippolyts heran, was methodisch so lange unerlaubt ist, als nicht bewiesen ist, daß die Refutatio auch an anderen Stellen

literarkritisch vom Syntagma abhängt. Doch führt auch Verfs. methodische Regel, daß Überschüsse der Refutatio gegenüber Irenäus, die durch Epiphanius belegbar sind, aus dem Syntagma stammen müßten, zu keinem Erfolg. Die Überschüsse (s. Ref. VI, 19, 1 ff.) sind folgende: Simon beutet die Dichter aus,³ allegorisiert das hölzerne Pferd und Helena mit der Fackel, die Epinoia (nicht Ennoia) verwirrt die Mächte durch ihre Schönheit. Weiter hat die Ref. einmal wie Irenäus das Gleichnis vom verlorenen Schaf in der Lukasfassung (VI, 19, 4), das andere Mal wie Epiphanius in der Matthäusfassung (VI, 19, 2). Dagegen ist es unrichtig (z. B. S. 165), auch die Ref. für die Aussage zu beanspruchen, daß im Syntagma die Herabkunft Simons als des Vaters direkt mit Tyrus verbunden wird, denn vom Vater Simon ist an der betr. Stelle (Wendland, S. 146, 4 f.) nicht die Rede, sondern es liegt Abhängigkeit von Irenäus vor. M. E. reichen diese, wenn man so will, fragmentarischen Überreste einer Tradition nicht aus, um sie einer mit dem Epiphaniusbericht gemeinsamen Quelle zuzuschreiben. So führt – zusammenfassend gesagt – die Diskussion darüber, ob der Simon-Bericht des Hippolytschen Syntagmas aus Epiphanius und der Refutatio zurückgewonnen werden kann zu einem negativen Ergebnis und leitet über zu der eigentlichen Frage, ob der vom Verf. ausgiebig herangezogene Epiphanius ein zuverlässiges Simon-Referat bietet. Obwohl sein Panarion auch altes, wertvolles Material enthält (Brief des Ptolemaios an Flora), kann diese Frage keineswegs so unkritisch wie in dieser Arbeit beantwortet werden. Typisch für Verfs. Zutrauen zu Epiphanius ist, daß dieser die nach Verfs. Meinung auf einem simonianischen Interpretament beruhende Identifikation der Ennoia/Helena mit dem heiligen Geist (= Sophia, Prunikos) zuverlässig aufbewahrt habe, was „beweist (sic), daß auch der Text der Originalzitate bereits ein überarbeiteter ist“ (S. 166 Anm. 74). Wahrscheinlicher ist jedenfalls, daß Epiphanius aus einer ihm bekannten Tradition wie Irenäus: haer. I 29, 4 die sich dort als Einheit findenden Prädikate: heiliger Geist, Prunikos, Sophia auf Helena übertragen hat.

B. Der Versuch des Verfs. von der Grundlage des Berichtes Apg 8 einen gnostischen Charakter der Gestalt Simons zu bestreiten, ist m. E. fehlgeschlagen.⁴ Verf. hat doch gezeigt, daß „große Kraft“ als Gottesbezeichnung auch in der Gnosis üblich ist. Der Satz, daß für „große Kraft“ o. ä. in Texten der Gnosis der Gedanke einer Inkarnation ganz fern liegt (S. 121), ist unbestreitbar. Er ist jedoch als Argument gegen einen gnostischen Sinn der „megale Dynamis“ in Apg 8 anfechtbar, da diese nicht auf eine irdische Existenz oder Inkarnation (diese Vorstellung ist strenggenommen für die Gnosis sowieso nicht anwendbar) ihres Gottes zurückgehen muß. Darauf führt doch erst die Interpretation Simons als Magier, die durch Verf. nicht wahrscheinlicher geworden ist. Wie kann behauptet werden, daß in Apg 8 zu Recht „Dynamis megale“ mit „Dynamis megalai“ assoziiert werde? Ist es nicht eher wahrscheinlicher, daß nachträgliche christliche Überlieferung das Gottwesen der Simonianer in diesen Kontext gerückt hat, zumal sonst keine authentische simonianische Überlieferung über den Wundertäter Simon vorliegt? Der Satz, daß sich mit Simon „ein Magier aus Fleisch und Blut mit der göttlichen höchsten Kraft identi-

³ Läßt sich das nicht als dogmatische Überschrift verstehen, für die im folgenden von Hippolyt „Belege“ erbracht werden, so daß die Überschüsse *in toto* auf den Ketzerbestreiter zurückgehen würden? Leitet doch die Refutatio Hippolyts (vgl. bereits Irenäus haer. II, 14) die Häresien nicht von Simon Magus ab, sondern aus der griechischen Philosophie. Vgl. ferner die in Ref. VI, 19 sicher redaktionelle Bezeichnung des weiblichen Syzygos Simons als „Epinoia“ (statt Ennoia) unter Verknüpfung mit dem „Epinoia“ genannten obersten weiblichen Geistwesen der „Megale Apophasis“.

⁴ Freilich sollten sich die Advokaten eines „gnostischen Simon“ auch nicht primär auf Apg 8 berufen: weder ist die Apg gegen die gnostische Häresie gerichtet noch darf man (s. o.) von „Dynamis megale“ sofort auf eine gnostische Interpretation dieses Begriffes schließen (gegen W. Ullmann in: K. W. Tröger (ed.), *Gnosis und NT*, Berlin/Gütersloh 1973, S. 396).

fiziert hat“ (S. 103) erinnert an den Ketzerbestreiter Hippolyt, der von Simon ähnlich sagen konnte: er sei ein Mensch aus Fleisch und Blut, nicht der Christus (Ref. VI, 9, 2). Jedenfalls reicht die fragmentarische Basis der Formel in Apg 8, 10b nicht aus, irgendetwas anderes über Simon zu sagen, als daß er ein Gottwesen einer religiösen Gruppe war. Die Entscheidung über einen evtl. gnostischen Sinn der Gottesbezeichnung von Apg 8, 10b kann erst bei der Analyse der weiblichen Gestalt der Simonianer fallen.

C. Zum methodischen Vorgehen des Verfs. muß gefragt werden, ob in einer Arbeit über eine potentiell pagane⁵ Gnosis das Aufzeigen christlich-gnostischer Parallelen derartig verabsolutiert werden darf, wie es hier geschieht. Wenn Verf. z. B. für die Katabasis Simons u. a. auf valentinianische und ophitische Parallelen verweist (S. 174 f.), ist damit über die Herkunft dieses Motivs und den sekundären Charakter der Simonianer gegenüber dem christlichen Gnostizismus entschieden?

Die Art, wie sich Verf. mehrfache Kontraktionen (und Kombinationen) von gnostischen Geistwesen durch die Simonianer zu einer Gestalt denkt, ist mir rätselhaft geblieben. Dieser Vorschlag stößt im übrigen auch auf unüberwindliche chronologische Schwierigkeiten, da valentinianische, ophitische und marcionitische Gnosis (drei verschiedene Gruppen der Gnosis also) vor 140 kaum nachweisbar sind. Das wäre aber unter der Voraussetzung der Richtigkeit von Verfs. These erforderlich, da der Kernbestand des mit Verf. bei Irenäus erhaltenen Simon-Teils des Justinschen Syntagmas bis vor 150 reicht und einige Zeit für die Adaption der christlich-gnostischen Lehren angesetzt werden müßte. Ein Bewußtsein dieser chronologischen Schwierigkeit deutet sich freilich an, wenn im Schlußabschnitt der Simonianismus zeitlich vor Marcion gestellt wird.⁶

Der Versuch, die Behauptung über den alles Gnostische (und Christliche) vereinnehmenden Charakter der simonianischen Gnosis auch mit der Primärstellung Simons im Ketzerkatalog des Irenäus zu begründen (S. 178, 216), ist nicht geglückt. Vor einem solchen Schritt hätte der (auch vom Verf. gesehene) Befund bei Irenäus warnen sollen, daß dieser sich die gnostische Häresie als Einheit denkt und auf sie die Vorstellung der „successio“ anwendet (USG, S. 36 f.). Die Voranstellung des Simon ist daher im Sinne der Redaktion des Irenäus (oder seiner Vorlage) zu verstehen, die alle Häretiker auf Simon zurückführt (vgl. auch M. Elze, ZThK 1974, S. 407).

Marginalien der Kritik noch zum Schluß: Verf. führt aus, daß die „Basis für eine primäre Identifikation der Helena mit der Selene auf simonianischen Boden als höchst unsicher bezeichnet werden“ (S. 57) muß. Dem ist für die erhaltenen Traditionen der simonianischen Gnosis zuzustimmen. Die Parallelthese, daß vor dem 2. Jht. n. Chr. eine Basis für diese Identifikation nicht gegeben war und also das „älteste greifbare Zeugnis für die Gleichung (sc. Helena-Selene) damit das pseudoclementinische“ (S. 56 Anm. 107) darstellt, ist falsch. Belege: 1. Athenaios

⁵ Das legen doch zunächst einmal die Gestalten der Helena, Athena und Zeus nahe. Das Problem von Justin I Apol. 26, 6 („alle, die von diesen (sc. Simon, Menander, Marcion) ausgehen (ὁρμώμενοι), werden Christen genannt“), kann hier nicht behandelt werden. Jedenfalls ist m. E. ein Schluß auf den christlichen Charakter der Simonianer auf der Basis dieser Stelle nicht erlaubt, da aus dem christlichen Charakter der Schülergruppe noch nicht die Christlichkeit der Lehrer gefolgert werden darf. Es bestreitet dagegen niemand, daß der christliche Gnostizismus an pagane Vorbilder angeknüpft hat. Weiter müßte die Stelle innerhalb von Justins Dämonentheorie interpretiert werden, aus der auch eine Abhängigkeit der Häresien vom Christentum gefolgert werden konnte.

⁶ Wenn Verf. S. 218 die Entstehung des Simonianismus in die 1. Hälfte des 2. Jhts. verlegt und darauf verweist, daß Ignatius, Polycarp und die Johannesbriefe gnostische Erscheinungen kennen, so müßten konsequenterweise hierunter weibliche und männliche Gruppen der Gnosis fallen, von denen laut Verf. die simonianische Gnosis abhängig ist. Ist das die Meinung des Verfs.?

(57 f., ed. A. M. Desrousseaux, 1956, S. 142) berichtet, nach Neokles von Kroton enthielt das Ei, das vom Mond gefallen ist, die Helena. 2. Das Heiligtum der Aphrodite in Memphis hält Herodot (II, 112, ed. P.-E. Legrand, 1936, S. 139) für eines der Helena, laut Strabo (XVII, 1. 31, ed. H. L. Jones, LCL, Bd. VIII, 1932, S. 88) halten es einige für das der Selene. 3. Nach Ptolemaios Heph. (Photius, Bibl., cod. 190, ed. R. Henry, Bd. III, 1962, S. 59) ist Helena die Tochter des Helios, nach Eur., Phoen. 175 (ed. G. Murray, Bd. III, 1909) ist Selene Tochter des Helios (unsichere Lesart).

Justins in I Apol. 26 gemachte Angabe über die zu Ehren Simons errichtete Statue, die bekanntlich ursprünglich dem Schwurgott Semo Sancus geweiht war, beruht laut Verf. „auf einem Irrtum, der darin besteht, daß Justin (nicht die Simonianer) das Standbild Semos für dasjenige Simons hielt“, zumal auch „Simon nach der von Justin unabhängigen Nachricht des Irenäus (I, 23, 4) zusammen mit Helena tatsächlich in Standbildern als Jupiter (bzw. Minerva) verehrt worden sein soll“ (S. 11 Anm. 11). Das angeführte Argument spricht aber gerade gegen Verfs. These, denn Semo Sancus wurde in römischer Zeit oft mit Zeus Pistios identifiziert (USG, S. 51). Abgesehen von der Ähnlichkeit der Namen Simon/Semo fiel den Simonianern daher die Inanspruchnahme Semos für ihre Zeus/Simon Verehrung nicht schwer.

Summa: Es bleibt dabei. Simon und seine Anhänger sind ernsthafte Kandidaten für eine Gnosis im 1. Jht., obgleich das in der Einleitung gezeichnete Quellenproblem bestehen bleibt. Die vorliegende Arbeit kann nur mit Gewalttätigkeiten und übergroßer Vermutungsbereitschaft die simonianische Gnosis aus christlichen Vorbildern ableiten. Um der Sache willen muß dieses Urteil trotz des bewundernswerten Materialreichtums des Buches noch einmal deutlich ausgesprochen werden.

Göttingen

Gerd Lüdemann

Gerd Lüdemann: Untersuchungen zur simonianischen Gnosis (= Göttinger Theologische Arbeiten 1). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1975. 156 S., kart., DM 22.-.

Diese Göttinger theologische Dissertation erschien kurz nach der größeren Monographie von K. Beyschlag, Simon Magus und die christliche Gnosis, Tübingen 1974. Verf. beginnt in einem recht interessant und instruktiv geschriebenen Forschungsbericht (9-29) mit F. Chr. Baur (1835), um seine eigenen Ergebnisse klar ins Vorhandene einzuordnen. Dabei wird Beyschlag, der sich in einem ZThK-Aufsatz schon 1971 vorwegnehmend mit seinen Ansichten geäußert hatte, mitbesprochen (28) und im Lauf der Arbeit kritisiert. Beyschlag seinerseits kannte im Vorwort seines Buches L.'s Thesen und äußerte sich von seiner Position aus differenziert kritisch (S. VI). Es ist hier nicht beabsichtigt, beide vergleichend zu rezensieren. - An früher Stelle, nämlich als Ergebnis schon aus dem Forschungsbericht, wird von L. festgehalten, daß die Häresiologen dem Simon Lehren unterstellt haben, die er nie vertrat, und daß es sich bei ihm und seinen Leuten um einen paganen Kreis handelte (29). Irgendwie muß man sich freilich helfen, aber es erinnert doch an Irrwege der Suche nach Kriterien für die ipsissima verba Jesu in der synoptischen Tradition, wenn nun als Kriterien für „ursprüngliche (sc. simonianische) Tradition“ das Fehlen von Elementen christlicher Gnosis sowie positiv evidente Entwicklungsmöglichkeiten „zu den Systemen christlicher Gnosis des 2. Jahrhunderts“ benannt werden. - In einem Passus zur Quellenkritik entschließt L. sich (30-35), Zurückhaltung zur Methode machend, das Syntagma Hippolyt's (genau so wie aus anderen Gründen die Megale Apophasis) nicht ins traditionsgeschichtliche Kalkül zu ziehen, und zwar wegen der Waghalsigkeit jeglicher Rekonstruktionsversuche. Anders soll das Syntagma Justins auf plausible Argumente hin als Quelle seine Rolle spielen und bietet dann das älteste Referat über *gnostische* Lehren Simons und über die kirchlicherseits vorgenommene Ableitung „aller Häresien“ von ihm. In der Rückführung aller Ketzer auf den entsprechend übel stilisierten Simon sieht L. wahrscheinlich richtig die Um-

kehrung des kirchlichen Traditionsprinzips gegen die Gnostiker (37), aber dazu wäre eine Erklärung nötig: warum nur ein einziger „Urheber“ und warum Simon? – L. fängt mit Apg 8 als ältestem Simon-Text an. Als „Urgestein der Tradition“ findet er die umstrittene „große Kraft“ in der Bedeutung der simonianischen Gottesbezeichnung (Simon als rettender Gott). Trotz der religionsgeschichtlichen Informationen scheint mir das alles doch etwas rasch entschieden und gewonnen (39–47), und ebenfalls die Identifikation des Simon mit dem samaritanischen Zeus (schon vor Justin), mit welcher auch die Reklamation der Semo Sancus-Statue durch die Simonianer Roms erklärt wird (49–54). Ob die Simonianer mit einem historischen Simon in einem genetischen „Zusammenhang“ stehen, bleibt offen. Zur Bestimmung der gnostischen Qualität ihrer Religiosität wird in relativ umfangreichen Analysen nach der Helena bzw. Ennoia gefragt (55–78), mit dem Ergebnis, daß wahrscheinlich Athena als „erste Ennoia“ in Korrespondenz zu Simon/Zeus in die Frühgeschichte dieser simonianischen (gnostischen) Lehre gehört, wobei „der Ennoia-Mythos auf einen alten Sophia-Mythos zurückgeht, der von frühen Simonianern auf dem Hintergrund jüdisch-hellenistischer Sophia-Spekulationen konzipiert worden ist“; Helena ist eine Beigabe als gemeinantikes „Symbol der gefallen und wieder befreiten Seele“, der Topos von der Hure Helena dagegen „wahrscheinlich christliche Kontralegende“. In diesem ganzen Konstrukt sieht L. „einen wichtigen Anhaltspunkt für die Existenz einer den Anfängen des Christentums gleichzeitigen Gnosis“ (102), denn diese simonianische Gnosis geht im „Urgestein“ auf die Mitte des 1. Jh. zurück.

Die Details und weitere Ergebnisse sind hier nicht referiert. Wer die Sache kennt, weiß auf das Mitgeteilte hin, wie schwer es aufgrund der verworrenen Forschungs-„Fronten“ sein wird, für solche Ergebnisse und Thesen verbreitete und dauerhafte Zustimmung zu finden. Es handelt sich insgesamt um eine kluge, genaue Arbeit, aber nicht alle Argumentationsschritte überzeugen jeden Leser so stark wie den Verfasser. In der Simon Magus-Frage wird es mit Sicherheit weitergehen, aber in den nächsten Forschungsberichten muß L.'s Untersuchung einen respektablen Platz einnehmen.

Daß die Liste der Corrigenda nicht nur unvollständig ist, sondern selbst noch einmal sechs Fehler und eine Unklarheit enthält, ist mißlich.

Regensburg

Norbert Brox

Bernhard Herzhoff: Zwei gnostische Psalmen. Interpretation und Untersuchung von Hippolytus, Refutatio V 10, 2 und VI 37, 7. Diss. phil. Bonn 1973. 142 S.

Auch nach dem Fund einer Bibliothek mit gnostischen Originalschriften in Nag Hammadi bleiben die Gnosisreferate der altkirchlichen Ketzlerbestreiter unersetzlich. Besonders wichtig sind ihre Berichte zum einen dort, wo sie uns unverzichtbare äußere Daten (über Zeit, Ort, zahlenmäßige Stärke, Propaganda, Selbstdarstellung etc. der unterschiedlichen gnostischen Gruppierungen) an die Hand geben, zum andern dort, wo sie – im Unterschied zu den Texten von Nag Hammadi – gnostische Originalschriften in ihrer griechischen Ursprache aufbewahrt haben. Zwei hervorragende Beispiele dieser Literatur sind in der vorliegenden Bonner Dissertation von B. Herzhoff einer gründlichen Untersuchung unterzogen: der Psalm des Valentinus (Hipp. refut. VI, 37, 7), eines der wenigen Dokumente, wo wir mit Sicherheit auf die Anschauungen des Stammvaters der bedeutendsten gnostischen Schule stoßen, sowie der Naassenerpsalm (Hipp. refut. V, 10, 2). Nach einleitenden Untersuchungen über „die metrische Technik“ beider Psalmen sowie den „literarische(n) Charakter gnostischer Psalmenpoesie“ (Teil I) werden beide Psalmen eingehend analysiert. Eine eigene Übersetzung schließt jeweils die Interpretation eines Psalmes ab.

Den Psalm des Valentinus (Teil II) bestimmt H. im Gegensatz zu anderslautenden Urteilen als geschlossene Einheit (und nicht als zufällig erhaltenen Teil eines größeren Ganzen). Dabei versteht er das vorangestellte *θεος* als vorangestellte Überschrift und gibt es mit plausiblen Argumenten als „Weltensommer“ wieder

(S. 68–73). Die beiden einleitenden Verse (in H.s Übersetzung: „Alles sehe ich vom Pneuma aufgehängt, alles schaue ich vom Pneuma getragen“) geben das Thema des Gedichtes an: die universelle Wirksamkeit des Pneuma. Diese wird dann in den folgenden Versen für die einzelnen kettenartig aneinanderhängenden Stufen des Alls entfaltet: „... das Fleisch an die Seele gehängt, die Seele an die Luft gebunden, die Luft an den Äther gehängt, aus der Tiefe Früchte hervorgebracht werden, aus dem Mutterschoß ein Kind geboren werden.“ Während die Darstellung der unteren Stufen gängigen Vorstellungen des stoischen und hermetischen Schrifttums entspricht (S. 45–56), zielt Valentinus auf die Regionen jenseits des sichtbaren Ätherhimmels, wo die Wurzel für den Weltenbau liegt: die „Tiefe“, den Raum um den Urgott, aus dem die Äonen („Früchte“) hervorgebracht sind, die Urmutter („Mutterschoß“), aus der Christus, das „Kind“, geboren ist (S. 56–68). „Nicht in den oberen Regionen des sichtbaren Kosmos also, wie bei den Stoikern, sondern – und dies ist das Neue, von dem Valentinus Kunde geben will – bei dem göttlichen Kind an der Spitze der jenseitigen Welt ist der Ursprung des irdischen Pneuma zu suchen“ (S. 67).

Hauptziel der Untersuchung des *Naassenerpsalmes* (Teil III) ist die Bestimmung von dessen „Stellung innerhalb der gnostischen Systeme“ (S. 20. 79). H. stellt die These auf, daß auch hier „Valentinus der Dichter des Psalms sein muß“ (S. 137). Zur Begründung verweist H. zunächst auf die Unterschiede in Christologie und Seelenlehre, die die Naassener als Verfasser des Psalms ausschließen (S. 122–128). Umgekehrt aber stimmten die Affektenschilderung des Psalms mit den Gemütsstimmungen der weltschaffenden Sophia nach dem Valentinianerreferat in Iren. adv. haer. I, 4, 2 in einer Weise überein, daß hier wie dort derselbe Autor angenommen werden müsse (S. 129–131). Als den Autor der in Iren. adv. haer. I, 4, 2 referierten Anschauungen aber glaubt H. spezifisch den Valentinus ausmachen zu können, u. a. mit Verweis auf die Notiz bei Didym. Alex. trinit. III, 42 (S. 131–140). – Diese Beweisführung ist m. E. nicht überzeugend. 1. Es ist allgemein mißlich, innergnostische Differenzen mit Differenzen unterschiedlicher Systeme gleichsetzen zu wollen. Die gnostischen Traktate von Nag Hammadi führen uns plastisch vor Augen, welche Vielzahl unterschiedlicher, ja widersprüchlicher und gemeinhin als schultrennend geltender Anschauungen in ein und derselben Schrift (z. B. Testimonium Veritatis [NHC IX, 3]) nebeneinander Platz haben können. Die häresiologischen Rubrizierungen erweisen sich als zu eng, um der Mannigfaltigkeit gnostischer Anschauungen gerecht zu werden. 2. Das positive Argument für die Verfasserschaft des Valentinus, nämlich die übereinstimmende Affektenschilderung, wäre nur dann beweiskräftig, wenn es sich tatsächlich wie bei der Sophia in Iren. adv. haer. I, 4, 2 so auch im Psalm um kosmogonische Affekte der Psyche handeln würde. Das aber ist nicht ersichtlich. Auch die „Kosmologie“ der einleitenden drei Verse besagt dies nicht, die die Psyche als Drittes nach Nus und Chaos nennt und so deren doppelte Ausrichtung – Blick empor zum Licht, auswegloses Irren auf Erden – begreiflich macht. Nun sieht H. freilich die weltschaffende Funktion der Psyche gewährleistet durch das *ἐργαζομένην*, das sich „auf die Bearbeitung der gestaltlosen Ursubstanz, also auf die Schöpfung beziehen“ müsse, „in der Nus und Chaos in Berührung treten“ (S. 89). Doch wäre auch dann die gestaltete Substanz der Psyche vorgegeben, nicht aber erst ihr eigenes Werk (als Materialisation ihrer Affekte).

Diese abweichende Beurteilung der Verfasserfrage schmälert jedoch nicht den Wert einer fundierten Arbeit, die eine aufschlußreiche Diskussion zweier wichtiger gnostischer Originaltexte enthält.

Bielefeld-Bethel

Klaus Koschorke

Bernd Jaspert: *Die Regula Benedicti – Regula Magistri – Kontroverse* (= *Regulae Benedicti Studia-Supplementa* III). Hildesheim (Gerstenberg) 1975. 541 S., geb., DM 69.–.

„Denn die Zeit einer unwissenschaftlichen Exegese der *Regula Benedicti* ist endgültig vorbei. Vielmehr muß heute der Versuch gewagt werden, Benedikts Werk

mit den Mitteln, die uns die kritische Wissenschaft an die Hand gibt, zu verstehen.“ (295) Dieser Satz im Schlußkapitel und manche ähnliche in der langen und minutiösen Beschreibung der Kontroverse müssen mit dem Wohlwollen gelesen werden, das das eifrige Engagement des Verf. für die Erforschung der Benediktsregel verdient. Seinen Bemühungen gelang es, eine gute Zahl Fachgelehrter zu (bisher drei) Jahrestagungen zusammenzubringen und deren vielseitige Beiträge in Jahrbüchern zu veröffentlichen: *Regulae Benedicti Studia. Annuario internationale*. Hildesheim 1972 ff. Seine Dissertation, bei Winfried Zeller, Marburg, legt er hier als 3. Supplementband vor. Eine saubere Berichterstattung über die Anfänge der Kontroverse war sicherlich nötig; wenn seit 1933 rund 600 Schriften ihre Meinungen für und wider veröffentlichten, mußte aufgeräumt werden. Dieser unangenehmen Aufgabe hat sich J. unterzogen: die Kontroverse hat jetzt ihre exakte Geschichte, somit mögen die Akten geschlossen und die Forschungsarbeiten wieder aufgenommen werden.

Ein erster Teil berichtet gewissenhaft, wobei manches Ungewisse und Dunkle gelichtet wird, von der Publizierung der Hypothese des Augustin Genestout aus der Abtei Solesmes, ihre Unterstützung, Verbreitung, Bekämpfung und schließlich siegreiche Behauptung in den Jahren 1933–37, einer Zeit, wo Beweise noch fehlten. J. analysiert 23 Ansichten, die damals geäußert wurden (17–126). Ein zweiter Teil geht noch genauer ein auf die Auseinandersetzung der 2. Phase, in welcher 1938–40 die Argumente Genestouts von tüchtigen Gelehrten wie Iusto Pérez de Urbel, Mateo del Alamo, Justin McCann, Bernard Capelle, Ferdinand Cavallera, Cyrille Lambot vielseitig geprüft und erwogen wurden (149–282). Ein Ausblick auf die Forschungsgeschichte bis zur Gegenwart schließt sich an; die wichtigsten Stimmen, die sich seit 1940 gemeldet haben, sind zutreffend aufgeführt, wie sie gleichsam zu einem Siegesbewußtsein konvergieren (283–295; anschließend Anmerkungen, Register und S. 442–500 eine sehr gute Bibliographie). J. steht jetzt, wie auch schon immer im Verlauf seiner Abhandlung, aufseiten der Vertreter der *Regula Magistri*-Priorität.

Mit dem Wort „Priorität“ ist nun einmal der Streit gekennzeichnet: Priorität der *Regula Benedicti* (= RB) oder der *Regula magistri* (= RM)! Vor 1933 galt die *Regula magistri* allgemein als eine der vielen Mönchsregeln 2. Ranges, zufällig (durch Benedikt von Aniane) überliefert, mit der genialen Benediktsregel ob ihrer entantillages, ses interminables bavardages (Capelle) keinesfalls vergleichswürdig. Daß sie den Prolog und 6 Kapitel der Regel Benedikts und das Schema deren Aufbaus enthielt, wurde als späteres Textzeugnis bezeichnet. Doch gerade dieser Umstand führte zur Frage, ob es sich nicht umgekehrt verhalte, daß also der Verfasser der RB diese Stücke aus der RM entnommen habe. In diesem Falle stieg die RM aus ihrer Wertlosigkeit plötzlich auf zum Rang der Vorlage, aus welcher Benedikt kostbarsten Stoff wörtlich entnommen habe. Die gleiche Wertschätzung, die Benedikt der RM erwiesen habe, müsse ihr auch von seinen Söhnen erwiesen werden.

Eine Kontroverse dieser Art konnte nicht auf den kleinen Kreis zuständiger Fachgelehrten beschränkt werden, denn in jedem Kloster „nach der Regel St. Benedikts“ wird irgendwie Ordensgeschichte und Ordensrecht studiert, wenigstens um ausreichend die Novizen unterrichten zu können. Zu viele waren „betroffen“. Daraus erklärt sich Schärfe und Umfang des Streites.

Von den allzuvielen Übertreibungen, Unterstellungen, Kurzschlüssen der Fehde hat sich Verf. leider nicht genug freimachen können. Die Zurückhaltung der „Traditionalisten“ braucht nicht in erster Linie auf einem „monastisch-ideologischen Apriori (Benedikt: der „Vater des Abendlandes“)“ zu beruhen (285). Hat sie sich tatsächlich in einem „auffälligen Desinteresse am Handschriftenstudium“ manifestiert? (ebd.). Die diplomatische Ausgabe der RM 1953 (Masai) und die textkritische Ausgabe der RB 1960 (CSEL 75 Hanslik) sind doch dankbar aufgenommen worden. Eine Aufwertung der RM ist noch keine Abwertung der RB, die nach wie vor – wir wüßten nicht, wieso nicht! – Pius XII. recht handeln ließ, als er

1947 zum 1400. Todesjahr Benedikts ihn zum „Patron Europas“ ernannte, was doch nicht exklusiv und als möglicher Affront gegen nicht-europäische Klöster aufzufassen ist (6. 260. 285). Die nicht-textkritische Exegese ist nicht ohne weiteres als unwissenschaftlich zu bezeichnen (s.o.); so behält die Regelerklärung von Ildefons Herwegen 1944 ihren Wert, auch ungeachtet des ganzen RB-RM-Streites, auch wenn Herwegen die Priorität der RM kurzerhand als „absurd“ ablehnte (61 u. ö.); er hat sie nicht aus textkritischen Gründen abgelehnt.

Das eigentlich Gute, das der Streit einbrachte, liegt auf einem Gebiet, das der Verf. nur oberflächlich berührt. Die Probleme, die den Nachweis einer eindeutigen Priorität verhindern, werden klarer gesehen. K. Hallinger hat sie 1965 kurz genannt: „1. das Verhältnis zwischen inhaltlichem Entwicklungsstand und zeitlicher Redaktion des Textes. Alle sind sich heute einig, daß in der RM die älteren Bräuche festgehalten werden. Aber keiner hat bis jetzt beweisen können, daß die RM deshalb auch zeitlich früher als die RB redigiert worden ist. 2. die unbekannte Vorlage, von der (wie viele glauben) sowohl die RB wie auch die RM in ihrer Weise abhängen. 3. das Zitatproblem, das Cäsarius von Arles (+ 542), vielleicht sogar einen noch späteren Autor berücksichtigen muß... Die Forschung wird noch ernste Arbeit zu leisten haben.“ (Theol. Rev. 61 1965, S. 3). R. Hanslik wurde auf dem 1. Regula Benedicti-Kongreß noch deutlicher: „Zur vollen Klärung dieses Problems wird freilich noch viel Arbeit zu leisten sein. Eine solche Klärung wird vielleicht erst erfolgen, wenn alle vorkarolingischen Regeln in streng wissenschaftlichen Editionen des CSEL vorliegen werden. Hier sollte nur gezeigt werden, daß man an diese Probleme mit sehr viel Vorsicht herangehen muß und oft durch einen einzigen Fehltritt auf falsche Wege kommen kann, die dann für die Textkonstituierung eines der wichtigsten Zeugen abendländischen Geistes, der Regula Benedicti, konsequenterweise katastrophale Folgen haben würden.“ (Annuaire internationale I S. 207). Hanslik hatte auf derselben Tagung geäußert, es sei wichtig, über einzelne Themen Dissertationen zu machen oder machen zu lassen, zum Latein des 6. Jh., zum *cursus*, und dann diese Arbeiten – er nannte die Zahl „60 oder 70“ – zu koordinieren: „Wir sollten viele junge Leute für solche Probleme interessieren.“ (S. 165).

Damit wird die Forschung, wenn sie die Quellen aufspürt, auf das Vorfeld dieser Regeln geführt, in die Vorzeit, in der die Regeln noch nicht fixiert sind, wohl aber existieren und „gehalten werden“, eine viel lebendigere Zeit, für die Forschung auch viel attraktiver. Der Geist dieser Zeit möge heute die Gefahr bannen, daß die Regel zu sehr „verrechtlicht“ werde. Die Regelforschung sollte diese Gefahr sehen.

S. 227 McCann nennt den Verfasser des 1. Kapitels der RM eine Art monastischen Petronius. S. 35 Frumentius Renner schreibt, Wölflin, Traube, Plenkers sei es bei der Regelerforschung „um den Gewinn historischer Erkenntnisse zu tun“ gewesen. Diese obiter dicta beurteilt J. wohl zu streng. S. 213 Die Idee von der stellvertretenden Rechenschaft des Abtes müßte näher untersucht werden; würde sie in der vorgestellten Form verifiziert, ergäbe dies für die RM ein bedenkliches, weil häretisches Negativum. S. 291 Diplomatische und textkritische Editionen sind nicht dasselbe genus; ein gegenseitiges Aufwägen müßte differenzierter geschehen. Gleiches gilt zur Bewertung von Hanslik und de Vogüé; die Gewichte könnten besser verteilt werden. S. 47 wird versprochen, den 2. Teil des Beitrages von Frumentius Renner, Die Genesis der Benediktus- und Magisterregel (StudMittlg. OSB 62 (1950) S. 87), in welchem die Sprachanalysen zum Prolog und zum Abtskapitel behandelt sind, noch zu erörtern. Die Einlösung des Versprechens ist unterblieben, die Gründe nicht genannt. Das veranlaßt uns, den Leser auf diese u. E. (auch Verf. S. 42 f.) wertvolle, heute noch zeitgemäße Studie hinzuweisen.

Siegburg

Rhaban Haacke

Facundi episcopi ecclesiae Hermianensis Opera omnia, ediderunt Iohannes-Maria Clément OSB et Rolandus Vander Plaetse (= Corpus Christianorum, Series latina XC A), Turnholti (Brepols) 1974. XXXV, 519 S., kart.

Eine kritische Edition der Werke des Facundus von Hermiane war seit langem dringend erwünscht. Für die nähere Erforschung und Würdigung der reichs kirchlichen Opposition gegen die von Kaiser Justinian I. betriebene Verurteilung der Drei Kapitel bedeutete es ein arges Hindernis, daß die Äußerungen ihres beredtesten Repräsentanten, eben des Bischofs Facundus aus der afrikanischen Byzacena, nur in einer recht unvollkommenen Ausgabe Sirmonds von 1629 vorlagen, die bis hin zu Mignes Patrologia Latina (67, 527–878) mehrfach nachgedruckt worden ist. Dabei steht die erhebliche theologie- und kirchengeschichtliche Bedeutung dieses Autors fest, spätestens seitdem W. Pewesin 1937 den Nachweis führte, daß Justinians zweites Edikt gegen die Drei Kapitel (551) in Aufbau und Argumentation eine direkte Replik auf die an den Kaiser gerichtete Schrift „Pro defensione trium capitulorum“ des Facundus darstellt.

Dieses umfangreiche, in zwölf Bücher eingeteilte Hauptwerk (S. 3–398) vereinigt die neue Ausgabe mit dem kleineren, stets gemeinsam überlieferten „Liber contra Mocianum scholasticum“ (S. 399–416). Hinzu kommt noch die teilweise gesondert tradierte und zuerst von d'Achéry 1650 herausgegebene anonyme „Epistula fidei catholicae in defensione trium capitulorum“ (S. 417–434), deren Zuweisung an Facundus allerdings auch nach Meinung der beiden neuen Editoren bestenfalls wahrscheinlich ist. Über die ungefähre Chronologie der Schriften (Pro defensione zuerst 547/48 und dann 550/51, Liber contra Mocianum 550/51, Epistula 568/69) sowie die spärlich bekannten Lebensdaten ihres Verfassers informiert eine knappe, aber präzise Einleitung, die sich ohne neue Ergebnisse im wesentlichen auf die jüngste Spezialstudie von E. Chrysos von 1969 stützt. Die Darstellung der beiden belgischen Gelehrten hätte übrigens vor ihrer Drucklegung noch einer sprachlichen Durchsicht bedurft, um so bizarre deutsche Wendungen wie „hiebfeste Sicherheit“ (S. XVII), „Textverarmung“ (S. XXIX, statt Textverlust) oder „den Index Capitum von Sirmond abdrücken“ (S. XXIX) zu vermeiden.

Die Edition selber stellt einen beträchtlichen Fortschritt dar, wie man bei einer vergleichenden Lektüre mit Mignes Text unschwer feststellen kann. Der entscheidende Grund liegt in der konsequenten Auswertung der ältesten Handschrift, die Sirmond noch unbekannt gewesen und in seinen Nachdrucken seit 1727 nur anmerkungsweise und in Einzelfällen herangezogen worden war: Es ist der Codex LIII (51) der Kapitelsbibliothek von Verona, der wegen seiner fast zeitgenössischen Entstehung in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts die übrigen Textzeugen des Facundus aus dem 15. Jh. (abgesehen von einem kleinen Fragment des 12. Jh.) weit in den Schatten stellt. Indes bietet diese Handschrift nicht nur eine hohe (wenngleich nicht fehlerfreie) Textqualität, sondern sie vermittelt auch einigen Aufschluß darüber, weshalb sich überhaupt eine Kenntnis der Werke des Facundus erhalten konnte. Der Codex Veronensis entstand nämlich vor 600 sehr wahrscheinlich in der Gegend von Aquileja, dem Mittelpunkt der norditalischen Gegner des V. Konzils und der Dreikapitelverurteilung, zusammen mit einer Gruppe weiterer Handschriften, die außerdem vor allem die jüngere, um 550 entstandene lateinische Version der Akten von Chalkedon überliefern. Überdies zeigt noch die Einrichtung der spätmittelalterlichen Facundus-Handschriften, daß dessen Werke offenbar dank ihrer Verbindung mit diesen Konzilsakten die Zeiten überdauert haben. Dies ist nun freilich ein bemerkenswerter Befund: Die Schismatiker im Nordosten des langobardischen Italien, die mit dem Text von Chalkedon für die Rechtgläubigkeit von Theodor, Theodoret und Ibas stritten und in Facundus gleichsam ihren Interpreten sahen, sind historisch zwar unterlegen, haben aber durch ihre Skriptorien der Nachwelt eine gründlichere Kenntnis des eigenen Standpunkts vermittelt, als es ihre siegreichen Gegner vermochten.

Eine Hervorhebung verdienen schließlich auch die ausführlichen Quellennach-

weise, bei denen sich die Editoren u.a. auf eine frühere Untersuchung von L. Abramowski stützen konnten. Sie dienen nicht bloß dem besseren Verständnis der einzelnen Textabschnitte, sondern erlauben auch, zumal in der dankenswerten Zusammenfassung des beigegebenen Index scriptorum (S. 447–463), eine bessere Einschätzung des Facundus als Theologe und Schriftsteller. Seine Kenntnis der Akten von Ephesus und Chalkedon ist nach der Quantität der Zitate wohl einmalig (wenigstens die neue Ausgabe auch für die Sekundärüberlieferung der Konzilsakten von großem Wert ist); sie stützt indirekt auch die alte These von E. Schwartz, wonach Facundus während seines Aufenthalts in Konstantinopel an der lateinischen Übertragung der 100 Jahre alten Chalkedon-Akten unmittelbaren Anteil nahm (ACO II 3, 1 S. V ff.). Ohnehin zeigt sich nun erst in vollem Ausmaß, daß er neben den afrikanischen Theologen – nahezu als letzter im Westen – auch etliche griechische Autoren selbständig heranzuziehen wußte, darunter solche wie Theodor und Theodoret, deren angefeindete Werke in der Ursprache bald untergegangen sind. Gerade in der Quellenkenntnis war der afrikanische Bischof eben dem nach eigenem Eingeständnis (CSEL 35/1, 297) des Griechischen unkundigen Papst Vigilius weit überlegen.

München

Rudolf Schieffer

Mittelalter

Manfred Misch: *Apis est Animal – Apis est Ecclesia*. Ein Beitrag zum Verhältnis von Naturkunde und Theologie in spätantiker und mittelalterlicher Literatur (= Europäische Hochschulschriften, Reihe I – Deutsche Literatur und Germanistik, Bd. 107). Bern/Frankfurt (H. Lang und Cie.) 1974. 220 S., kart., sFr. 38.40.

Dem Verhältnis von Naturkunde und Theologie, dem in der Wissenschafts- und Kulturgeschichte bis weit in die Aufklärung hinein eine kaum zu überschätzende Bedeutung beigelegt werden muß, wird in der vorliegenden Untersuchung am Beispiel der Biene nachgegangen. Die Biene ist ein besonders einleuchtendes Beispiel dafür, wie ein Stück antiker Naturlehre – christlich interpretiert – zu einem Allgemeinut in der geistlichen Literatur des Mittelalters hat werden können.

Wie die Worte der Hl. Schrift, so tragen auch alle Dinge der Schöpfung Zeichencharakter und stehen darüber hinaus in einer inneren Verbindlichkeit: Sie geben – wie dies Hildegard von Bingen in ihrem „*Liber Vitae Meritorum*“ exemplifiziert hatte – einander Antwort, weil sie alle in der Satzung Gottes stehen. Nun gehört zur Erschließung des geheimen Sinnes aller Naturdinge nicht nur die fromme Einstellung, sondern – wie der Verfasser überzeugend hat nachweisen können – auch ein gerüttelt Maß an Sachkenntnis.

Ausgehend vom symbolhaften Verständnis antiker Naturlehren, wobei Vergils *Georgica* vor allem die Bienenwelt der Menschenwelt anzunähern verstand, wird die Entwicklung dieser Symbolik an Texten vom 4. bis zum 14. Jahrhundert systematischer aufgebaut und christlich oder ekklesiologisch interpretiert. Der Topos „*Apis est Ecclesia*“ findet sich dabei erstmals in einer Psalmenexegese des Athanasius. Bei Ambrosius wird sie zu jenem Sinnbild für Jungfräulichkeit, das auch im „*Laus apium*“ der Ostervigil zu finden ist. Osterkerze, Wachs und Honig bleiben für Jahrhunderte mit einer Bienenkunde und Bienenymbolik verbunden. Ein großartiges Zeugnis findet diese Analogie noch am Ausgang des Mittelalters im allegorisierten Bienenbuch des Thomas von Cantimpré. Abgebaut wird die Tradition der buchstäblichen, der allegorischen, der tropologischen und der anagogischen Interpretation erst gegen Ende des 12. Jahrhunderts und mit dem Einbruch des „neuen Aristoteles“.

Der Anhang des von Manfred Misch, Studiendirektor an einer Berliner Schule, vorzüglich dokumentierten Werkes bringt einen Text aus dem Bestiarium eines Pseudo-Hugo von St. Viktor sowie eine Kompilation nach einem weiteren lateinischen Bestiarium des 12. Jahrhunderts in englischer Textfassung. Das Literaturverzeichnis ist aufgeschlüsselt in reichhaltige Quellen und in Handbücher, Nachschlagewerke sowie instruktive Einzeluntersuchungen.

Heidelberg

H. Schipperges

John T. McNeill: *The Celtic Churches. A History, A.D. 200 to 1200.* Chicago/London (University of Chicago Press) 1974. XIII, 289 S., geb., US \$ 10.- bzw. £ 5.-.

McNeill, vormals Professor am Union Theological Seminary in New York, gibt aus einer breiten Quellen- und Literaturkenntnis heraus eine handbuchartige Darstellung der geschichtlichen Entfaltung keltischen Kirchentums von seinen Anfängen im römischen Britannien bis zu seiner vollständigen Integration in und Assimilation durch die universalabendländische Papstkirche des Hochmittelalters. Dabei wird die Geschichte der regionalen Kirchenbildungen des keltischen Sprach- und Kulturraums (Britannien, Irland, Bretagne) und in Schottland sowie das Ausgreifen des irischen Kirchentums in den angelsächsischen Bereich je für sich nachgezeichnet und weiterhin versucht, ein Gesamtbild von der Wirkungsgeschichte irischer Peregrinatio auf dem Kontinent zu geben. Mag schon der Name des Verfassers eine gewisse Sympathie für den Gegenstand seiner Darstellung erwarten lassen, so steht diese doch keineswegs kritischem Problembewußtsein im Wege, das vielfach zu deutlicher Zurückhaltung in der eigenen Stellungnahme gegenüber Problemen führt, die in offener Diskussion stehen. Mangelnde Hypothesenfreudigkeit aber ist alles andere als ein Fehler für eine handbuchartige Darstellung, und problembewußte Sympathie keine schlechte Voraussetzung für eine gemäß historischwissenschaftlicher Gegenstandserfassung. Dennoch hält das Buch leider nicht auf der ganzen Linie, was es verspricht.

Obwohl aus der räumlichen Distanz der neuen Welt geschrieben, ist seine Perspektive doch so insular, daß McNeill bei der Behandlung der sog. irischschottischen Mission auf dem Kontinent die Sicherheit der Orientierung verliert. Sein Kapitel 10, „St. Columban and Other Missionary Peregrini“ (S. 155–175), ist unangemessen, besonders wenn man, wie der Verf., das irische Kirchentum nicht isoliert, sondern im Zusammenhang gesamt-abendländischer kirchlicher Entwicklung erfassen möchte. Nur die größten Indizien fundamentalen Orientierungsmangels: Hinter einer maßlosen Überschätzung des hl. Gallus als „the chief agent of the conversion of the Alemanni and the greatest figure in the founding of the Swiss church“ (S. 169) kann kaum eine zutreffende Vorstellung vom Umfang des alamannischen Gebietes stehen, wenn im Umkreis von Annegray auftretende Alamannen (Suevi: Ionas v. Bobbio, Vita Columbani I 8) kurzerhand einem auf der Wanderung versprengten Rest der Spaniensuewen zugeordnet werden (S. 159). Ebenso wenig bekundet er anderwärts konkrete Vorstellungen vom Gebiet des sächsischen Stammesverbandes, wenn er dies in Schleswig-Holstein lokalisiert und dort die beiden Ewalde das Martyrium erleiden läßt (S. 115), etwa so weit vom vermutlichen Ort des Geschehens entfernt wie Lincolnshire von Lindisfarne. Die Limmat wird zur Timmat – das mag immerhin noch ein bei der Korrektur übersehener Druck- oder Flüchtigkeitsfehler sein, wie sie auch sonst gelegentlich begegnen, etwa S. 158 mit Colman statt Comgall (beide finden sich übrigens nicht in dem sonst recht ausführlichen Register) –, einem angeblichen Nebenfluß des Rheines im Kanton Zug (!) (S. 162). Das vom Etichonenhaus gegründete Irenkloster auf der ehemaligen Rheininsel Honau bei Straßburg wird auf einer vermeintlichen Donauinsel Hanau gesucht (S. 171), und zur Illustration dessen weist dann eine Kartenskizze auf S. 176 Hanau am Main aus!

Die angeführte Überbewertung des hl. Gallus ist angesichts der Vielschichtigkeit des Christianisierungsprozesses gerade auch des gegliederten alamannischen Rau-

mes eine verzeichnende Vereinfachung, die deutlich gegenüber etwa der differenzierteren Behandlung der schottischen Wirksamkeit Kolumbans (S. 67 ff.) entschieden abfällt. Sie ist nicht zuletzt auch Folge einer unreflektierten Übernahme älterer Überschätzung und einliniger Sicht der Wirksamkeit irischer Mission auf dem Kontinent im 7. Jh. Das wird deutlich, wenn McNeill unter Bezugnahme auf Philip Schaff (History of the Christian Church IV, New York 1910) zum Wirkungsfeld des Bonifatius vermerkt: „The Celts had already awakened to a Christian culture most of those Germans whom he (sc. Boniface) brought under hierarchical control“ (S. 173). In solches Vorstellungsschema vom irischen Peregrinus als allgegenwärtigen effizienten Missionars mit der Missionstätigkeit als eigentlicher und primärer Aufgabensstellung eingezwängt und im wesentlichen den hagiographischen Quellen nachgezeichnet, gewinnt gerade die Darstellung Columbans einen Zug unangemessener Naivität. Die eigentliche epochale Bedeutung, die er für das fränkische Reich und seine Kirchlichkeit gewonnen hat infolge der katalysatorischen und multiplikatorischen Ausstrahlung Luxeuils in der irofränkischen monastischen Bewegung mit ihren weitgreifenden kirchen- und missionsgeschichtlichen, aber nicht zuletzt auch gesellschaftlich-politischen Folgen, bekommt McNeill, der übrigens die einschlägige Monographie von F. Prinz (Frühes Mönchtum im Frankenreich, München/Wien 1965) nicht zuzieht, überhaupt nicht zu Gesicht. Er verfehlt damit im Beharren bei einer einlinig vereinfachenden, überholten Sicht einen wesentlichen Beitrag irischen Einflusses für die Gestaltung des mittelalterlichen Europa.

Mag man auf ein Buch, das einem raumzeitlich reich differenzierten Kirchentum in allen seinen Bereichen nachzugehen sucht, auch nicht das Bild von der Kette anwenden wollen, die nur so stark ist wie das schwächste ihrer Glieder, so kann man doch nicht umhin festzustellen, daß die vorliegende Darstellung in einem durchaus nicht nebensächlichen Teilgebiet ihrer Thematik den Leser enttäuscht.

Lohmar

Knut Schäferdieck

Erich Wisplinghoff, Hrsg.: Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln. Das Erzbistum Köln 2. Die Benediktinerabtei Siegburg (= Germania Sacra Neue Folge 9). Berlin (Walter de Gruyter) 1975. XI, 263 S., kart., DM 110.-.

Die Herausgabe des Siegburger Urkundenbuches (1. Bd. 1964; 2. Bd. im Druck) und die Abfassung einschlägiger Studien zu den Siegburger Urkunden (Fälschungen), zur ständischen Zusammensetzung des Konvents und zur Besitzgeschichte, vor allem aber die stetige (und stille) Arbeit als Archivar im Düsseldorfer Hauptstaatsarchiv, das die Siegburger Archivalien verwahrt, befähigten den Verfasser in außergewöhnlicher Weise zur Edition des Siegburg-Bandes der „Germania sacra“. Dem toten Stoff Leben einzuhauchen, die Geschichte dieser Abtei solide und zugleich modern zu fundamentieren, erforderte eine auch den Fachmann höchst anstrengende Arbeit, doch ihre glänzende Bewältigung ist eine zum 900jähr. Todestag des Stifters, Erzbischof Anno II., hochwillkommene und zu großem Dank verpflichtende Gabe.

Mit diesem Band in der neuen Reihe der „Germania sacra“ = „Historisch-statistische Beschreibung der Kirche des alten Reiches“, wird Siegburg bevorzugt behandelt. Vor ihm gab es andere Benediktinerklöster und bald nach seiner Gründung schon Klöster anderer Orden, viele von größerer Bedeutung. Siegburg bot sich an wegen der guten Vorarbeiten und der günstigen, überschaubaren Quellenlage. Nachfolgende Arbeiten sind wohl so bald nicht zu erwarten; bis dahin mindestens liegt hier ein Modell vor, das für die Geschichtswürdigkeit anderer Klöster oder ähnlicher kirchlicher Einheiten innerhalb des alten Reiches brauchbare Maßstäbe bietet.

Ein solides Fundament ermutigt die Architekten, den Aufbau hochragen zu lassen: Wisplingshofs Ergebnis ist ein solides Fundament. Leicht lassen sich Anregungen zu „Hochbauten“ ablesen. Die Gestalt des Stifters hat schon eine solche Würdigung erfahren; der Katalog der geglückten Ausstellung *Monumenta Annonis*

des Schnütgenmuseums im Sommer 1975 zeigte auch den Stand der historischen Forschung genau auf. – Die „Siegburger Reform“, d.h. das von Siegburg aus weit in andere Klöster hineingetragene neukluniazensisch-mönchische Lebensideal, von J. Semmler 1959 wiederentdeckt, dürfte jetzt stärker beachtet werden, zumal die Bedeutung der *Consuetudines monasticae* dank ihrer schnell fortschreitenden Edition von K. Hallinger besser erkannt wird. U.E. müßten die *Consuetudines Sigiberti* ruhig als gültiger Ersatz der sonst verlorenen Siegburger *Consuetudines* angesehen werden. Ob *Sigiberti* nicht doch eine Verballhornung von *Sigibergenses* ist? Hallingers bekannte Akribie hat alle Möglichkeiten für *Sigiberti abbatis* befragt (Herkunft und Überlieferung der *Consuetudo Sigiberti*, ZSavignyStRechtsG 87 (1970) 194–242), aber die schwache Basis, daß der Bibliothekar in St. Emmeram († 1530) ebendiese Worte in Clm 14765 eingetragen hat – ob er sich nicht vertan hat, läßt sich weder beweisen noch widerlegen –, ist nicht verstärkt. – Ein wichtiger Exponent der Siegburger Reform, bei der es übrigens keineswegs bei innerklösterlichen Dingen, liturgischer oder rubrizistischer Art, blieb, sondern viele Bereiche des kulturellen und namentlich künstlerischen Lebens erfaßt wurden, ist Abt Kuno, der Raitenbucher, 1105–1126, dann Bischof von Regensburg († 1132). Seine besondere Gabe, Talente zu wecken und anzuziehen, offenbarte sich an Rupert von Deutz und Norbert von Xanten in der Siegburger Zeit, und in der Regensburger an Gerhoch von Reichersberg und an dem rätselhaften, schreibfreudigen Honorius Augustodunensis. Die anonymen Werke Annolied, Kaiserchronik und Rolandslied „sind von Kuno nicht zu trennen“ (R. Bauerreiß, StM OSB 1971, S. 334–343). Wieso und wie sehr der Ruhm der Söhne auf den Vater zurückstrahlt, ist noch nicht bearbeitet worden. – Was zu Gerhoch schon geleistet ist – wir erinnern an die sorgfältige Biographie von P. Classen (1960), fehlt noch für Rupert, dem Sprecher der Kölner Theologie des 12. Jh. (M. Bernards), für Honorius, und merkwürdigerweise auch für den so weltbewegenden Norbert. – Abt Gerhard (1174–1184/85) erreichte die Heiligsprechung Annos, ließ den Annoschrein anfertigen (Werkstatt des Nikolaus von Verdun), das schönste Reliquiar des an kostbaren Schreinen reichen, schließlich 1812 beraubten, aber in den Resten noch immer erstrangigen Kirchenschatzes. Gerhard schloß mit dem Kloster Grammont eine Gebetsbrüderschaft; eine gleiche mit Canterbury bestand seit 1125. – Für die Folgezeit fehlt es an hervorragenden Persönlichkeiten bzw. an Quellen; dennoch kämen für die nähere Erforschung infrage: Pilgrim von Drachenfels (1187–1415/16; Fehde mit dem Herzog von Berg und mit der Stadt Siegburg), Johann II. von Fürstenberg (1516–1549; Reformation), Bertram von Bellinghausen (1620–1653; 30j. Krieg), Gustav Bernhard Kardinal von Baden (1672–1677; er war Abt von Fulda, Kempten und Siegburg), Georg Christoph von Hagen (1735–1762; Rückkehr der 1632 nach Köln geflüchteten Reliquien; Wallfahrten größeren Ausmaßes).

Die Kennzeichnung, die Geschichte Siegburgs habe mit einer „hundertjährigen Blütezeit“ begonnen, worauf sechs „Jahrhunderte der Stagnation und des Verfalls“ folgten (im Vorwort S. V.), ist üblich und nicht neu, beruht aber, wie bei ähnlichen Objekten, auf Mangel an direkten Quellen. Ein Nichtleben- und Nichtsterbenkönnen dauert nicht 600 Jahre. Die vom Verf. genau eingesehene und doch als im allgemeinen gut geführt beurteilte Güterverwaltung, die der Abtei bis zur Aufhebung 1803 praktisch ihre Selbständigkeit wahren ließ, geben einen Fingerzeig. Auch war die Abtei stark genug, einen Anschluß an die Bursfelder Reformkongregation nicht einzugehen – man wäre lästigen Visitationen ausgesetzt gewesen, die wie allezeit nicht immer fruchtbar sind, und hätte das Adelsprinzip aufgeben müssen, das seinerseits auch positive Werte wahren ließ. „Wer die Wirtschaftsführung nicht beachtet, versteht das ganze Klosterwesen nicht. Zeitliche Stabilität und religiöser Eifer haben im Benediktinertum reziproken Wert. Wirtschaftliche und religiöse Blüte sind gewöhnlich verschwistert. Doch Krise der Einkünfte treffen mit den Krisen des Gebetes und des Nachwuchses zusammen“ (L. Génicot, Une grande entreprise: la Gallia monastica, RHE 1974 S. 48). Die Siegburger „Stagnation“ müßte auch an den Widerständen gemessen werden, die in den Archivbeständen

nicht direkt deutlich werden, aber als sehr schwere und Jahrhunderte währende annehmen sind.

Wir notierten nur einige Kleinigkeiten: S. X: „Siegburger Studien“, hsgg. von der Abtei (nicht Stadt) Siegburg. – S. 2: Das Pfarrarchiv Siegburg befindet sich im Pfarrhaus von St. Servatius; das alte Stadtarchiv, früher im Turmgelaß der Servatiuskirche, ist heute im (neuen) Siegburger Stadtarchiv deponiert. – S. 3: Das „Siegburger Lektionar“, Brit. Mus. MS Harley 2889, gehört nicht unter die „gedruckten Quellen“, denn es sind nur dessen Miniaturen veröffentlicht. – S. 12: Die 1671 verkauften Apostelfiguren gehörten nicht dem Mauritiuschrein an, da dessen Schmuck noch 1750 von Sebastiani als unversehrt beschrieben wird (R. Sebastiani, Siebergisches Heiligthum oder Ausführlicher Bericht von denen im Hoch-Adlichen Stift Sieberg des Heil. Benedictiner Ordens befindlichen H. H. Reliquien, Cölln 1750, S. 6). – S. 13: Zur Johanniskapelle fehlte nicht die des hl. Martin (Vita Annonis 1, 22 SUB 255). – S. 15: Die zwei Fragmente des Kalendarius gehören zusammen: Ende November (nicht Sept.). – S. 74: zu Overath: Abt Bertram von Bellinghausen 1620–1653 stiftete für St. Cyriak einen Altar, der sich heute in der Nachbarkirche Marialinden befindet. – S. 81: In Zülpich ist von den Siegburger Bauten nichts erhalten, da 1944 nach totaler Zerstörung anders wiederaufgebaut. – S. 19: Umfang und Inhalt der untergegangenen Bibliothek ist fast nur ersichtlich aus dem Katalog des Rooklosters der Augustinerchorherren in Brüssel (Wien Sn 12694 nach 1532); hiernach war die Siegburger Bibliothek eine der besten im Rheinland (vgl. M. Mittler, SiegbStud 8 S. 28 ff.). – Nicht erwähnt sind der Regellkommentar des Werner von Siegburg, 15. Jh., Abschrift aus Deutzer Vorbesitz in der heutigen Abteibibliothek, und ein Siegburger Kodex von 1311: *Compendium theologiae* von Thomas von Aquin mit einem Fragment einer Rupertschrift, heute in Düsseldorf LB B 134 (DA 16 [1960] S. 419) – S. 23: Benno, Bischof von Osnabrück (nicht Erzbischof; im Register richtig). – S. 171: Gustav Bernard Kardinal von Baden gilt als Gründer des Siegburger Gymnasiums (1673).

Siegburg

Rhaban Haacke

Bernhard Sirch, OSB: Der Ursprung der bischöflichen Mitra und der päpstlichen Tiara (= Kirchengeschichtliche Quellen und Studien 8). St. Ottilien (Eos Verlag) 1975, XI + 212 S.

Aus der Thematik ergibt sich die Zweiteilung dieser als Dissertation von der Katholisch-Theologischen Fakultät München angenommenen Untersuchung. Im 1. Teil möchte Vf., zwischen den bisherigen Thesen über den Ursprung der Mitra – Herleitung aus dem AT bzw. aus spätrömischen Rangabzeichen – entscheidend, eine Klärung herbeiführen, indem er pragmatisch die Frage zu beantworten versucht „seit wann gibt es bildliche oder schriftliche Zeugnisse von einer bischöflichen Mitra: schon im vierten Jahrhundert oder erst im zehnten oder elften Jahrhundert? (S. 1) – Nach Darstellung der atl. Berichte über priesterliche Kopfbedeckungen (S. 1–10) folgt die Erfassung der Interpretation dieser Texte im Zeitraum „bis zur Einführung der bischöflichen Mitra“ (S. 29–46). Vf. bestätigt, was man spätestens seit Braun schon wußte, daß nämlich die Mitra als bischöfliche Kopfbedeckung erst im 11. Jh. (Leo IX. 1049–54) auftaucht und im Laufe des 12. Jh. sich einbürgert. Von einem Einfluß des klassischen Altertums könne man kaum sprechen (S. 46 f.), hingegen sei der Ursprung der Mitra im 11. Jh. auf den Einfluß des AT zurückzuführen (S. 46 f.). Ausführlich befaßt Vf. sich mit dem in der Vita Papst Konstantins I. (708–715) als Kopfbedeckung genannten „Camelaucum“. Er zeigt die vielseitige Verwendung des Begriffes auf und setzt sich mit den verschiedenen Deutungen des C. als Ursprung für Mitra und / oder Tiara auseinander (S. 48–107). Die Vielfalt der Meinungen läßt ahnen, was Vf. schließlich formuliert: daß nämlich „das camelaucum des Papstes Konstantin I. nicht eindeutig interpretiert werden kann“ (S. 98). Schriftliche und ikonographische Überlieferung erweisen letztlich nur den faktischen Gebrauch der Mitra seit der Mitte des 11. Jh., ohne daß genaue Angaben über ihren Ursprung möglich sind (S. 106 f.).

Im 2. Teil geht Vf. der Frage nach dem Ursprung der päpstlichen Tiara nach. Zunächst überprüft er, ausgehend von den ältesten römischen Papstweiheordines und von der Konstantinischen Schenkung, die frühesten Berichte über Papstkrönungen, insbesondere Benzo von Albas Bericht über Nikolaus II. (1058–1061) und Alexander II. (1061–1073) und dessen Deutung durch die Historiker (S. 110–143). Sodann werden die römischen Papstkrönungsordines und sonstige Quellaussagen über die Papstkrönung herangezogen (S. 155–161), wobei die Unsicherheit der Terminologie – phrygium, corona, regnum – genaue Angaben letztlich verhindert. Nachdem „die Krönung des Papstes erst im 12./13. Jahrhundert zu einem bedeutenden Ereignis wurde“ (S. 162), entfaltet sich die Krone, besonders seit Bonifaz VIII. (1294–1303), nicht ohne den Einfluß kirchenpolitischer Anschauungen und Ambitionen – Bulle Unam Sanctam (S. 170 f.) – zum Triregnum – unter Clemens V. (1305–1314) – bzw. zur Tiara (S. 163–186), möglicherweise in Nachahmung der drei Kronen des Reiches – Aachen, Monza, Rom – (S. 171 ff.). Diese dreifache Krone bleibt in Gebrauch und erfährt unterschiedliche Deutungen. Für die geistliche Stellung des Papstes als Oberhaupt der Kirche hat sie keine Bedeutung (S. 177–187). – Ein Literatur-, Namen- und Ortsverzeichnis – leider fehlt ein Sachverzeichnis – sowie ein umfangreicher Bildanhang ergänzen und illustrieren die Arbeit.

Die Arbeit von S. zu würdigen fällt nicht leicht. Einerseits hat sie das Verdienst, eine nicht leichte Problematik mutig aufgegriffen und sie z. T. in einen größeren Zusammenhang gestellt zu haben. Es werden Fragen angeschnitten, besonders im 2. Teil, die weit über das Thema hinausweisen, wie z. B. das in der Entwicklung der Tiara aufscheinende Verhältnis zwischen weltlicher und geistlicher Macht. Zu den Verdiensten der Arbeit zählt sicher auch, daß sie etwas vorsichtiger macht in der Frage der Herleitung der bischöflichen Insignien aus spätrömischen Rangabzeichen. Abgesehen davon ist das Ergebnis streckenweise trotz allen Aufwandes als mager zu bezeichnen. So bietet der ganze 1. Teil über die Mitra, abgesehen von der Ablehnung der Herleitung aus spätrömischen Rangabzeichen, nichts, was nicht schon bekannt gewesen wäre, nämlich ihr Aufkommen und ihre Verbreitung im 11./12. Jh. In der hier wichtigen Frage nach dem Einfluß des AT auf den Ursprung der Mitra vertritt Vf. sogar widersprüchliche Auffassungen. Während er z. B. S. 26 meint: „Es ist sogar anzunehmen, daß im Laufe der Zeit auch die bischöfliche Mitra aus der alttestamentlichen Priesterkleidung in die römische Kirche übernommen wurde“ (vgl. auch S. 30/31 u. S. 46), lehnt er die These „mitra sumitur a lege“ S. 106/107 ausdrücklich ab! Wozu aber dann, so fragt man sich unwillkürlich, der ganze Aufwand? Von hier aus betrachtet erscheinen denn auch die Ausführungen über die alttestamentarische priesterliche Kopfbekleidung (bes. S. 1–10) ohne realen Bezug zur Thematik. Die Möglichkeit des Einflusses des AT auf Ursprung und Entwicklung der Mitra begründet Vf. sehr summarisch mit einem Zitat aus *R. Kottje*, Studien zum Einfluß des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters (6.–8. Jahrhundert), Bonn 1964, S. 106 (S. 30 f.). Vf. geht mit keinem Wort auf das gerade hier sich zeigende Problem ein: Die Motive für alttestamentliche Einflüsse sind im 6.–8. Jh. – und nur diesen Zeitraum, in dem es noch keine Mitra gibt, behandelt Kottje – ganz andere als im 11./12. Jh., in dem die Mitra sich einbürgert. An diesem Beispiel wird aber auch die eigentliche Problematik der Arbeit erkennbar: diese liegt m. E. in der vom Vf. angewandten Methode. Es wird zuviel angesprochen, zuwenig durchgeführt. Die Fülle des Quellenmaterials kann letztlich nur als Angebot für den Leser verstanden werden, ja als Herausforderung, sich mit den Fragen zu befassen. Der Vf. nimmt diese Arbeit leider nicht ab. Die Texte werden aneinandergereiht und erwecken den Eindruck eines ausgeschütteten Zettelkastens, wobei die zeitliche Reihenfolge auch schon mal durcheinandergeraten kann, wie z. B. S. 135 f., wo nach Erzbischof Siegfried von Mainz (1060–1084) zunächst eine Vita Gregors IX. (1227–1241), danach Gottfried von Viterbo (1125–1192) zu Wort kommen. Daß auf diese Weise im Umgang mit den Quellen regelrechte Luftsprünge zustande kommen, kann kaum verwundern: so wird die viel-

seitige Verwendung des Wortes „Camelaucum“ u. a. durch eine Urkunde aus St. Gallen von 816 bezeugt und sofort daran anschließend ein Autor des 17. Jhdts., Leo Allatius (1586–1669) zum gleichen Thema herangezogen (S. 67). Auf S. 95 wird schließlich auch noch der bei den Redemptoristen der Münchener Provinz zeitweise gebräuchliche „Camauro“ – Beleg: ein Brief von 170 (S. 95, Anm. 404) – angeführt: „Ob diese Kopfbedeckung mit dem Camauro des Papstes etwas zu tun hat, ist fraglich“ (S. 95). Nota bene: All das im Kapitel über „Das ‚Camelaucum‘ des Papstes Konstantin I.“. Was soll das? – Was den Umgang mit den Quellen betrifft, so ist nur selten der Ansatz einer kritischen Wertung zu erkennen. Simple Zitate sind fast ausschließliche Praxis. – Wohin das führen kann, sei an einem Beispiel demonstriert. Im Kapitel über das „Camelaucum“ des Papstes Konstantin I. wird u. a. im Abschnitt über „das camelaucum des Byz. Kaisers“ (S. 53–65) des öfteren Konstantin VII. Porphyrogennetos angeführt. Gleich bei der Vorstellung des 1. Textes aus „de administrando imperio c. XIII.“ fällt auf, daß Vf. in Anm. 227 zwei verschiedene Editionen anführt, und zwar die ältere von E. Bekker von 1840, und diese nur nach dem Nachdruck bei Migne, *Patrologia Graeca* 113, und die maßgebliche textkritische Edition von G. Moravcsik (nicht Moravesik, wie Vf. hier und S. 60 den Namen schreibt) im *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, Bd. 1, 2. Aufl. Washington 1967. Diese letzte Ausgabe aber hätte unbedingt benutzt werden müssen, denn der zitierte Text hat an den entscheidenden Stellen jeweils eine andere Gestalt: statt τὰ στέμματα, ἃ παρ' ἡμῶν καμελαῦκία ὀνομάζεται (S. 53) müßte es heißen „τ. στ. ἃ παρ' ἡμῶν καμελαῦκία ὀνομάζεται“ (Moravcsik S. 66, 28 f.) und anstatt „τὰ στέμματα, ἃ παρ' ἡμῶν καμελαῦκία λέγεται“ (S. 53) lautet der Text nach Moravcsik: „τ. στ., ἅπερ ἡμεῖς καμελαῦκία λέγεται“ (66. 34).

In dieser Version zitiert Konstantin gleichsam das Wort καμελαῦκία als Terminus, den die Barbaren verwenden. Der Wechsel von ἡμῶν und ἡμῶν in der neuesten textkritischen Edition hätte gesehen und interpretiert werden müssen! (Vgl. Constantine Porphyrogenitus, *De Administrando Imperio*, Vol. II.: Commentary, hg. v. R. J. H. Jenkins, London 1962, S. 64 f.). In der weiteren Analyse der Texte des Kaisers Konstantin VII. wäre eine kritische Auseinandersetzung mit dem „Liber de caeremoniis“ unumgänglich notwendig gewesen. Die Aussagekraft der Texte hängt ja wesentlich von ihrer Herkunft ab; denn im „Liber de caeremoniis“ haben wir kein Werk aus einem Guß vor uns, sondern eine Sammlung von Aufzeichnungen aus verschiedensten Epochen, von verschiedensten Regierungen, eine Zusammenstellung heterogener Stücke oft in einem Kapitel (vgl. G. Ostrogorsky – E. Stein, *Die Krönungsordnungen des Zeremonienbuches*. Chronologische und verfassungsgeschichtliche Bemerkungen, Byzantion 7, 1932, S. 185–233, S. 233). – Unsicherheit im Umgang mit Quellen zeigt sich auch an vielen anderen Stellen. Daß im Quellenverzeichnis (S. 188) die für Übungen nützliche Quellensammlung von E. Eichmann, *Kirche und Staat*, 2 Bde. Paderborn 1925 und 1914 angeführt wird, mutet schon eigenartig an, zumal wichtige Quelleneditionen hier anzuführen wären. Wenn jedoch S. 117 (Anm. 45) die „Disceptatio synodalis“ des Petrus Damiani „nach Eichmann“, zitiert ist, obwohl Vf. in der Anm. zeigt, daß er die Edition der MGH kennt, ist dies unentschuldig. Unsicherheit hinsichtlich der Quellen ist es auch, wenn S. 119 der „Dictatus Papae“ Gregors VII. in der Ausgabe von Ph. Jaffe, *Bibl. rer. Germ.* 2, Berlin 1865, S. 174 ff., zitiert wird, obwohl seit langem eine textkritische Edition von E. Caspar, *Das Register Gregors VII.*, MGH Ep. sel. II, 1, Berlin 1967, S. 101–208 vorliegt. Unsicherheit im Umgang mit den Quellen ist es aber auch, wenn z. B. S. 59/60 von den „Historiae“ des Leo Diaconus – hin und wieder auch Leon Diaconus genannt, so S. 59, Anm. 247, S. 60 u. ö. – eine Edition von „I. Bekker und Niebuhr“ im CSHB V., Bonn 1928“ sowie der Nachdruck dieser Edition in Migne PG 117 angeführt werden, obwohl der eigentliche Herausgeber B. Hase ist, dessen in Paris 1819 erschienene Ausgabe 1828 in das von B. G. Niebuhr, E. Bekker u. a. herausgegebene *Corpus Scr. Hist. Byz.* übernommen wurde. – Der Unsicherheit im Umgang mit den Quellen entspricht weithin eine Unsicherheit und Leichtfertigkeit im Umgang mit Begriffen und

Zusammenhängen, so wenn z.B. S. 55 der Nebenkaiser einmal Kaiser und eine Zeile später Kaiser genannt wird (vgl. S. 63 mit Anm. 264); oder wenn S. 136, Anm. 138 in der Vita Gregors IX. noch eine andere Kopfbedeckung des Papstes entdeckt wird: *tripudium*, was, im Zusammenhang auch grammatikalisch richtig, nur „Jubel“ heißen kann und heißt, wie jedes Lexikon zeigen könnte: „*magnifico susceptus tripudio*“ heißt nicht etwa: mit herrlichem Tripudium (= eine Art Kopfbedeckung) empfangen, sondern schlicht und einfach: mit großem Jubel; oder wenn vom „Prior“ und vom „Subprior“ der Kardinaldiakone gesprochen wird, wo man einfacher und richtiger vom ersten und vom zweiten Diakon sprechen würde, weil es sich nicht um Ämter, sondern um gottesdienstliche Funktionen handelt (Rubriken-sprache S. 178); so wenn wir S. 118, Anm. 47 lesen: „zu fragen wäre, ob die Mitra tatsächlich ihren Ursprung im AT hat oder nicht vielmehr in der Konstantinischen Schenkung . . .“, also ein wichtiges Problem angesprochen wird, das in ausführlicher Breite im 1. Abschnitt des Buches über die Mitra hätte behandelt werden müssen; so, wenn S. 144 lapidar festgestellt wird: „Diese prunkvollen Festkrönungen sind den kaiserlichen Festkrönungen in Byzanz nachgebildet“, ohne daß die Problematik der Festkrönungen angesprochen wird, die nach neueren Erkenntnissen eher einen direkten Einfluß seitens der Festkrönungen der deutschen Herrscher nahelegen würde. (Vgl. H. W. Klewitz, Die Festkrönungen der deutschen Könige, ZRG Kan 28, 1939, 48–96, Neudruck Darmstadt 1966; C. Brühl, Fränkischer Krönungsbrauch und das Problem der „Festkrönungen“, HZ 194, 1962, S. 265–326; K. Jäschke, Frühmittelalterliche Festkrönungen? Überlegungen zur Terminologie und Methode, HZ 211, 1970, S. 556–588. – Ohne auf weitere Fragen einzugehen, möchte ich von den zahlreichen Druckfehlern nur zwei sinnentstellende erwähnen: S. 119: Das genannte Werk Ivos v. Chartres heißt Panormia, nicht Panorama. S. 146 Immanation des Papstes statt Immanation;

Auch im Bildanhang sind einige Legenden vertauscht (Abb. 41 und 48), unzutreffend (Abb. 86) oder irritierend (Abb. 118). – Daß das Quellen- und Literaturverzeichnis lückenhaft ist, ergibt sich schon aus den obigen kritischen Bemerkungen. – Abschließend möchte ich sagen, daß das Hauptverdienst der Arbeit in der Zusammenstellung umfangreichen Materials liegt. Dafür muß man dem Vf. danken, auch wenn seine Ergebnisse nur als Anregungen gelten können, die mühevollen Kritik nachzuarbeiten, die versäumt wurde. Die Frage nach Herkunft und Entwicklung von Mitra und Tiara ist jedenfalls nach wie vor offen.

Regensburg

Karl-Josef Benz

Gabriel Busch OSB. (Hrsg.): Sankt Anno und seine viel liebe statt. Beiträge zum 900jährigen Jubiläum. Siegburg (Reckinger & Co.) 1975. 624 S., 200 Bilder, 16 Drucke, kart., DM 36.–.

Bereits 1972 hat Gabriel Busch unter dem Titel „Siegburg, seine viel liebe statt“ einen Band herausgegeben, in dem zahlreiche Beiträge über die Vergangenheit und Gegenwart Siegburgs zusammengefaßt sind. Das 900jährige Gedenken des Todestags Erzbischof Annos, des Gründers von Stadt und Abtei Siegburg, war Anlaß, den vorliegenden Band zu edieren, der Beiträge zum Leben Annos und zu seinem Nachleben in Geschichte, Kunst und Brauchtum bringt.

In einem Vorwort legt der jetzige Erzbischof von Köln, Joseph Kardinal Höffner, Annos Bedeutung für die Menschen unserer Zeit dar. Annos Familie und Heimat geht Hermann Bauer nach. Mit der Tätigkeit Annos als Reichsbischof und Reformator befaßt sich Hermann Tüchle, mit seinem Wirken als Erzbischof von Köln Theodor Schnitzler. Eine Lebensbeschreibung Annos bietet Gabriel Busch. Das Bild Annos, wie ihn die Vita sieht, zeigt uns Rhabanus Haacke. Über Annos Verhältnis zu den Kölnern schreibt Toni Diederich. Die Bautätigkeit Annos sowie die Ikonographie stellt Albert Verbeek zusammen. Das Verhältnis Annos zu seiner Gründung Grafschaft beschreibt Roswitha Lehmann. Dem Itinerarium Annos ist Gabriel Busch nachgegangen, mit Bamberger Überlieferungen an Anno macht uns Renate Neumüllers-Klausner bekannt, den Bericht über Annos Tod und Begräbnis

bringt Mauritius Mittler. Studien zum „Annoled“ bietet Salome Solf, zur „Vita Annonis“ Friedrich Wilhelm Oediger, über die Anno-Abschnitte der Kölner Chronik Toni Diederich, über eine deutsche Anno-Legende aus dem 16. Jahrhundert Eberhard Nellmann. Annos Heiligsprechung behandelt Renate Neumüllers-Klauser. Den Annoschrein als Kunstwerk würdigt Anton Legner. Der Verehrung des hl. Anno durch Volk und Mönche der Abtei in den verschiedenen Jahrhunderten gehen Placidus Mittler, Mauritius Mittler und Engelbert Bergmann nach. Dazu kommen noch Texte über Anno aus Gelenius, Surius und Canisius. Jakob Böckem berichtet über altes Brauchtum am Annotag. Ambrosius Stock hat sich mit der Ermordung und dem Schicksal der Gebeine des ernannten Trierer Erzbischofs Kuno, eines Neffen Annos, befaßt. Zum Schluß bringt Wilbert Seul eine Würdigung des „Heiligen“ Anno.

Der reiche Bilderschmuck des Buches illustriert die einzelnen Beiträge. Leider sind nicht alle Bilder beschriftet, und der Wortlaut der einzelnen Beiträge gibt nicht immer, entgegen dem Hinweis auf S. 10, eine eindeutige Erklärung der Bilder.

Dieser Band, in dem Leben und Wirken sowie die Verehrung Annos aus verschiedenen Aspekten von Sachkennern beleuchtet werden und der den Stand der heutigen Forschung wiedergibt, hat dem Herausgeber sicher viel Mühe gekostet. Daß er dieser Aufgabe mit Erfolg nachgekommen ist, können wir nur mit Dank feststellen.

Köln

Jakob Torsy

Rudolf von Schlettstadt: *Historiae memorabiles*. Zur Dominikanerliteratur und Kulturgeschichte des 13. Jahrhunderts. Herausgegeben von Erich Kleinschmidt (= Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, Heft 10). Köln Wien (Böhlau) 1974. VII, 127 S., 2 Kunstdrucktafeln, 3 Abbildungen im Text. Leinen, DM 32.-.

Es handelt sich hier um eine kulturgeschichtlich aufschlußreiche Materialzusammenstellung in Form von 56 kurzen Erzählungen, deren Entstehungszeit um 1300 anzusetzen ist. Eine geschlossene Gruppe von 20 Geschichten schildert angebliche Vergehen der Juden (z. B. Hostienschändung, Ritualmorde) sowie damit verknüpfte Wunder. Es wäre verfehlt, daraus allein die bekannten Judenverfolgungen von 1298 zu erklären; diese hatten vielmehr, wie aus den Texten zu entnehmen ist, wenigstens teilweise auch den Charakter sozialer Unruhen, hervorgerufen durch die Opposition gegen die Interessen der politischen Führungsschicht. Die übrigen 36 Erzählungen, die nicht in Zusammenhang mit den Juden stehen, befassen sich mit Teufels- und Geistererscheinungen bzw. -kontakten, berichten über Hexen, Liebeszauber, Mirakel und Monstren-Geburten, andere spielen auf mehr oder minder nachweisbare historische Vorgänge und Konstellationen an. Ein besonderes Kennzeichen der meisten dieser 36 Geschichten liegt im Vergleich mit ähnlichem anonym gehaltenem Überlieferungsgut der Zeit darin, daß von historisch identifizierbaren Personen die Rede ist. Wie der Herausgeber in der Einleitung bemerkt, bedeutet die Sammlung „vielfach einen frühen, wenn nicht sogar ersten Beleg für Berichtsgut und Motive, die dem Bereich des Geister- und Teufelsglaubens zugehören“ (S. 24 f.). Allerdings ist das Inventar der meisten Erzählungen nicht eigenständig, sondern läßt sich auch als Wandergut in den vielen derartigen Sammlungen des Spätmittelalters belegen.

Das Werk, dessen Original nicht mehr vorliegt, ist ein Auszug aus der Handschrift 704 der Fürstlich Fürstenbergischen Hofbibliothek zu Donaueschingen. Der Text wurde wie die Gesamthandschrift vom Grafen Wilhelm Werner von Zimmern (1485–1575) abgeschrieben und zudem noch kollationiert, wie sich aus den Korrekturzusätzen am Blattrand ergibt. Zu Beginn der Abschrift wird vermerkt, der Prior der Schlettstädter Dominikaner namens Rudolf sei der Verfasser einer Sammlung von Ereignissen, die um 1300 geschehen sein sollen und die er teils selbst erlebt, teils von vertrauenswürdigen Berichterstattern übernommen habe. Da in der Sammlung selbst dieser Prior Rudolf von Schlettstadt nicht genannt wird, muß

dieser Eintrag inhaltlich auf eine entsprechende Notiz in der Vorlage Wilhelm Werners von Zimmern zurückgehen (S. 9), über deren Alter und Zuverlässigkeit jedoch keinerlei Anhaltspunkte gegeben sind. Wir wissen nur, daß die Dominikaner seit etwa 1274 in Schlettstadt einen Konvent besaßen. Der Dominikanerorden wird dem Herausgeber Erich Kleinschmidt dankbar sein, daß er die Aufmerksamkeit auf den bisher wenig bekannten Rudolf von Schlettstadt gerichtet hat (vgl. auch seine früheren Studien in: *Deutsches Archiv* 28 [1972] 388–395, und in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 102 [1973] 38–48; zitiert S. 3, Anm. 1; S. 24, Anm. 75). Dasselbe gilt auch von den Anhaltspunkten, die über die Beziehungen zwischen Rudolf von Schlettstadt und dem benachbarten Colmarer Predigerkloster aufgezeigt werden (S. 27–32).

Die exakt-kritisch vorgelegte Edition der „*Historiae memorabiles*“ bietet in der Einführung und in den zahlreichen Anmerkungen interessante und wichtige Hinweise auf die allgemeine Situation und insbesondere auf gewisse kulturelle Verhältnisse an der Wende des 13. zum 14. Jahrhundert und ist zugleich ein gediegener Beitrag für die Dominikanerliteratur.

Rom

Paul-Gundolf Gieraths OP

Alberti Magni ordinis fratrum praedicatorum *De natura boni* primum edidit (†) Ephrem Filthaut O.P. (= Alberti Magni opera omnia, tom. XXV pars I). Münster (Aschendorff) 1974, XII, 144 S., kart., DM 138.–; Halbleder DM 148.–; Halbpergament DM 158.–.

De unitate intellectus edidit (†) Alfonsus Hufnagel, *De XV problematibus*, edidit Bernhardus Geyer, *Problemata determinata*, edidit Jacobus Weisheipl O.P., *De fato*, edidit Paulus Simon (= Alberti Magni opera omnia, tomus XVII, pars I). Münster (Aschendorff) 1975, XXXIX, 116 S., kart., DM 138.–; Halbleder DM 148.–; Halbpergament DM 152.–.

1. Die wohl älteste auf uns gekommene Schrift Alberts d. G. „Über die Natur des Guten“ hat F. Pelster (Theol. Quart. Tüb. 101 [1920] 64–90) in zwei Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek in München – Clm 9640 XII s. aus dem Kloster Oberaltaich und Clm 26831 XV s. aus dem Dominikanerkloster in Regensburg – entdeckt und bekannt gemacht; E. Filthaut hat diese bislang nicht edierte Schrift Alberts für die kritische Ausgabe der *Opera omnia* bearbeitet. Die Drucklegung hat der verdiente Forscher nicht mehr erlebt († 6. März 1971); die Last der Druckkorrekturen trug das Albertus Magnus-Institut. Die handschriftliche Bezeugung der Autorschaft Alberts und die doktrinäre Verwandtschaft der Schrift mit der „*Summa de bono*“ lassen keinen Zweifel an der Echtheit derselben aufkommen; die ältesten Schriftenverzeichnisse Alberts kennen sie nicht. Wie aber die handschriftliche Überlieferung zeigt, fand diese Schrift auch keine große Verbreitung. Da Albert noch nicht die zwischen 1240–1249 entstandene Übersetzung der Nikomachischen Ethik durch Robert Grosseteste kannte, vielmehr die vorgängigen verschiedenen Teilübersetzungen benutzte, kommt als Abfassungszeit etwa 1245/46 in Frage; der Entstehungsort dürfte das Dominikanerkloster in Regensburg sein.

In einer kurzen Einführung gliedert Albert die Ausführungen über das Gute in sieben Punkte, von denen aber nur zwei behandelt werden und selbst der 2. Traktat ist unvollendet. Die Erörterung der Kardinaltugend der Mäßigung veranlaßte ihn, eine umfangreiche Abhandlung über die Enthaltensamkeit und Jungfräulichkeit zu beginnen. Und in diesem Rahmen schrieb er einen mariologischen Traktat über die Jungfräulichkeit Marias, der doppelt so umfangreich ist (ed. 44–103), als die Ausführungen über das Gute. Auf der ganzen Linie bedient sich hier Albert der allegorischen Schriftauslegung, um den Gnadencharakter, die Bedeutung und Würde, und die Konvenienz der bleibenden Jungfräulichkeit Marias zu erhellen. Für Alberts Mariologie kommt diesem Traktat ohne Zweifel besondere Bedeutung zu.

Anders als die zeitgenössischen Theologen Philipp der Kanzler, Johannes von Rupella, die ebenfalls umfangreiche Traktate über das Gute schrieben, wollte Al-

bert „magis moraliter quam substantialiter“ (ed. 1, 17) über die Natur des Guten handeln, d.h. nicht in fundamental-ontologischer, sondern fundamental-ethischer Betrachtung, so wie sich das Gute im menschlichen Verhalten darstellt, wie es verlorengeht und wiedergewonnen wird (tr. 1 p. 2), das ethisch Gute (die Tugend) in seiner Art (tr. 2 p. 1), nach seinen Umständen (tr. 2 p. 2) und als gesittete Tüchtigkeit (tr. 2 p. 3) („virtutes civiles et politicae et cardinales et consuetudinales et morales“, ed. 36, 5 f.). Albert vertrat keine Individualethik; die gesittete Öffentlichkeit, die „civitas“ (im Gegensatz zum rustikalen Verhalten), ist ihm ein großes ethisches Anliegen. – Ein dreigeteilter Index der biblischen Schriftstellen, der zitierten (philosophischen und theologischen) Autoren und behandelten Begriffe und Sachwörter beschließt die Edition, die ebenso für die Geschichte der Moralthologie und Ethik des 13. Jahrhunderts (vgl. O. Lottin, *Psychologie et morale* Tom. VI, 1960, 237–242) wie vor allem für die theologische Entwicklung Alberts wichtig ist.

2a. Von Alberts opuscula, die im 1. Halbband des 17. Bandes der Edition erschienen sind, gehört in der Tat die Schrift „De unitate intellectus“ (VII–XVI, 1–30), die der Stamser Katalog „contra Averroistas“ adressierte, an die Spitze. Auf der Grundlage von 24 Handschriften und unter Berücksichtigung der drei großen unkritischen Ausgaben (von Venedig, Lyon und Paris) erarbeitete der verdiente Tübinger Mediävist A. Hufnagel die Edition; die Krankheit verhinderte ihn, die Prolegomena zu schreiben, die an seiner Stelle Prälat P. Simon schrieb. Diese Edition war Prof. Hufnagels († 1976) letztes editorisches Werk und es fügt sich würdig in die Reihe seiner Albertstudien. In der handschriftlichen Überlieferung variiert der Titel der Schrift ebenso wie in den Zitaten Alberts. Überlieferung und Schriftenverzeichnisse aus der alten Zeit lassen keinen Zweifel an der Echtheit der Schrift aufkommen. Über die Entstehungsgeschichte derselben berichtet die „Summa theologiae“ Alberts P. II tr. 13 q. 77 m. 3 (ed. Parisius, tom 33, 75), in die der Traktat (mit erheblichen Korrekturen) aufgenommen wurde, daß Albert anlässlich seines Aufenthaltes an der päpstlichen Kurie 1256/57 auf Veranlassung Alexanders IV (1254–61) vor dem Papst und den Kardinälen über diese Frage der (postmortalen) Identität der Geistseele disputiert habe (als „lector sacri palatii“, als Dozent der päpstlichen Universität). Allgemein wird aber angenommen, daß die Abfassung der Schrift später anzusetzen sei, da Albert den um 1263 abgeschlossenen Metaphysikkommentar zitiert. Nach diesem, „wenig später“ setzt das Albertus Magnus Institut die Entstehungszeit von „De unitate intellectus“ an. Prälat Hufnagel nahm allerdings, wie er mir in einem Brief schrieb, als Entstehungszeit das Ende der sechziger Jahre an.

Für eine spätere Datierung spricht jedenfalls die erst in den siebziger Jahren einsetzende Diskussion des Siger von Brabant und seiner Schule mit Albert und Thomas über das Begründungsverhältnis und die Unabhängigkeit der geistbegabten Wesensform und ihrer Potenzen einerseits und der sie tragenden Leiblichkeit und ihrer Potenzen andererseits. Vgl. L. Hödl, *Albert der Große und die Wende der lateinischen Philosophie im 13. Jahrhundert*. „Virtus politica“. Festgabe zum 75. Geburtstag von Alfons Hufnagel 1974, Stuttgart 1974, 263 f. Die Diskussion um Alberts Disputation an der päpstlichen Kurie 1256/57 trägt noch zu wenig der Tatsache Rechnung, daß Albert auch 1261/62 unter Alexander IV. an der päpstlichen Kurie weilte (vgl. M. I. Castellano, *S. Alberto Magno in Orvieto: Archiva Ecclesiae* 5–6 (1962–63) 103–118).

Im 1. Teil der großangelegten Quästion führt Albert 30 Argumente für die These der arabischen Philosophie von der postmortalen Identität und Einzigkeit der Geistseele an; die gegensätzliche (eigene) Position stützt er im 2. Teil mit 36 Beweisgängen. Vor der Auflösung der gegnerischen Argumente für die Identitätstheorie im 3. Teil entwickelt er seine Theorie von der Geistnatur und dem Erkenntnisvermögen des Menschen – ein Grundtext der Geistphilosophie Alberts! War Albert wirklich nur sehr dürftig über die averroistische Wende der philosophischen Fakultät in Paris Ende der sechziger Jahre informiert, wie gemeinhin angenommen wird (S. X, 85 f., S. XIX, 79–81)? Die doktrinen und auch persönlichen Bezie-

hungen Alberts zu Siger von Brabant dürfen nicht übertrieben, aber auch nicht in Abrede gestellt werden. Vgl. J. Vennebusch: *Arch. Gesch. Phil.* 48 (1966) 168 f. Alberts Verhältnis zu Averroes und zu den averroisierenden Pariser Philosophen hat sich vom Animakommentar über „De unitate intellectus“ bis zu den Spätwerken erheblich verschärft. Immerhin wertete und würdigte er auch im Traktate über die Einheit des Intellekts einzelne Beweisgänge für die Identitätsthese als „bemerkenswert und gut“ (arg. 5 ed. 6, 32) oder als „stark“ (arg. 18 ed. 9, 77 f.) ja, als „überaus stark und schwierig zum Auflösen“ (arg. 17 ed. 9, 40). Albert hat sich die Auseinandersetzung nicht leicht gemacht; er zog nicht als Theologe zu Felde, sondern suchte die aristotelische Intellektlehre gegen die averroisierende Verfremdung zur Geltung zu bringen, so wie er diese im Animakommentar auch gegen eine platonisierende Verfälschung schützte.

b. „De quindecim problematibus“ (XVII–XXIV, 31–44). – Zu 15 aktuellen Fragen, die von einem fr. Aegidius von Paris, der möglicherweise identisch ist mit dem späteren Lehrer der Theologie Aegidius von Lessines († p. 1304), Albert schriftlich vorgelegt wurden, nahm dieser in der vorliegenden Schrift Stellung. Dieses opusculum wurde von P. Mandonnet in zwei Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek in München entdeckt und ediert (*Les philosophes Belges*. tom. 7, Löwen 1908, 27–52). Diese Edition mußte in der Folgezeit oft verbessert werden. Prälat Prof. Geyer konnte für die kritische Ausgabe sechs Handschriften verwenden und in Cod. lat. 166 der Studienbibliothek von Klagenfurt eine gediegene Textgrundlage gewinnen. Die ersten 13 Thesen, die Albert zu begutachten hatte, wurden vom Pariser Bischof Stephan Tempier 1270 (10. Dez.) verurteilt und sie finden sich wieder in dem 219 Sätze umfassenden Syllabus, der 1277 (7. März) verurteilt wurde. Albert hat den Traktat wohl vor der 1. Verurteilung (1270) abgefaßt, denn es findet sich keine Spur von dieser in den Ausführungen. Diese vermitteln einen treffenden Einblick in die philosophische Diskussion um 1270: über die Identität und Einheit des Intellekts und des Erkenntnisaktes (art. 1–2), über die Freiheit des Willens und die Naturnotwendigkeit (Nezessitarismus) (art. 3, 4 und 9), über die Ewigkeit der Welt und den ersten Menschen (art. 5–6), über das Geschick der Seele als Wesensform des Leibes (art. 7–8), über die (aktive) Erkenntnis Gottes und die Vorsehung (art. 10–13). Diese Thesen betreffen insgesamt den Einfluß der arabischen Philosophie und Weltanschauung (nicht nur den des Averroes) auf die Geisteswelt des lateinischen Mittelalters. Die These 14 resultiert aus der auch von Thomas von Aquin vertretenen Lehre von der Einzigkeit der Wesensform und betrifft (und befragt) die Identität des gekreuzigten und des im Grabe ruhenden Leibes des Herrn. Seitdem wir wissen, daß auch die Lehre des Thomas in das kirchliche Lehrverfahren durch Stephan Tempier einbezogen war, – vgl. L. Hödl, *Neue Nachrichten über die Pariser Verurteilungen der thomasischen Formlehre*: *Schol.* 39 (1964) 178–196 – kann sinnvollerweise nicht gezweifelt werden, daß sich die Anfrage des Artikels 14 auch (wenngleich nicht nur) auf Thomas bezieht. Prälat Geyer schloß sich darum mit Recht der Meinung Mandonnets (gegen F. van Steenberghe) an, daß der 14. Artikel die thomasische Theologie betrifft. Der letzte 15. Artikel stellt für die Geistwesen (Engel und Seele) jedwede metaphysische Zusammensetzung in Frage. Van Steenberghe hat diese These als Doktrin bei Siger von Brabant nachgewiesen. – Mit der Edition dieses Opusculum hat Prälat Geyer seine mehr als vierzigjährige Arbeit an der *Editio Coloniensis* des Albertus Magnus vollendet. Dieser 17. Band ist ihm gewidmet und alle noch folgenden halten sein Gedächtnis lebendig! –

c. Die „Problemata determinata“ (XXV–XXX, 45–64) beinhalten wiederum ein theologisches Gutachten, das Albert auf eine Anfrage des Ordensgenerals Johannes von Vercelli schrieb. Letzterer hatte 1271 die drei führenden Theologen des Ordens (Albert, Thomas von Aquin und Robert Kilwardby) zu einer Stellungnahme zu 43 verschiedenen Fragen der Theologie aufgefordert. Thomas antwortete postwendend, und diese Antwort ist ebenso wie die des Robert Kilwardby bekannt und gedruckt; letztere hatte M. D. Chenu entdeckt und (in den *Mélanges*

Mandonnet I Paris 1930, 191–222) großenteils ediert. Diese Stellungnahme Alberts wurde 1955 in Cod. lat. 9 (40 B 14) der Kathedralbibliothek St. Paul in London entdeckt, von J. Weisheipl und D. A. Callus als anonyme Überlieferung identifiziert. Weisheipl, der die Schrift bereits (in den *Mediaeval Studies* 22 [1960] 303–354) veröffentlicht hatte, bearbeitet auch die kritische Edition. Ihm standen zwei Handschriften zur Verfügung. Die Echtheit der Schrift ist gesichert, ja erst durch die Auffindung derselben kann eine Nachricht im Stamser Katalog richtig gedeutet werden. Danach schrieb Albert „*problemata contra averroistas XV questiones* . . .“. Diese Angabe muß auf die beiden Schriften der „*problemata*“ und der „*quindecim questiones*“ (s. o.) bezogen werden. Im Katalog des Heinrich von Herford wird der Titel der Schrift eigens und abgetrennt von anderen aufgeführt. Zur äußeren Bezeugung der Echtheit kommen noch die Zitate aus dem Kommentar zum „*Liber de causis*“, auf die P. Simon in den Prolegomena hinweist. Da Albert im Frühjahr 1271 mit politischen Aufgaben betraut war und sich um die Versöhnung des Erzbischofs von Köln Engelbert II v. Falkenburg mit der Bürgerschaft Köln bemühte, kann sich das Antwortschreiben etwas verzögert haben.

Der Anlaß der Anfrage des Ordensgenerals und also der geschichtliche Hintergrund der Diskussion ist nicht völlig durchsichtig. Unabhängig davon, ob theologische Streitigkeiten am Ordensstudium in Venedig den General veranlaßten, diese Gutachten einzuholen, die Geistphilosophie der arabischen Philosophen hat in der lateinischen Geisteswelt großes Aufsehen erregt und weite Aufmerksamkeit gefunden, weil durch sie die sehr vagen Vorstellungen der antiken (aristotelischen) Kosmologie ausgeführt wurden und weil andererseits durch sie auch die theologische Engellehre betroffen schien. Konnten nicht die Gestirngeister, die kosmischen Intelligenzen, mit den Engeln identifiziert werden? Albert hat die philosophische Theorie von den kosmischen Intelligenzen kritisch eingegrenzt, obgleich er deren Funktion nicht bezweifelte. Die Engel der Offenbarung, die 18 der 43 Fragen betreffen, haben nichts zu tun mit den kosmischen Intelligenzen.

d. Die letzte Schrift dieses Bandes „*De fato*“ (XXXI–XL, 65–78), die Prälat Simon bearbeitete, hatte ein eigentümliches Schicksal. In den alten Schriftenverzeichnissen Alberts fehlt sie und der Stamser Katalog eignet sie Thomas von Aquin zu, unter dessen Werken sie auch wiederholt gedruckt wurde. Auch die handschriftliche Überlieferung ist in der Zuweisung an Albert bzw. Thomas geteilter Meinung. Sieben der bekannten 14 Textzeugen weisen sie Thomas zu, die andere großenteils ältere Tradition spricht sie Albert zu. Aus Textvergleichen und doktrinären Übereinstimmungen mit den echten Schriften Alberts hat bereits F. Pelster (*Philos. Jahrb.* 36 [1923] 150–54) die Verfasserschaft Albert nachgewiesen. Nach einer Notiz in Cod. Vat. lat. Chisianus E. IV. 109 hat Albert die Schicksalsfrage anlässlich seines Aufenthaltes an der päpstlichen Kurie zu Anagni 1256 disputiert; die endgültige Redaktion wird von Prälat P. Simon, dem Bearbeiter der Edition, auf den Beginn der sechziger Jahre angesetzt. In fünf Artikeln erörtert Albert den Notwendigkeitseinfluß der Gestirne, der supralunaren Welt auf die infralunarisches. Die Notwendigkeit der reinen Himmelsbewegung hebt die Zufälligkeit und Variabilität der konkreten Wirklichkeit nicht auf. Nach Maßgabe des Abstandes von der Urbewegung vergrößert sich der Spielraum der Veränderlichkeit und des Zufalls. Die Einflußnahme und die Bewegung der supralunaren Welt sind wissbar und wissenschaftlich. Albert verteidigte die wissenschaftliche Astronomie und erkannte darin keine Beeinträchtigung der Freiheit des Menschen und der Vorsehung Gottes.

Den Editionsgrundsätzen entsprechend ist allen Ausgaben ein doppelter Apparat dazugegeben: die Textvarianten, die kritisch, überschaubar und zweckdienlich ausgewählt sind, und der Anmerkungsapparat, der Zitate, Parallelstellen aus anderen Werken und Literaturangaben enthält. In beiden Apparaten ist immense Arbeit investiert, welche die weitere Arbeit der Auslegung und problemgeschichtlichen Forschung anregt. Ebenso verdienen die anhangsweise angefügten Indices der von Albert selbst zitierten und der von den Herausgebern namhaft gemachten Autoren

sowie der Begriffe und Realien die besondere Aufmerksamkeit. Möge der Editio Coloniensis der Opera omnia Alberts auch nach dem Tode ihres ersten Präsidenten eine glückliche Geschichte beschieden sein.

Bochum

L. Hödl

Itinerarium Italicum: The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of its European Transformations. Dedicated to Paul Oskar Kristeller on the occasion of his 70th birthday. Edited by Heiko A. Oberman with Thomas A. Brady, Jr. (= *Studies in Medieval and Reformation Thought*, volume XIV). Leiden (E. J. Brill) 1975, XXVIII, 471 S.

Wie sein Untertitel sagt, ist der vorliegende Sammelband dem hochverdienten und international anerkannten Philosophiehistoriker Paul Oskar Kristeller gewidmet, dem Ausleger der geistigen Welt der Florentiner Platoniker, dem Theoretiker des Renaissance-Humanismus und dem unermüdlichen Sammler und Kommentator humanistischer Handschriften. Eine Festschrift also, aber gewiß keine gewöhnliche. Wie H. A. Oberman (Tübingen) in seiner Einleitung feststellt, neigt sich die Epoche dieser wissenschaftlichen Publikationsgattung ihrem Ende zu, und die Herausgeber wollten sich nicht damit begnügen, eine weitere Sammlung technischer und auf Detailprobleme spezialisierter Einzelbeiträge ohne wirklichen inneren Zusammenhang zu veröffentlichen. Ihr Ziel bestand vielmehr in der Zusammenstellung einer relativ kleinen Zahl breit angelegter Abhandlungen, die auf der Basis des heutigen Forschungsstandes ein möglichst weitgespanntes Bild von der Ausbreitung und Rezeption des Humanismus in Europa sowie von den überall festzustellenden italienischen Einflüssen entwerfen sollten. Die Thematik des Unternehmens entspricht den wissenschaftlichen Fragestellungen und Intentionen Kristellers in sehr sinnvoller Weise, und daher war es auch richtig, dem Band einen Gesamttitel zu geben, der die enge inhaltliche Beziehung zum Hauptwerk des geehrten Humanismusforschers sichtbar werden läßt.¹

Der Überblick, der durch die sechs Aufsätze ermöglicht wird, bleibt allerdings nicht lückenlos. Der Sammelband ist nicht zum Handbuch geworden; ein solches ist nach wie vor Desiderat. Es wird die Kapitel über den Humanismus in den iberischen Ländern, in Böhmen, Polen, Ungarn und Skandinavien enthalten müssen, die hier fehlen. Die Herausgeber brauchen sich jedoch nicht zu entschuldigen (und sie tun es auch nicht): Was vorliegt, ist so dicht gearbeitet und besitzt so hohes Niveau, daß man die Lücken zunächst kaum empfindet. Man stimmt Oberman auch durchaus zu, wenn er das Buch mit dem Torso einer klassischen Statue vergleicht, deren vorhandene Teile so klar gemeißelt sind, daß man sich die Formen der fehlenden leicht vorstellen kann (S. XVI). Überhaupt läßt sich die Geschichte des Humanismus mit einer Einteilung nach Ländern letztlich nur ungenügend erfassen. Dies wird besonders in den ersten beiden Beiträgen deutlich, die sich zwar vornehmlich mit Italien selbst beschäftigen, den Ausblick in die nördlich der Alpen gelegenen Einflußgebiete aber immer wieder freigeben müssen, weil sie sonst ihren Gegenständen nicht gerecht werden könnten. Andererseits wird die Aufmerksamkeit des Lesers in den Abhandlungen über Frankreich, die Niederlande, England und Deutschland aus den gleichen Gründen immer wieder nach Italien zurückgelenkt. Daß die italienischen Impulse in all diesen Ländern für die Verbreitung des Humanismus bedeutsamer waren als die autochthonen geistigen Vorentwicklungen, wird durchwegs deutlich. Dennoch werden die verschiedenartigen Formen der Koexistenz nationaler und supra-nationaler Elemente besonders in den Frühphasen der europäischen Humanismusrezeption nicht übersehen, und man kann feststellen, daß die von allen Autoren zu diesem Sachverhalt gegebenen Hinweise zum Wertvollsten gehören, was der Band mitteilt.

¹ *Iter Italicum: A Finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and other Libraries*, 2 vols. (London & Leiden, 1965/1967).

Kristeller hat in seinen zahlreichen Schriften immer wieder betont, daß der Humanismus der Renaissance nicht durch eine bestimmte religiöse oder philosophische Bindung seiner Vertreter charakterisiert werde, sondern durch seine spezifische wissenschaftliche Methode und durch sein auf dem Studium des klassischen Altertums basierendes Bildungsideal.² Diese „nüchterne“ Theorie hat manche Forscher zum Widerspruch herausgefordert; sie ist indessen bis heute nie widerlegt worden und dürfte ihre Geltung auch in Zukunft bewahren. Sehr überzeugend spricht Oberman von ihr als von einer „controlled comprehensiveness“, die für das heutige Selbstverständnis der Humanismusforschung beispielhaftes Leitbild sein könne (S. XV). In der Tat ist Kristeller ein Gelehrter und Lehrer, von dem man sagen kann, daß auch seine Gegner zu seinen Schülern zählen. Daß sein Geschichtsbild des Humanismus auch die Abhandlungen des vorliegenden Bandes bestimmt und befruchtet, ist gewiß nicht zu verwundern. Ansätze zu anders ausgerichteter Interpretation werden zwar hier und dort sichtbar; sie wirken jedoch nicht als Widersprüche, sondern vielmehr als Ergänzungen und Erweiterungen, die ihre Ausgangsbasis nie verleugnen.

William J. Bouwsma (Berkeley) beschäftigt sich in seiner Studie „The Two Faces of Humanism“ mit dem Verhältnis zwischen der stoischen und der augustinischen Tradition. Dies ist ein bisher wenig erforschtes Thema, das sich nur schwer darstellen läßt, da das zwischen den beiden Polen liegende Spannungsfeld von den betreffenden Gewährsleuten nur selten in eindeutiger Stellungnahme explizit gemacht wird. Auf Grund sorgfältiger und weitgreifender Quellenanalyse gelingt Bouwsma dennoch die Aufdeckung einer ganzen Reihe von Zusammenhängen und Verbindungslinien, die nicht nur einmal mehr die Kontinuität mittelalterlicher Denktraditionen in der frühen Neuzeit bezeugen, sondern auch die Auswirkungen der intellektuellen Orientierung kleiner Elitegruppen auf die Gesamtheit kommunaler Gesellschaften deutlich machen. Als eines der wichtigsten Ergebnisse erscheint die Einsicht, daß die augustinische Tradition den politischen und sozialen Realitäten der Zeit näher stand als die stoische. Sehr gewissenhaft vermeidet Bouwsma jedoch simplifizierende Etikettierungen; er zeigt, daß die Spannung zwischen den beiden Denkweisen oft in ein und derselben Person zu Tage trat und daß sie keine generelle Auflösung fand. Daß der Augustinismus sich hauptsächlich im sogenannten biblischen Humanismus niederschlug, ist eine naheliegende These, die indessen auch nirgends forciert wird. Das stoische Friedensideal wird folgerichtig bis zu Justus Lipsius verfolgt, wobei allerdings das Phänomen des niederländischen Neustoizismus und seiner europäischen Auswirkungen im 17. Jahrhundert außerhalb der Betrachtung bleibt.³

Der Beitrag von Myron P. Gilmore (Harvard) ist dem Thema „Italian Reactions to Erasmian Humanism“ gewidmet. Die Vielgestaltigkeit der Urteile über Erasmus ist ein zuverlässiger Maßstab für die generelle Reaktion Italiens auf den nördlichen Humanismus. Die religiösen und theologischen Ideen des Niederländers erlaubten eine Fülle von Interpretationen, die sich in einem weiten Horizont neuartiger oder traditioneller Formulierungen christlicher Glaubenslehre manifestierten. Auch seine Kritik an den Ciceronianern provozierte zahlreiche verschiedenartige Reaktionen, die vom vorbehaltlosen Einverständnis bis zur leidenschaftlichen Verurteilung reichten. Das Programm der Gegenreformation war, wie Gilmore zeigt, schon in den Angriffen umrissen, die von Gelehrten wie Girolamo Aleandro und Alberto Pio gegen Erasmus gerichtet wurden. Andererseits enthält der tridentinische

² Unter den zahlreichen bibliographischen Angaben der Einleitung fehlt merkwürdigerweise der gerade zu diesem Problem sehr aufschlußreiche Basler Vortrag Kristellers aus dem Jahre 1969: *Der italienische Humanismus und seine Bedeutung*, Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel, Heft X (Basel & Stuttgart, 1969).

³ Vgl. hierzu besonders den ersten Teil des Buches von Gerhard Oestreich, *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates* (Berlin, 1969).

Katholizismus aber auch Elemente, die den direkten Einfluß und die ungebrochene Rezeption erasmischen Denkens bezeugen. Sowohl katholische Reformtheologen als auch evangelisch gesinnte „Haeretiker“ wurden von den Schriften des niederländischen Humanisten inspiriert. Gilmore untermauert seinen „tour d'horizon“ mit einer großen Zahl von Beispielen und behandelt das Gesamtthema des Sammelbandes auf weite Strecken sozusagen von der entgegengesetzten Seite her. Was er mitteilt, ergänzt die früheren Forschungsergebnisse von Augustin Renaudet in höchst lehrreicher Weise.⁴ Dabei wird Erasmus nun allerdings nicht mehr als Befürworter einer „troisième église“ gesehen. Gilmore unterstreicht vielmehr die Loyalität des Humanisten gegenüber der römischen Kirche und betont die grundsätzliche Einheitlichkeit seiner religiös-theologischen Aussagen vom *Enchiridion* bis zur Spätschrift *De praeparatione ad mortem*.

In weitausgehendem Umriß skizziert Sem Dresden (Leiden) die Rezeption der italienischen Renaissance in Frankreich. Seine Darstellung wirkt zwar etwas impressionistisch, bleibt aber durchwegs genau und sorgfältig dokumentiert und gerät nirgends in den Bereich der simplifizierenden Spekulation. Dresden entwickelt ein Rezeptionsmuster, das mit nur geringfügigen Veränderungen für die meisten anderen Länder West- und Nordwesteuropas ebenfalls zutrifft. Es besteht aus drei unterscheidbaren Entwicklungsphasen, die man mit den Begriffen Nachahmung, Wettstreit und Veränderung (= imitation, emulation, transformation) charakterisieren kann. Die Überschau konzentriert sich hauptsächlich auf die Tradierung des Humanismus, des Platonismus und der bildenden Künste. An den Endpunkten stehen Rabelais, Margarethe von Navarra und Montaigne sowie Manierismus und Frühbarock in Malerei und Architektur. Der französische Humanismus wird in drei Aspekten dargestellt, nämlich in der parallelen Nachahmung klassisch-antiker und italienischer Vorbilder, im Bemühen, die italienischen Humanisten in der Kenntnis und Anwendung der alten Sprachen zu übertreffen und schließlich auch in der Tatsache, daß der Königshof des zentralistisch regierten Staates von Anfang an zum wichtigsten kulturellen Zentrum wurde.

Joze Ijsewijn (Leeuwen) beschreibt die Anfänge des Humanismus in den Niederlanden. Er geht chronologisch vor und stützt sich hauptsächlich auf die einzelnen Gelehrtenpersönlichkeiten und ihre Wirkungen. Im Mittelpunkt stehen Johannes de Meerhout, Anthonius Haneron, Wessel Gansfoort und natürlich Rudolf Agricola. Daneben werden aber noch zahlreiche andere Vermittler des italienischen Humanismus gewürdigt und in ihren erkennbaren Leistungen charakterisiert: Italiener, die in den Niederlanden lebten, und Niederländer, die sich in Italien den „studia humanitatis“ widmeten und diese danach in ihre Heimat verpflanzten. Die geistesgeschichtliche Rolle und Bedeutung der *Devotio moderna* wird in diesem Zusammenhang gebührend mitberücksichtigt, im ganzen aber doch nicht allzu stark in den Vordergrund geschoben. Auch Erasmus bleibt eher am Rande der Betrachtung. In seiner Konklusion bezeichnet Ijsewijn den niederländischen Frühhumanismus als das Anliegen einer zwar im Laufe der Zeit anwachsenden, aber doch stets recht kleinen Zahl von Lehrern und Schülern, die sich teilweise auch als Autoren gelehrter Werke betätigten. Viele von ihnen betrachteten die „studia humanitatis“ nicht als Selbstzweck, sondern als Voraussetzung zu einem besser fundierten Studium der Theologie und zu einem christlichen Leben. Aus diesem Grunde will Ijsewijn lieber von humanistischen Christen als von christlichen Humanisten sprechen – eine Aussage, die auch im Hinblick auf den späteren niederländischen Humanismus zum Nachdenken anregt und wohl zu weiterer Diskussion führen dürfte.

Die Rezeption des italienischen Humanismus im England des 15. Jahrhunderts wird durch Denys Hay (Edinburgh) dargestellt. Auch hier spielten italienische Gelehrte und Kirchenmänner, wie man weiß, eine nicht unbedeutende Vermittlerrolle. Andererseits wird aber deutlich gemacht, daß das vorreformatorische System der Elementar- und Sekundarschulen einen wichtigen und fruchtbaren Nährboden

⁴ Augustin Renaudet, *Erasmus et l'Italie* (Genève, 1954).

für die einströmenden neuen Lehrmethoden und wissenschaftlichen Zielsetzungen bildete. Die Untersuchung Hays ergänzt das Standardwerk von Roberto Weiss namentlich durch die vermehrte Berücksichtigung der ökonomischen, politischen und sozialen Faktoren.⁵

Lewis W. Spitz (Stanford) behandelt im letzten Teil der Aufsatzsammlung den deutschen Humanismus. Er beginnt mit einem ausführlichen und kritisch urteilenden Referat über den heutigen Stand der Forschung und schließt daran eine chronologische Übersicht an. Von besonderem Interesse ist der Abschnitt „Humanism during the Reformation Era“. Hier wird das Bemühen spürbar, das festgefahrene Geschichtsbild vom unüberbrückbaren Gegensatz zwischen dem Reformator Luther und dem Humanisten Melanchthon zu revidieren. Was die aus Italien importierten Impulse betrifft, werden sie in der gesamten Entwicklung des deutschen Humanismus als Herausforderung zu Nachahmung und Wettstreit gesehen. Dennoch unterstreicht Spitz am Schluß die weitgehende Unabhängigkeit der deutschen humanistischen Gelehrsamkeit vom italienischen Vorbild. Besondere Betonung erfährt die Wirkung humanistischer Lehrdisziplin und Forschungsmethode auf die protestantischen Theologen, Philologen und Historiker des späteren 16. Jahrhunderts.

Im ganzen kann der Sammelband als eine überaus gut gelungene und außerordentlich informative Publikation zur Geschichte des italienischen und des europäischen Humanismus bezeichnet werden. Die einzelnen Beiträge stellen die bekannte Kompetenz ihrer Verfasser in eindrucksvoller Weise zur Schau. Sie orientieren nicht nur über den Stand und die Tendenzen der gegenwärtigen internationalen Renaissanceforschung, sondern sie enthalten auch zahlreiche Hinweise auf bisher wenig beachtete oder ganz übersehene Fakten, Zusammenhänge und Entwicklungen. So dürfte das *Itinerarium Italicum* für alle künftigen Humanismus- und Renaissanceforscher zum ebenso unentbehrlichen Hilfsmittel werden wie es das *Iter Italicum* schon lange ist. Damit wird sich der wissenschaftliche Zweck dieser Kristeller-Festschrift auf besonders willkommene und sinnvolle Weise erfüllen.

Basel

Hans R. Guggisberg

Hermann Heimpel: Studien zur Kirchen- und Reichsreform des 15. Jahrhunderts. II. Zu zwei Kirchenreformtraktaten des beginnenden 15. Jahrhunderts: Die Reformschrift „De praxi curiae Romanae“ („Squalores Romanae curiae“ 1403) des Matthäus von Krakau und ihr Bearbeiter – Das „Speculum aureum de titulis beneficiorum“ (1404/05) und sein Verfasser. (= Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse Jg. 1974, 1. Abh.). Heidelberg (Winter) 1974, 53 S.

Einer 1929 veröffentlichten ersten Studie, die damals Dietrichs von Nieheim Schrift über die Berufung der Generalkonzilien betraf, läßt der Vf. nunmehr eine zweite Studie folgen, die sich mit zwei seit Jahrhunderten umstrittenen Traktaten zur Kirchenreform beschäftigt. Die Titel sind in der Überschrift genannt.

Heimpel geht es um die Verfasserfrage. Wie er eingangs bemerkt, will er „von anderen gefundene Lösungen näher begründen und auf eigenen Wegen ein neues Ergebnis erzielen“ (S. 6). Alles Weitere hat er seiner künftigen Monographie vorbehalten. Schon die Zeitgenossen hatten nach einem Verfasser der anonym überlieferten Schriften gesucht. Wie Vf. betont, konnte diese Frage nur gelöst werden, wenn beide in engem Zusammenhang stehenden Schriften zugleich beachtet wurden. Daß die *Squalores* von Matthäus von Krakau stammten, hatte Sommerfeld 1903 überzeugend nachgewiesen. Wer war aber der Jurist, der ihm zugearbeitet hatte? Hallers Gründe, daß es ein Romane gewesen sei, werden zurückgewiesen, aber auch der von F. Bartoš und Władysław Seńko vertretenen Auffassung, daß es Paulus Wladimiri gewesen sei, schließt sich Heimpel nicht an. Seine Feststellungen gehen

⁵ Roberto Weiss, *Humanism in England During the Fifteenth Century* (Oxford, 1967³).

darauf hinaus, daß es der königliche Protonotar Job Vener in Heidelberg gewesen ist. Diese These wird stringent bewiesen. Anschließend wird das *Speculum aureum* charakterisiert und betont, daß es einem anderen Autor zugehöre. In diesem Fall tritt Heimpel, wie vor ihm Bartoš (1944) und Seňko (1969), dafür ein, daß der Verfasser Paulus Wladimiri sei. Dabei bringt er aus den von ihm untersuchten Handschriften weitere Argumente bei.

Für die Vorgeschichte der Reformkonzilien ist das Ergebnis dieser Untersuchungen wichtig. Der Aufsatz von Ed. Kupsch. „Der polnische Ursprung der Kampfschrift ‚*Speculum aureum*““ (Kirche im Osten Bd. 3, 1960, S. 104–115) muß danach revidiert und J. W. Woś. *Paulus Wladimiri aus Brudzen – Vorläufer oder Fortsetzer?* (Zs. f. Ostforschung 25, 1976, 443) ergänzt werden. Heimpels Monographie sehen wir mit Spannung entgegen.

Münster

Robert Stupperich

Anthony van der Lee (Hrsg.): Marcus von Weida. Spigill des ehe-lichen Ordens. Auslegung des Vater Unfers (= Quellen und Forschungen zur Erbauungsliteratur des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, Bände 1 und 2). Assen (van Gorcum) 1972 und 1973. VII, 153 S., geb. Hfl. 35.–. VII, 130 S., geb., Hfl. 28.50.

Die eigentliche Zielsetzung dieser neuen und begrüßenswerten Reihe ist im Vorwort und der Einleitung zum 1. Bd. deutlich umrissen. Es geht um Edition und sprachliche Untersuchung einer Anzahl repräsentativer Erbauungsschriften des 15., 16. und 17. Jh. An Hand der Wirkungsgeschichte solcher Werke soll die Entwicklung der deutschen Prosa mit Hilfe einer sorgfältigen sprachlichen Interpretation der Texte aufgedeckt werden. Was diesen Bezug betrifft, so gehört eine Rezension über die zwei ersten Bände der Reihe in eine germanistische Zeitschrift; verfaßt von einem kompetenten Kenner der Materie.

Allerdings handelt es sich bei den vorliegenden Editionen um wichtige und weitverbreitete Erbauungsbücher aus vorreformatorischer Zeit. Mit Recht wird ja auch in der Einleitung hervorgehoben, daß Luthers sprachliche Gewalt und geistliche Autorität in eine Tradition, die sich vor ihm schon deutlich anbahnt, eingebettet ist und darüber hinaus wegweisend gewesen sein mag. Man kann also sagen, daß die neue reformatorische „Volksfrömmigkeit“ ohne die deutschsprachigen Erbauungsschriften des späten Mittelalters kaum zu denken ist. Die Auslegung des Vater-Unser und noch mehr das Ehebüchlein des Leipziger Dominikaners Markus von Weida dürfen dafür als eindrucksvolle Zeugnisse gewertet werden. In der Einleitung wird dieser Zusammenhang auch ausdrücklich gewürdigt.

So sehr also die Edition dieser Schriften als Beitrag zu der wichtigen Frage nach dem Übergang der vorreformatorischen in die reformatorische Frömmigkeit zu gelten hat, so ist doch nicht zu verheimlichen, daß die vorliegenden Ausgaben mit schwerwiegenden technischen Mängeln behaftet sind, die um so bedauerlicher bleiben als die Herausgeber in Aufmachung, Papier und Druck das Unternehmen sich auch finanziell etwas kosten lassen.

Es ist schlechterdings uneinsichtig, warum der Editor die zahlreichen und in jeder spätmittelalterlichen Handschrift (samt Inkunabeln) üblichen Abkürzungen nicht aufgelöst hat. Mindestens hätte er aber, wenn er schon meinte, dem Leser einen paläographisch getreuen Abdruck in die Hände geben zu sollen, ein ausführliches Abkürzungsverzeichnis der Publikation beifügen müssen. Nur an zwei Stellen löst er in den Anmerkungen (Bd. I Anm. 120 und Bd. II Anm. 64a; richtig müßte es heißen 63e wie im Text) ein Wort bzw. einen ganzen Satz auf. So wie der Text steht, ist er für jeden, der nicht des Lesens mittelalterlicher Hds. kundig ist, auf weite Strecken hin unbrauchbar. Was soll z. B. ein Student (heute meist auch des Latein nicht mehr ausreichend mächtig!) in einer Seminarübung mit so Buchstabenungeheuern wie folgenden anfangen: *Ut in ca.º porro. de divor* (S. 23 Z. 40; = *ut in canone ‚porro‘ de divorcio*); *Et ex de regn. In. liº VI. pçtm* (S. 37, Z. 40; = *et extra de regulis in libro VI. ‚pactum‘*) usw. Einige der in der Edition

abgedruckten Abkürzungen vermochte auch der Rez. nicht aufzulösen. Er kann dabei allerdings nicht die Frage unterdrücken, ob überhaupt immer richtig transkribiert wurde. So löst der Editor z. B. das übliche Abkürzungssigle für *us* mit *g* auf und schreibt dann konsequenterweise immer, wo dieses Zeichen aufscheint, *Augusting*, *Gregorig*, *santg* (= *sanctus*) usw. (Vgl. dazu das Faksimile fol. 42^v-43^r mit der dazugehörenden Transkription Bd. I S. 29 Z. 11-25). Durch die Nichtauflösung der Abkürzungen dürfte sich der Editor auch manche sachliche Einsicht verbaut haben. So wird S. 30 Z. 1 buchstabengetreu abgedruckt: *Et archi. sup. rogacōs* und dazu in Anm. 86 vermerkt, daß sich diese Stelle nicht verifizieren ließ. Der Text aber ist so zu lesen: *Et archidiaconus super rogaciones*. Markus v. Weida zitiert also an der Stelle das verbreitete Rosarium des Archidiaconus genannten Guido de Baysio. (Als *Archidiaconus in Rosario* von Markus wieder zitiert S. 38 Z. 29 und S. 66 Z. 6: *archidya In Rosario*; ausgewiesen wird der Autor jedoch nirgends).

Von der Zielsetzung der Edition her wäre es u. U. vertretbar, nicht alle zitierten Autoren im Anmerkungsapparat auszuweisen bzw. gar die zitierten Stellen in lateinischer Fassung anzuführen. Im zweiten Bd. wurde ausdrücklich darauf hingewiesen, daß dies nur gelegentlich und als Beispiel für die sprachliche Übersetzungs- und Ausdrucksfähigkeit des Verfassers geschehe. Im ersten Band dagegen wollte der Editor noch für jedes Zitat den entsprechenden Beleg in einer Anmerkung beibringen. Ganz durchgehalten wurde dieses Prinzip allerdings auch nicht, da zahlreiche Autoren- bzw. Werkverweise im Text ohne Anmerkungshinweis übergangen werden. Zuweilen begnügt sich der Editor auch nur mit einem knappen Hinweis auf den genannten Autor bzw. dessen Schrift. In bezug darauf sind einige Fehler zu korrigieren bzw. Ergänzungen anzubringen.

Zu dem S. 39 Z. 36 zitierten *Sanctus Gregorius in primo dialōg* (= *in primo dialogorum*) wird in Anm. 127 auf Gregor v. Nyssa, Dialogorum I.C. X verwiesen! Es handelt sich natürlich an dieser und anderen Stellen um Zitate bzw. Verweise auf die *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum* des Papstes Gregor d. Gr. Der S. 51 Z. 41 u. a. a. O. genannte *Magister in historys* ist Petrus comestor mit seiner *Historia scholastica* und nicht (wie Anm. 170 angegeben wird) Vinzenz von Beauvais, der die *Historia* in seinem *Speculum historiale* allerdings reichlich ausplünderte. Die verschiedenen Angaben zu Bellovacensis (Bd. I Anm. 162, 170 und Bd. II Anm. 60e) wären zu präzisieren; von dem erwähnten *Speculum quadruplex* verfaßte Vinzenz nur das doctrinale und das historische; von diesem gab es auch eine deutsche Übersetzung bzw. Auszüge (vgl. dazu P. Lehmann-O. Glauning in Zentralbl. f. Bibliothekswesen 72, 1940, S. 148 f.). Unter der S. 66 Z. 1 als *Pisonella* gelesenen *Pisonella* ist die unter diesem Namen (bzw. auch als *Magustriecia*, *Bartholomaea*, *Summa Pisana*) verbreitete *Summa de casibus* des Dominikaners Bartholomaeus a S. Concordio († 1347) zu verstehen. Unverständlich bleibt, wieso in manchen Anmerkungen auf eine Schrift verwiesen wird, die mit der des Textes selber nichts zu tun hat. So wird in Anm. 107 auf den Sentenzenkommentar des Nikolaus von Lyra verwiesen, wiewohl es im Text nur um seine Auslegung zu einer Stelle aus 3 Kg gehen kann. In Anm. 267 wird auf *De officiis* des Ambrosius verwiesen, im Text dazu jedoch geht es um eine Stelle aus *Super Lucam*; die im Text angezogene Stelle aus *De consideratione* des Bernhard v. Cl. wird in Anm. 235 als *Epistolae* gegeben. Zu dem Zitat S. 28 Z. 37 aus *De consolatione philosophiae* 4, metr. 7 des Boethius heißt es in Anm. 82: *Commentum super lib. Boetii de consolatū philosophio* 1.4. metr. 7. (Das *l* ist in *lib.* zu verbessern.) Leider sind in den Anmerkungen zahlreiche Druckfehler, die einem die Textverifizierung u. U. erheblich erschweren, stehen geblieben. Diese macht einem der Editor auch aus einem anderen Grunde nicht leicht. Einen Schlüssel für die von ihm sehr eigenwillig verwendeten Siglen sucht man vergebens. So ist man an mehr als einer Stelle auf Raten angewiesen, was eigentlich gemeint ist! Die *Decretalen* Gregors IX. werden z. B. zitiert unter: *Decretal Gregor. IV. 19.2*; *lib. 4. Tit. 1.c.19*; *lib. 4.8.2*; *D 3.47*; *D 3. Tit. 23.c.3*; *Lib. III, Tit. 32*. Etwas besser steht es bei den Zitaten aus Schrif-

ten des Aquinaten. Was jedoch Bd. II Anm. 61 folgender Verweis – S.T. Cont. S.S. q.83. art. 10 – heißen soll, dürfte kaum zu ergründen sein!

Derartige Ausstellungen gäbe es noch viele. Im zweiten Bd. sind sie allerdings weniger zahlreich als im ersten. Für die Abkürzungen im deutschen Text ist hier auch ein Abkürzungsverzeichnis angegeben. Zudem diene als Textgrundlage für die Edition bereits ein Druck (aus dem Jahre 1502), in dem die fortschreitende Normierung von Orthographie und Schreibweise gegenüber der bloßen hds. Überlieferung schon deutlich zu spüren ist. Der umfangreiche Anmerkungsapparat zum Text in diesem Band befaßt sich mit den verschiedenen Lesarten in den einzelnen Drucken und dient also ausdrücklich der philologischen Zielsetzung der Edition. In der Einleitung zu diesem Band mit der Auslegung des Vater-Unser werden nachträglich (und ausführlicher als das im ersten Band geschehen war) Einzelheiten zum Leben des Leipziger Dominikaners angeführt; es ist aber nicht mehr als was dazu bereits G. Löhr in „Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland“ 30 (1934) S. 75 f. zusammengetragen hatte.

Wien

Isnard W. Frank

Heinrich Pfeiffer S. J.: Zur Ikonographie von Raffaels Disputa – Egidio da Viterbo und die christlich-platonische Konzeption der Stanza della Segnatura (= *Miscellanea Historiae Pontificiae* 37). Roma (Università Gregoriana Editrice) 1975, 295 S., 38 Abb., 15 Schemata.

Was Theologen, Philosophen und Humanisten des päpstlichen Hofes am Vorabend der Reformation dachten und lehrten, steht der Nachwelt am eindrücklichsten im Vatikan in den Bildprogrammen der Sixtinischen Kapelle und der Stanzen Raffaels vor Augen – über diese Denkmäler der bildenden Kunst weiß man nach generationenlangen Bemühungen vor allem der Kunstgeschichte erheblich besser Bescheid als über das, was die in Rom gleichzeitig wirkenden Theologen lehrten. Dabei wurde durchaus noch keine Einigung über die theologischen Konzeptionen jener großen Freskenzyklen erreicht. Deshalb darf eine neue Veröffentlichung besonderes Interesse beanspruchen, die Raffaels Disputa in der Stanza della Segnatura theologisch neu deutet. Pater Heinrich Pfeiffer S.J., der an der Gregoriana wirkt, legte 1973 bei Hermann Fillitz in Basel eine Dissertation vor, in der er kunst- und theologiegeschichtlich vorging und die er jetzt als Buch herausbrachte. Ohne Aegidius von Viterbo zum Verfasser des Programmes der Segnatura machen zu wollen, deutet er die Disputa und das Programm der Stanza mit Hilfe der Theologie des Augustinergenerals. Die kirchengeschichtlichen Perspektiven einer solchen Verknüpfung werden deutlicher, wenn man sich erinnert, daß es sich um den Augustiner handelt, unter dessen Generalat der Augustinereremit Martin Luther 1510/11 in Rom weilte – zu eben der Zeit, in der Raffael in der Segnatura arbeitete (1509/11), die der Wittenberger Mönch aber so gut wie sicher nicht sehen konnte.

Pater Pfeiffer gliedert seine Untersuchung in zwei große Abschnitte. Der erste gilt ikonographischen Problemen im engeren Sinne. Er beginnt mit einer beschreibenden Analyse des Gemäldezyklus der Stanza mit den Allegorien von Theologie, Poesie, Philosophie und Jurisprudenz an der Decke und mit den Wandfeldern der Disputa, des Parnaß, der Schule von Athen und der Justitia-Wand. Es folgt eine ausführliche Beschreibung der Disputa, wobei die bisherigen Deutungen der Komposition und einzelner Figuren kritisch untersucht werden – für eine ganze Reihe von Figuren werden neue Identifizierungen vorgeschlagen. Darauf folgt eine Studie über die erhaltenen Vorzeichnungen; es geht um das Werden der endgültigen Konzeption. In zwei weiteren Kapiteln wird die Bildtradition von Theologiedarstellungen und von einzelnen Teilen der Komposition erörtert. Erst danach wendet sich der Autor dem „theologisch-philosophischen Hintergrund der Disputa-Konzeption“ zu. Zunächst werden die bisher vorgeschlagenen literarischen Quellen gemustert. Das folgende Kapitel beschäftigt sich mit den Motti, die Raffael den allegorischen Figuren der Decke beigab. Vor allem durch sie ergibt sich für Pfeiffer

die Verbindung zu Aegidius. Die theologische Deutung wird aus der Gedankenwelt des Kirchenvaters Augustin und des Augustiners Aegidius erschlossen. Abschließend werden Gedichte des Malers behandelt, die auf Zeichnungen zur Disputa überliefert sind.

Einige Strichzeichnungen und Schemata im Text erleichtern die Lektüre sehr. Dagegen sind die Abbildungen ein wenig spärlich gehalten. Vor allem die Zeichnung in Windsor (Fischel 258) hätte abgebildet werden müssen. Außerdem sollte man sich größere und bessere Abbildungen der Disputa beschaffen, um dem Text folgen zu können. Die für diesen Zweck gut brauchbare große Farbtafel in Heft 27 der Serie *L'arte racconta* (Enzo Carli, *Le Stanze di Raffaello*, 1966) ist allerdings links, rechts und unten etwas beschnitten.

Eine Würdigung der Ergebnisse Pfeiffers ist nur möglich, wenn man den Gang der Diskussion über die Disputa wenigstens teilweise mit heranzieht. Für diese Besprechung wurde die Durchsicht der Literatur auf Spezialuntersuchungen über das Programm der Stanza della Segnatura und der Disputa beschränkt. Die uferlose Raffaelliteratur und die kaum noch übersehbaren Erläuterungen der Stanzen überhaupt mußten außer Betracht bleiben.

Zur Zweckbestimmung des Raumes, in dem Raffael den Zyklus malte, äußert sich Pfeiffer nicht entschieden, obgleich dies für die Deutung der Ikonographie nicht unwichtig ist. Nicht ganz verständlich ist, warum das Ergebnis der Untersuchungen von John Shearman (*The Vatican Stanze – Functions and Decorations*, Italian Lecture of the British Academy 1971) S. 26 in Anm. 10 verbannt wurde. Vasari nannte den Raum Camera della Segnatura, wonach dort der päpstliche Gerichtshof der Signatura Gratiae tagte. Nachdem Franz Wickhoff 1893 die ursprüngliche Bestimmung der Stanze als Privatbibliothek Papst Julius' II. begründet hatte, entstand ein regelrechter Streit, ob Segnatura, also Gerichtsraum, oder Bibliothek. Zuletzt war Herbert von Einem (*Das Programm der Stanza della Segnatura im Vatikan, Rhein.-Westfäl. Akad. d. Wiss., Geisteswiss., Vorträge* 169, Opladen 1970) energisch für die Deutung als Signatura Gratiae eingetreten. Solange nicht neue Quellen bekannt werden, wird man sich jetzt an die Quelleninterpretation Shearmans halten müssen, nach der das Gericht der Signatura Gratiae zwar zur Zeit Vasaris in der Stanza della Segnatura stattfand, diese aber unter Julius II. als Bibliotheca Iulia ausgemalt wurde. Shearman lokalisiert die Signatura Gratiae Julius' II. in den nächstliegenden Raum, die Stanza dell'Incendio.

Über die Disputa schrieb einst Wölfflin: „Verlangt war im Grunde nichts anderes, als was den Inhalt so vieler Altarbilder ausmacht: eine Anzahl frommer Männer in ruhiger Coexistenz und darüber die Himmlichen, still, wie der Mond über dem Walde steht“ (*Die klassische Kunst*, 8. Aufl., S. 103). Von einer solchen Auffassung muß man sich lösen, um zu einem Verständnis des Inhaltes des Freskos zu gelangen. Mit Recht setzt die ikonographische Analyse Pfeiffers bei den ältesten Erwähnungen ein, und zwar bei Vasari, der zwischen der himmlischen Sphäre und den Heiligen unterschied, „welche unten die Messe schreiben und über die Hostie auf dem Altar disputieren“ (S. 46). Wenn ich recht sehe, fehlt leider ein Hinweis auf Vasaris Benennung der Disputa aus seiner Beschreibung der Decke der Stanze: „Nell' altro tondo che è fatto sopra la storia dove i santi Dottori ordinano la messa, è una Teologia...“ (Golzio S. 204, Hervorhebung vom Berichterstatter). Über die Nichtbeachtung dieser Stelle klagte bereits 1896 Friedrich Schneider (*Theologisches zu Raffael*, S. 6) – offenbar ohne jede Wirkung. Es ist wohl kein Zufall, daß die ikonographische Literatur mitunter die Disputa mit dem Programm des Genter Altares verknüpfte. Als Beispiel hierfür sei an Günter Bandmanns Arbeit über „Ein Fassadenprogramm des 12. Jahrhunderts und seine Stellung in der christlichen Ikonographie“ (*Das Münster* 5, 1952, S. 1–21) erinnert, die Pfeiffers Aufmerksamkeit entgangen ist – der eucharistische Aspekt ist überhaupt etwas kurz gekommen. Hingegen wurde die Tradition der Theologiedarstellungen und der Zweizonenbilder umfänglich und mit Hilfe bislang nicht herangezogener Beispiele behandelt. Die figurenreichen Fresken der Segnatura haben offensichtlich schon früh

zu sehr verschiedenen Identifizierungen einzelner dargestellter Personen verlockt. Niemanden wird es deshalb wundern, wie sehr sich Pfeiffer mit früheren Deutungen von Einzelheiten bei seiner Beschreibung auseinandersetzen mußte. Bereits bei den auf einer Wolkenbank im Halbkreis um die Gruppe mit Christus, Maria und dem Täufer setzen Fragen ein. Ob man tatsächlich die beiden von den Wolken, auf denen die Mittelgruppe thront, fast verdeckten Figuren für Salomo und Josua halten darf, ist fraglich. Auch die beiden Diakone zu ihren Seiten sind mangels Attributen nicht sicher zu benennen – in einem von ihnen wird sicher richtig Stephanus vermutet. Pfeiffer möchte Petrus und Paulus in zwei bislang ungedeutet gebliebenen Figuren zu Seiten des Altares unten erkennen, obgleich sie bereits auf der Wolkenbank oben dargestellt sind. Er versteht seine Deutung mit einem Fragezeichen, wohl aus dem Gefühl heraus, daß die unterschiedliche Charakterisierung der jeweils Gleichgesetzten seine Auslegung nicht unterstützt und außerdem eine doppelte Darstellung derselben Figur in einem Fresko der Stanze bislang nicht nachgewiesen wurde. Von den Figuren unten kennzeichnet Raffael durch Inschriften außer den vier Kirchenvätern einzig und allein Thomas von Aquin und Bonaventura, und nur diese sechs wurden durch Nimben hervorgehoben (was mit Recht Paul Künzle, *Zur obersten der drei Tiaren auf Raffaels Disputa, Römische Quartalschrift* 57, 1963, S. 234, unterstrich). Sonst ist man sich beinahe nur über die Darstellung Dantes einig.

Über die Heiligen außer den Kirchenvätern hieß es bei Vasari: „evvi Domenico, Francesco, Tomaso d'Aquino, Bonaventura, Scoto, Nicolò de Lira, Dante, Fra Girolamo Savonarola da Ferrara, e tutti i teologi cristiani...“ (Golzio S. 206). An Theologen der Epoche Raffaels wurden außer Savonarola Kardinal Oliviero Caraffa und der Dominikaner Cajetan de Vio entdeckt (Romeo de Maio, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 38, 1968, S. 149–164; vgl. die sehr vorsichtige Reaktion Luitpold Dusslers, *Raphael – A Critical Catalogue*, London 1971, S. 72). Ob man mit Pfeiffer auch Origenes und den Areopagiten dargestellt sehen möchte, wird weiterer Diskussion bedürfen.

In der Darstellung der aus Zeichnungen erschließbaren Geschichte des Bildgedankens folgt der Autor hauptsächlich Fischel und Shearman (Raphael's Unexecuted Projects for the Stanza, Walter Friedländer zum 90. Geburtstag, Berlin 1965, S. 158 ff.). Einem Hinweis Shearmans nachgehend, veröffentlicht Pfeiffer eine Zeichnung im Louvre als „die wohl allererste Vorzeichnung zur Disputa“ (S. 73, Abb. 14), die er Sodoma zuschreibt. In den Attributionsfragen bleibt das Urteil von Shearman und Konrad Oberhuber abzuwarten. Deutlich wird erneut, in wie großem Maße Raffael selber während der Vorbereitung des Freskos die Bildgedanken veränderte – seit langem weiß man, daß der Altar mit der Hostie erst in eine spätere Phase gehört, was für John White (Raphael and Bruegel – *Two Aspects of the Relationship between Form and Content*, *Burlington Magazine* 103, 1961, S. 230) und Shearman (a.a.O., S. 159) Anlaß war, die Zusammengehörigkeit formaler und inhaltlicher Ausgestaltung der Disputa zu betonen: der Bildgedanke wird aus formalen Notwendigkeiten erweitert und verändert.

Die Änderungen der ikonographischen Konzeption während der Vorbereitung des Freskos gilt es im Gedächtnis zu behalten, wenn man sich der vielerörterten Frage nach den verarbeiteten literarischen Quellen und möglichen theologischen Beratern Raffaels nähert. Natürlich bedarf die lapidare Feststellung des frühesten Biographen des Malers, er habe zwei Stanzen „ad praescriptum Julii Pontificis“ (Golzio S. 192) ausgemalt, der Differenzierung.

Man wird sich am ehesten Entstehung und gedankliche Ausarbeitung der Bildconcetti in einem ständigen Gespräch zwischen Maler, päpstlichem Auftraggeber und an der Kurie tätigen Theologen und Humanisten vorstellen dürfen. Pfeiffer legt die bislang vorgebrachten Hypothesen dar. Vor allem wurden Thomas von Aquin, Bonaventura und Dante als maßgeblich genannt, von den Zeitgenossen Cajetan, Tommaso Inghirami und – von Pfeiffer neu in die Debatte gebracht – Aegidius von Viterbo. Auch der Neuplatonismus wurde herangezogen – der zweite

Teil von Pfeiffers Untertitel zitiert einen Aufsatztitel von Deoclecio Redig de Campos (Il concetto platonico-cristiano della Stanza della Segnatura, in: ders., Raffaello e Michelangelo, Rom 1946, S. 11 ff.). Über den Augustiner Aegidius bringt Pfeiffer auch die Theologie des Kirchenvaters Augustin ins Spiel. Geht man die hier eben genannten Namen durch, wird man sehen, wie wenige von den von Vasari als in der Disputa dargestellten Theologen, den von Raffael durch Inschriften oder von modernen Deutern identifizierten Kirchenschriftstellern bislang durchprobiert wurden – für künftige Arbeit die vielfältigsten Möglichkeiten.

Aber bevor man weitere Kirchenväter, Theologen des Mittelalters und Theologen an der Kurie zur Zeit Raffaels bemüht, sollte man sich über die Voraussetzungen eines solchen Vorgehens klar werden. Gerade anlässlich von Raffaels Segnatura bemerkte vor ein paar Jahren Sir Ernst H. Gombrich: „In iconography no less than in life, wisdom lies in knowing where to stop.“ Und: „It is unlikely that a further study of Renaissance texts would here fulfil the hopes which are so often pinned on this kind of source. In a sense there are too many texts to choose from“ (Symbolic Images, London 1972, S. 95). Vielleicht ist hier die Skepsis ein wenig weit getrieben. Angesichts der nicht sehr tiefgehenden heutigen Kenntnis der italienischen Theologie um 1500 war es richtig, sich erneut auf die Suche nach einem theologischen Berater Raffaels zu machen. Aber war es nur einer, der von Papst und Künstler konsultiert wurde? Und wie ist es möglich, zwischen dem damals Selbstverständlichen, für das auch ein theologisch weniger Gebildeter keines Rates bedurfte, dem den Theologen an der Kurie um 1500 Gemeinsamen an Kenntnissen und Überzeugungen und dem für einen Theologen Spezifischen in der Disputa zu unterscheiden? An zwei Stellen der Segnatura außerhalb der Disputa wurde eindeutig die Verarbeitung von Autoren nachgewiesen, die auch für die Ikonographie der Disputa bemüht wurden – beide sind zudem in dieser dargestellt. Lange weiß man, daß die Allegorie der Theologie an der Decke „nach Dantes Vision der Beatrix im 30. Gesang des Purgatorio gebildet“ ist (so von Einem, a.a.O., S. 21; vgl. Pfeiffer S. 141). Die Unterscheidung der Gebärden des Plato und des Aristoteles in der Schule von Athen wird seit Ludwig von Pastor mit Recht auf Bonaventura zurückgeführt. Die Concordia zwischen beiden war für den Florentiner Neuplatonismus ein wichtiges Thema (Franz Xaver Kraus, Geschichte der christlichen Kunst, Bd. 2,2, Freiburg 1908, S. 404 f.). Da Raffael offenbar diesen Gedanken darstellen wollte, wundert es, für die Disputa einen theologischen Berater vorgeschlagen zu sehen, der die Philosophie des Aristoteles – im Gegensatz zu der Platos – für unvereinbar mit dem christlichen Glauben hielt. In der maßgeblichen, von Pfeiffer immer wieder herangezogenen Untersuchung über Aegidius von John O'Malley (Giles of Viterbo on Church and Reform, Studies in Medieval and Renaissance Thought 5, Leiden 1968) liest man: „For Giles Aristotle was separated from the Gospel by an unbridgeable gap“ (S. 46, vgl. auch S. 138). Nicht ganz die richtige Ausgangsposition für den theologischen Berater des Programms, das Raffael in der Segnatura malte, möchte man meinen. Obgleich Aegidius reichlich Gelegenheit dazu gehabt hätte, erwähnte er in seinen Schriften weder Raffaels Stenzen, noch Michelangelos Sixtinische Decke (a.a.O., S. 136; vgl. Pfeiffer S. 171 Anm. 1).

Für eine Bestimmung des literarischen Programms der Stanze sind die den vier weiblichen Allegorien an der Decke beigegebenen lateinischen Motti von größter Bedeutung. Pater Pfeiffer widmet ihrer Untersuchung einen eigenen Abschnitt, der manchen neuen Parallelbeleg beibringt – höchst wichtig für diese in der Forschung bei weitem nicht ausreichend gewürdigten Texte. Fraglich bleibt dagegen, ob man sie mit Pfeiffer auf Aegidius zurückführen darf. Das Motto der Iustitia *Ius suum unicuique tribuit* stammt aus dem Corpus Iuris Civilis, Pfeiffer kann es auch bei Thomas von Aquin und in etwas anderer Form bei Bonaventura, nicht aber bei Aegidius nachweisen. Für das Vergil nachgebildete Motto der Poesie *Numine afflatur* zitiert er aus den bisher unveröffentlichten Schriften des Augustiners zwei Parallelen. Die Philosophie ist durch das aus Cicero stammende Motto *Causarum cognitio* bezeichnet. Auch diese Formulierung gibt es bei Aegidius, wie Pfeiffer

zeigt, und zwar als Kennzeichnung einer *scientia humana*; bei Bonaventura war es *sapientia*, für die dies galt (S. 154–157). Problematischer ist das Motto der Theologie *Divinarum rerum notitia*, was Pfeiffer deutlich herausarbeitet (S. 160–164). Seit einer kurzen Studie Heinrich Weizsäckers (Literarisches in Raphaels Gedankenwelt, Jahrbuch der preußischen Kunstsammlungen 58, 1937, S. 59 ff.) wußte man, daß im Corpus Iuris Civilis eine ähnliche Formulierung enthalten ist, die aber die Jurisprudenz definiert: *Iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia*. Paul Künzle wird der Hinweis auf die nahezu gleichlautende Bestimmung der *sapientia* bei Cicero verdankt: *sapientia, id est rerum humanarum divinarumque cognitio* (Raffaels Denkmal für Fedro Inghirami auf dem letzten Arazzo, *Mélanges Eugène Tisserant* Bd. 6 = *Studi e testi* 236, Città del Vaticano 1964, S. 534). Statt *cognitio* kann es bei Cicero auch *scientia* heißen. In dieser Form steht das Zitat in Augustins *De Trinitate* (XIV, I, 3, CChrSL 50 A, 423). Da Pfeiffer Augustin im Druck Mignes benutzt, ist ihm die reiche Sammlung von Belegen für jene *vetus stoica definitio* im Apparat der eben zitierten Ausgabe entgangen. Natürlich handelt es sich um eine Definition der Philosophie, nicht der Theologie – und als solche war sie dem Mittelalter wohl vertraut. In Hugo von St. Victors *Disalicon* erscheint sie in folgender Formulierung: *Philosophia est disciplina omnium rerum humanarum atque divinarum rationes plene investigans*. Hieran schloß sich eine Inschrift der Darstellung der Philosophie an, die zu dem bei Hartmann Schedel überlieferten Zyklus einer angeblich in Brandenburg befindlichen Bibliotheksausmalung gehörte (Karl-August Wirth, Eine bekannte Quellschrift – neu gelesen, *Münchener Jahrbuch* 3. F. 25, 1974, S. 50). Im gleichen Zyklus erhielt die Theologie als *sciencia scienciarum* eine ganz anders geartete Definition: *Nostra vero philosophia scilicet veritas theologica hec omnia operatur, docet enim deum cognoscere, dyabolo resistere, caritatis exercis insudare* (a.a.O., S. 55). Nach der Entstehung von Raffaels Stanze sollten die Reformatoren Theologie als *cognitio Dei et hominis* bestimmen (Gerhard Ebeling, *Lutherstudien*, Bd. 1, Tübingen 1971, S. 221 ff., leider ohne Klärung der theologiegeschichtlichen Voraussetzungen). Wie kommt es im Motto der Theologie zur Beschränkung auf die göttlichen Dinge und warum heißt es *notitia* statt *cognitio*? Augustin, der zwischen einer auf die *res divinae* bezogenen *sapientia* und einer auf die *res humanae* bezogenen *scientia* unterschieden hatte (Künzle, a.a.O., S. 535 f.; Pfeiffer S. 161), spricht für beide von *cognitio* (*De Trinitate* XII, XV, 25, CChrSL 50, 379). Sollte man bei Raffael einen Hinweis auf den offenbaren Charakter der Gotteserkenntnis sehen dürfen? Vgl. die Belege für *notitia intuitiva* und *cognitio* bei Heiko A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology – Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Cambridge Mass. 1963, Index s. v. *notitia intuitiva*. Für Aegidius bringt Pfeiffer einen Beleg *notitia rerum et humanarum et divinarum* (S. 162) – auch hier also *res divinae et humanae* zusammen. Eine eindeutige Ableitung aus den Schriften des Aegidius ist mithin nicht möglich gewesen. Daß ausgerechnet im Bilde der Theologie die von Aegidius nach Pfeiffers Darlegungen relativ tief eingestufte *notitia* (*notitia in memoria, contemplatio in intelligentia, amor in voluntate*) (S. 163) erscheint, kann zumindest aus den vom Autor beigebrachten Zitaten aus den Schriften des Augustiners nicht begründet werden. Vielleicht wäre es lohnend, einer von Pfeiffer mehrfach erwähnten Spur nachzugehen: den Parallelen zu den Motti der Stanze in den Schriften der Florentiner Neuplatonisten. Das Motto der Philosophie *Causarum cognitio* kann nach Ficino, in Abwandlung einer Formulierung Bonaventuras, geradezu als Teil der Theologie begriffen werden: *Theologi finis, supernarum causarum cognitio* (Pfeiffer S. 156). Bei O'Malley (a.a.O., S. 22 Anm. 1) findet sich ein Zitat aus Ficino, das an das Motto von Raffaels Theologie anklängt: *... communem notitiam divinarum Deus ipse sicut Judaeis revelaverat per prophetas, ita gentibus manifestam effecerat per philosophos*.

Pfeiffers Versuch, das Programm der Segnatura mit Hilfe jener Rede über das goldene Zeitalter zu deuten, die Aegidius 1507 in St. Peter anlässlich der Feier eines portugiesischen Seesieges gehalten hatte, befriedigt insgesamt ebensowenig wie

die früher vorgelegten Bemühungen, die Ideenwelt auf eine literarische Quelle zurückzuführen. Was Aegidius als *hetrusca disciplina* in vier Stufen beschreibt, läßt sich nur mit den vier Decken allegorien und den vier Wandgemälden der Stanze in Verbindung bringen, wenn man die Parallelen so allgemein hält, daß sie für die spezifische Ausformung der Ikonographie fast belanglos werden. Wie Pfeiffer selbst betont, sprechen zwei auffällige Eigenheiten der Schriften des Aegidius einerseits und der Disputa andererseits gegen eine Beziehung: die Rolle Dantes, der nach Pfeiffer bei Aegidius gar nicht vorkommt und ohne den die Darstellung der Theologie nicht möglich gewesen wäre, und bei Raffael das Fehlen von Anspielungen auf die Etrusker, die in den Gedanken des Aegidius eine entscheidende Rolle spielen (S. 207 f.). Auch das Interesse des Aegidius an der *Hebraica veritas* blieb in der Segnatura ohne Echo, möchte man hinzufügen. Letzten Endes erkennt Pfeiffer die Grundlage des Programms der Segnatura im 13. Buch der Confessiones des hl. Augustin (S. 204). Die Parallelen zwischen Texten und Details aus Raffaels Fresko bleiben allgemein, vor allem erklären sie nicht die Strukturierung des Programms – Pfeiffer kann sie nur für bestimmte Details anführen, wobei es sich eher um eine Auslegung einzelner Elemente der Disputa handelt als um eine Erhellung ihres gedanklichen Aufbaus. Augustins „tiefsinnige Betrachtungen über Gott und Welt, Zeit und Ewigkeit im Anschluß an den biblischen Schöpfungsbericht“ (Altaner, Patrologie, S. 417) konnten wegen ihrer völlig anders gearteten Konzeption keinen Ausgangspunkt für das Programm der Segnatura bilden. Eben dies muß auch von der Rede über das goldene Zeitalter von Aegidius von Viterbo gesagt werden.

Es wird wohl zunächst nichts anderes übrig bleiben, als zurückzulenken zu jener von Franz Wickhoff beobachteten Parallele zwischen dem Programm der Stanze und der „Bibliotheksortnung nach Fakultäten, dem Normalkatalog, den Tomaso da Sarzana im Auftrag Cosimos de' Medici für die Bibliothek von San Marco in Florenz entwarf“ – dort gab es vier Abteilungen: Theologie, Jurisprudenz, Philosophie und Poesie (Karl-August Wirth, RDK VI, 1192). Für die Ausgestaltung der Theologie in der Disputa wird die Eucharistielehre stärker zu berücksichtigen sein, zumindest in einer zweiten Stufe der Konzeption des Freskos. Es gilt, Vasaris *dove i santi Dottori ordinano la messa* wieder ins Gedächtnis zu rufen. Ist im Umkreis Julius' II. und Raffaels Theologie vor allem als Trinitäts- und Eucharistielehre und zugleich als Formulierung der Meßliturgie definiert worden? Dies könnte möglicherweise ein Grund gewesen sein, für das Theologiebild der Stanze nicht auf die Tradition der Theologiedarstellung im engeren Sinne, sondern auf jene Programmidee zurückzugreifen, die im 15. Jahrhundert im Genter Altar und im Eyckischen Lebensbrunnen verschiedene Ausformungen gefunden hatte und die letzten Endes auf frühchristliche Apsidenprogramme zurückgeht (vgl. Bandmann, a.a.O.). In diesem Zusammenhang sollten Pfeiffers Hinweise auf den christlichen Platonismus des ausgehenden Quattrocento und ein durch ihn erneuertes Interesse an der Theologie Augustins einen Weg weisen, in welcher Richtung das geistesgeschichtliche Milieu einzugrenzen ist, aus dem Berater Raffaels stammten. So ist Pater Pfeiffers Buch ein höchst bedeutsamer Anstoß zur weiteren Erforschung des Programms der Stanza della Segnatura.

Bonn

Reiner Haussherr

Reformation

Hubert Jedin: Die Erforschung der kirchlichen Reformationsgeschichte seit 1876. Remigius Bäumer: Die Erforschung der kirchlichen Reformationsgeschichte seit 1931 (= Erträge der Forschung Bd. 34) Darmstadt (WBG) 1975.

In der vorliegenden forschungsgeschichtlichen Untersuchung führt R. Bäumer das Thema der im Nov. 1930 in Breslau gehaltenen Antrittsvorlesung des damals frisch

habilitierten H. Jedin fort: Jedin hatte mit großen Strichen die katholische Erforschung der Reformation von Janssens „Geschichte des deutschen Volkes“ (1876) bis zu den ersten Heften des ‚Corpus Catholicorum‘ (1930) skizziert, um sich sozusagen selbst auf den Weg einer konfessionell versöhnlichen Reformationsgeschichtsschreibung zu schicken. Genau an dieser Wegmarke (1930/31) übernimmt nun R. Bäumler die Staffel seines Lehrers und führt den Abriß katholischer Reformationsgeschichtsschreibung von Lortz und Jedin bis zur Gegenwart fort.

Freilich pflegt er einen anderen Laufstil als sein Lehrer: Hatte Jedin eine forschungsgeschichtlichen *Längsschnitt* (von Janssen über Pastors Papstgeschichte, über das Corpus Tridentinum der Görresgesellschaft, über Finkes Konziliarismus- und Paulus Volksfrömmigkeitsforschung und über Denifles und Grisars Luther-Biographien bis hin zu Grevings „Reformationsgeschichtlichen Studien und Texten“, 1915 ff. und zum „Corpus Catholicorum“, 1917 ff.) durch die anstehenden 55 Jahre (1876-1930) hindurchgeschlagen, so zieht Bäumler *Querschnitte*: durch die katholische Erforschung der Vorreformation, der gesamten Reformation, der Päpste, Karls V., Luthers, Calvins, Zwinglis, der Gegenreformation, der Kontroverstheologie, Ignatius', der Religionsgespräche, des Concilium Tridentinum, der Nuntiaturberichte, des Staatssekretariats und des ‚Corpus Catholicorum‘. Diese Querschnittsmethode ist die Stärke, aber auch die Schwäche seiner Darstellung.

Die große *Stärke* liegt darin, daß er alle Aspekte des 16. Jhdts. im Spiegel ihrer teils kontroversen Erforschung zu Worte kommen läßt. Um nur einige seiner Schwerpunkte zu nennen: Ausführlich stellt er die verschiedene Beurteilung der kirchlichen Mißstände, des Ockhamismus und des Konziliarismus bei Lortz, Jedin, Iserloh und in zahlreichen diözesan- und landeskirchlichen Einzeluntersuchungen gegenüber. Äußerst interessant referiert er die verschiedenen Einschätzungen Karls V. Sorgfältig holt er die verschiedenen Nuancen des katholischen Lutherbildes von Lortz-Iserlohs „katholischem Luther“ bis zu Zeedens „subjektivistischem Luther“ heraus. (Die reiche katholische Erforschung der Theologie Luthers wird nur bibliographisch aufgezählt). Und auf breiter Basis beschreibt er die verschiedenen Ansichten zum Verhältnis von „katholischer Reform“, „katholischer Kontroverstheologie“ und „katholischer Gegenreformation“. Eine breite und farbenreiche Palette zahlloser Monographien und Editionen!

Aber die *Schwäche* dieser Querschnittsmethode besteht – abgesehen von den ständigen Wiederholungen gleicher Werke – darin, daß sie nicht den Versuch Jedin weiterführt, die katholische Erforschung der Reformation auch in den Kontext der jeweiligen katholischen Kirchengeschichte und Kirchengeschichtsschreibung zu stellen. Jedin z.B. hatte Janssens Werk im Kontext des Kulturkampfes behandelt. In ähnlicher Weise hätte man sich auch von Bäumler gewünscht, die Palette katholischer Reformationforschung in den ihr zugehörigen Rahmen z.B. der Kirchensituation während des 3. Reiches, der Ökumenismusbewegung und des 2. Vatikanum einzuspannen, um so ein vollständigeres Bild von Intention und Wirkung der umfangreichen katholischen Reformationsliteratur zu vermitteln.

Aber auch ohne diesen Rahmen erfüllt die Untersuchung einen unersetzlichen Zweck: Sie gewährt einen hervorragenden bibliographischen Einblick in die reichhaltige katholische „Erforschung der kirchlichen Reformation seit 1931“.

Darmstadt

Reinhold Mokrosch

Abraham Friesen: Reformation and Utopia. The Marxist Interpretation of the Reformation and its Antecedents (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz, Bd. 71, Abt.: Abendländische Religionsgeschichte ed. Joseph Lortz). Wiesbaden (Franz Steiner) 1974, 271 S., DM 52.-.

Wie international und ökumenisch die Reformationsgeschichtsforschung seit langem geworden ist, macht auch dieser Band schlaglichtartig klar: Ein in den USA wirkender kanadischer Täufer veröffentlicht in einer von einem profilierten katholischen Kirchengeschichtler herausgegebenen deutschen Reihe ein Buch über die marxistische Interpretation der Reformation und des Bauernkrieges in englischer Sprache!

In dem ersten Hauptteil führt Friesen kurz (S. 1–75) in die Debatte um die Reformation ein, die seit der Aufklärung und verstärkt seit der Bewegung der Junghegelianer unter völlig veränderten Vorzeichen aufgenommen wurde. Haben doch Strauß wie Zimmermann ihre Kluft zum theologischen Ansatz der lutherischen Reformation als unübersteigbar empfunden. So kam es zu einer Überbetonung des Gegenwartsbezuges der Ereignisse von 1525 durch Zimmermann, der die Sicht des Bauernkrieges als eines Seitenzweiges der Reformation populär machte – die zu überprüfen mit zu den erkenntnisleitenden Interessen des Autors zählt. Schon in der Aufklärungszeit haben Sartorius und Strobel, von der Problematik 1789 total beeinflusst, Müntzer überschätzt. Die Affinität Müntzers zu Strauß und zu Marx, der von Bakunin als moderner Moses gepriesen wurde, wird – nicht ohne Überinterpretation (S. 14) – auf die gemeinsamen z. T. säkularisierten biblisch-altestamentlichen und – gegen Gritsch – überzeugend auch auf joachitische Wurzel zurückgeführt. Die anabaptistische Komponente wird verständlicherweise überstark betont, der, von Friesen durchaus eingeräumte, Einfluß Müntzers auf das Täuferum wird aber doch zu gering veranschlagt! Weithin zeigt Friesen eine souveräne Beherrschung der Literatur. Die Unausweichlichkeit des Konfliktes Luther-Müntzer sieht Friesen dadurch gegeben, daß beide von ihm als Exponenten der neu- bzw. alttestamentlichen Lebensmodelle gewertet werden. Ob freilich für die meisten Bauern wirklich Luthers Lehre mit dem göttlichen Recht identisch schien (S. 31) und ob sie die Dialektik von Luthers „Ermahnung zum Frieden“ aktionsstimulierend mißverstanden (S. 37), müßte überprüft werden! Friesen analysiert gekonnt die Polemik der einzelnen „theologischen Fraktionen“ des 16. Jahrhunderts gegen Luthers Haltung im Bauernkrieg, nicht ohne die nur in einigen sächsischen Gebieten (Zwickau) feststellbare Abkehr der Bauern von Luther unkritisch zu generalisieren (S. 57). Friesen meint, daß nur aufgrund tiefgreifender Mißverständnisse Müntzer, Bauern und Täufer einander als Bundesgenossen ansehen konnten (S. 52). Luthers Unfähigkeit, die v. a. in Südmitteleuropa auch und primär aus gemeinevangelischen Anliegen aufstehenden Bauern anders als ausschließlich „müntzerisch“ werten zu können, wird klar herausgearbeitet.

Der zweite, der marxistischen Interpretation gewidmete, Hauptteil (S. 76–250) räumt nicht weniger als 70 Seiten Zimmermanns Bauernkriegsdarstellung und seinen Denkkategorien ein: Sieht doch Friesen in Balthasar Friedrich Wilhelm Zimmermann den – durch joachitische Traditionen, Baur, Waiblinger, Hegel, Schelling, Schleiermacher, die Romantik, primär aber durch die erlebte Zeitgeschichte geprägten – quasi illegitimen Ahnherrn der marxistischen Reformationsinterpretation! Friesens Darstellung der Gedankenwelt Zimmermanns stellt den instruktiven Höhepunkt seines Buches dar. Zimmermanns mehr als „großzügiger“ Quellengebrauch und –mißbrauch seit seinem Plagiatsskandal 1827 (S. 91 f. u ö.), sein an pantheistischen Untertönen reiches Weltbild (S. 94), sein mißglückter Karrierebeginn als Verfasser historischer Romane, seine frühen historischen Maximen werden ebenso wie seine theologisch-historische Neukonzeption 1854/55 pointiert aufgezeigt, die dann ja – in der Neuausgabe 1856 – zu einigen Korrekturen in seinem Bauernkriegs- und v. a. Müntzerbild geführt hat. Zimmermann hat mit der eingestanden Absicht, durch seine Bauernkriegsdarstellung die Reformationsgeschichte in völlig neuem Lichte zu zeigen, nach Friesen eine Unzahl weiterwirkender Motive prägen können: Luther hat Zimmermann auch in einem Dokument seines Nachlasses vorgeworfen, daß es durch ihn bei dem größten Teil der Deutschen beim inaktiven Glauben blieb, daß „über dem Jenseits das Diesseits vergessen und verachtet wurde, statt daß gerade aus dem Jenseits die Rechte des Volkes auf Erden vom Himmel herabgeholt und an den Himmel geknüpft hätten werden sollen“ (S. 117). Daß Zimmermann ausschließlich an der politischen Aktivität eines fehlinterpretierten Luther interessiert war, sollte später zu einer verfehlten Lutherwertung, ja selbst -chronologie führen! Zimmermann postulierte den Akzelerationscharakter und den progressiv-emanzipatorischen Effekt der Revolutionen – und prägte im Hinblick auf die magistrale Reformation die Vorstellung von einer sich

perennierenden Fürstenstaatsideologie. In seinem Material völlig von den biographischen Arbeiten Strobels und Treitschkes abhängig, die er nicht nur einseitig ausweitet, sondern auch bewußt oder halbbewußt verfälscht – wie Friesen überzeugend auch in drei Appendices (S. 240 ff.) dokumentiert –, wird Müntzer völlig neu als jugendlicher Held und Märtyrer (S. 138), als ein seiner für ihn noch nicht reifen Zeit weit vorauseilender radikaler Aufklärer und – ohne jede Quellengrundlage – Sozialrevolutionär gewertet. Zimmermann gestaltet Müntzer nach seinem Bilde als Prae-Zimmermann und radikalen Junghegelianer (S. 127 f. 133), in dessen mißverständener Gedankenwelt er die geistige Welt des 19. Jahrhunderts im Embryonalzustand erblicken konnte (S. 118). Gerade der ganz dem Mittelalter verwurzelte Müntzer wurde zu einem neuzeitlichen Exponenten „des gesunden Menschenverstandes“ (S. 131 N 61) umstilisiert, der – gegen alle Quellen – den Bauernkrieg in ganz Deutschland, ja weit über dessen Grenzen hinaus organisiert und leitet, dessen Geheimagenten und Werkzeuge die Täufer sind, der der direkte Verfasser des „Artikelbriefes“ und der Inspirator der wichtigsten der „Zwölf Artikel“ wird. Die „gemeinen Leute“ der Reformationszeit können so von Zimmermann unter den Oberbegriff „Müntzers Volk“ subsumiert werden (S. 128)! Seinen Romankonzeptionen entsprechend entwirft Zimmermann den Bauernkrieg als grandiose Tragödie, in der dem schuldlos scheiternden tragischen Helden Müntzer als schurkischer Gegenspieler Luther gegenübergestellt wird, der freilich alle Gunst bei den Massen verlor (S. 122).

Die begeisterte Aufnahme von Zimmermanns Werk bei den Junghegelianern, bei Weitling, Marx, Engels, Weill wird aufgrund seiner radikalen Uminterpretation der Geschichte deutlich. Freilich kommt Engels Reinterpretation (S. 152–156) entschieden zu kurz, auch wenn man mit Friesen die bekannte absolute Abhängigkeit Engels' von den durch Zimmermann gebotenen „Fakten“ bejahen und die von Friesen erneut aufgezeigten altvertrauten Probleme der Engelsschen Interpretation (S. 157 ff.) – v. a. das der marxistischen Geschichtswissenschaft als Danaergeschenk vermachte Schema der Bauernkriegswertung als früh *bürgerliche* Revolution – interessiert zur Kenntnis nehmen kann. Auch hier zeigt Friesen auf, wie Engels bekanntermaßen die Position eines Liberalen von 1848 in die Luthers hineinlegte und Luther wie Müntzer absolut realitätsfremd als vollkommene Repräsentanten jeweils ihrer „Partei“ stempelte. Auf Engels' Korrektur an seinem Bauernkriegs-Essay nach 1882 wird gleichfalls verwiesen – mit seiner Neudefinition der Reformation als „erster bürgerlicher Revolution in religiöser Verkleidung“, wie es in einem Brief an Kautsky vom 15. 9. 1889 heißt und seiner „Entdeckung“ Deutschlands 1470–1530 als ökonomisch führende Nation Europas aufgrund der Bergbauproduktion (S. 166 f.). Die Nuancierungen, die Kautsky, der bei Müntzer keine neuen Gedanken finden konnte, Bax, Bloch und Stern gegenüber dem Engelsschen Grundansatz vornahmen, werden kurz angedeutet.

Die neomarxistische Orthodoxie mit ihrem Exponenten Smirin – und dessen Simplifikationen und seine bekannte Hilfskonstruktion „Volksreformation“ – werden, ebenso wie die neuere Debatte um die frühbürgerliche Revolution „ohne Bürgertum“ etwas ausführlicher behandelt. Die Aporien vor allem der deutschen marxistischen Historiker, die seit Kleinschmidt wenigstens einen Teil des Oeuvres des „jungen Luther“ zu retten suchen, werden transparent gemacht. Die wichtigsten Namen in der Diskussion um Chaikovskajas Thesen fallen zwar, was gerade bei der Behandlung der innerslavischen Debatte (S. 193–201) besonders verdienstlich ist, werden aber doch meist – gemessen am Gesamtumfang des Werkes – nur in ungebührlicher Kürze aufgeführt. Es ist bedauerlich, daß gerade der interessanteste Teil des vorgelegten Werkes der kürzeste ist – gleichwohl vermittelt er einen ausgezeichneten Einblick in die innermarxistische Diskussion bis etwa 1967. Die allerneuesten Beiträge fehlen freilich auch in dem ansonsten ausgezeichneten und eine Fülle von Hinweisen bietenden Literaturverzeichnis. Daß Friesen in der Kontroverse zwischen Zschäbitz und Bender um den Charakter des Täufertums als politischer Massenbewegung vehement auf Benders Seite trat und – im Gegensatz zu

Werners Sicht Müntzers als „Prophet einer neuen Klasse“ und „Prophet der Revolution“ – ein zuverlässiges neues Müntzer-Bild forderte, wird kaum wunder nehmen.

Das vorzüglich ausgestattete Werk weist kaum sinnentstellende Druckfehler auf (nur S. 131 Z. 16 ist „one“ in „none“ zu korrigieren). Es ist als Einführung in die Debatte um das marxistische Reformationsverständnis nicht zuletzt für den angelsächsischen Bereich unentbehrlich.

Wien

Peter F. Barton

Thomas Nipperdey: *Reformation, Revolution, Utopie. Studien zum 16. Jahrhundert* (= Kleine Vandenhoeck-Reihe 1408). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1975, 146 S.

In dieser traditionsreichen Reihe legt Nipperdey vier überaus instruktive und lesenswerte Aufsätze vor, die ursprünglich zwischen 1961 und 1966 entstanden sind, aber teilweise erweitert wurden. Er wagt den gelungenen Versuch, die Sozialgeschichte durch gezielte Neubegegnungen mit Geistes-, Kirchen- und Theologiegeschichte aus ihren Verengungen zu befreien „und auf eine integrale Geschichte zuzugehen“ (S. 7). Auch wenn Nipperdey im Gefolge vieler sozialgeschichtlicher Tendenzen die Neuzeit nicht um 1500 beginnen lassen will, wertet er doch den epochalen Charakter der Reformation und der Reformationszeit richtig.

Einen Höhepunkt dieses Bändchens stellt der kurze Aufsatz „Bauernkrieg“, S. 85–112, mit seiner klaren Herausarbeitung der diversen Forschungsstränge dar. Er ist als Einführung in die vielschichtige Problematik ausgezeichnet geeignet, wertet viele neuere und ältere Literaturangaben und arbeitet die divergierenden Analysen der Bauernkriegsinterpretation auch innerhalb des marxistischen Lagers klar heraus. Die Wertung des Bauernkrieges als einer primär und fast ausschließlich *politischen* Bewegung kann kaum mehr aufrecht erhalten werden. Dagegen ist – weithin absolut zu unrecht – die etwa von Pfeifer (J. Staedtke ed., *Demokratische Traditionen im Protestantismus*, 1969, 31–58) betonte reformatorisch-religiöse Grundlage der „Zwölf Artikel“ und des Bauernkrieges von Hillerbrand wieder bestritten worden.

Eine ähnliche Thematik wie in seinem Bauernkriegsartikel greift Nipperdey in seinem – durch einen guten Literaturbericht über die Müntzerforschung 1961–1974 ergänzten – erstmals im Archiv für Reformationgeschichte 54, 154–179, erschienenen Beitrag „Theologie und Revolution bei Thomas Müntzer“, S. 38–84, auf, der der umfangreichste Aufsatz dieses Bändchens ist. Freilich kann Nipperdey nicht stringent nachweisen, daß Müntzer „Luthers reformatorischen Ansatz durchaus“ aufgenommen hat (S. 40). Die manchmal gewaltsame Parallelisierung der Anschauungen Luthers und Müntzers überzeugen nicht – haben doch ähnliche Aussagen bei dem spätmittelalterlichen Gesetzestheologen einen anderen Stellenwert als bei dem Wiederentdecker des Evangeliums.

Maurer hat m. E. die – von Nipperdey eher bekämpften – spätmittelalterlichen geistigen Wurzeln Müntzers klarer herausgearbeitet. Die Divergenz Müntzers und Luthers ist auch für die kurze Zeit gemeinsamer Berührungen größer als hier deutlich wird! Schärfer ausgedrückt: Müntzer ist dem Spätmittelalter nicht akzidentuell, sondern substantiell verhaftet, ist weit mehr faszinierende Nachhut der Hussitenbewegung als – dies an einigen Punkten sicher auch – Vorläufer der Moderne. Zwischen Luther und Müntzer bestehen aufgrund des völlig kontroversen Schriftverständnisses zwar Brückenköpfe, aber keine Brücken. Daß Nipperdeys Müntzer-Aufsatz vor der Veröffentlichung der fundamental wichtigen großen Elliger-Biographie konzipiert wurde, läßt sich freilich nicht verleugnen!

Der spezifisch „neuzeitliche“ Charakter des zum Schlagwort gewordenen Hauptwerkes von Morus wird in dem erstmals 1966 erschienenen Aufsatz „Die Utopia des Thomas Morus und der Beginn der Neuzeit“, S. 113–146, herausgearbeitet. Richtet doch Morus seine Kritik nicht primär gegen Personen, sondern gegen Institutionen – eine radikale Kritik tritt hier auf den Plan, die nicht systemimmanente Schwächen, sondern das System als solches angreift. Hier sieht Nipperdey das fundamental

Neue der Utopia: „Der gute Mensch ist nicht die Voraussetzung, sondern das Ergebnis der utopischen Ordnung; denn der Mensch oder die Person ist – das ist einer der wesentlichen neuen Gedanken in der Utopia, der in der Literatur bisher meist übersehen worden ist – sozial-institutionell bedingt“ (S. 116). Manche Formulierungen Nipperdeys sind freilich überspitzt – so die, daß die Reformation das experimentielle Denken zum Erliegen brachte – gab es doch auch einen reformatorischen Humanismus –, die revolutionäre Bewegung des 16. Jahrhunderts gilt als „von der Reformation ausgelöst“ (S. 121) usw. Prinzipiell aber stimmt es, daß wie bei Morus christlicher Personalismus und heidnisch-utopischer Institutionalismus sich die Waage halten, auch seine Utopia antikapitalistisch, antiindividualistisch und als prinzipieller Protest gegen die feudale Ordnung konzipiert ist (S. 130 f.). Von ganz anderen Wurzeln ausgehend, gelingt Morus wie Luther durch die Kritik der Tradition „der Gewinn eines radikal neuen Bodens für den Geist oder die Seele, die Spiritualisierung von Kirche und Frömmigkeit, die Rehabilitation des Laien, die Gegnerschaft gegen die Akkommodation des Christentums an die Welt, und die Entsakralisierung der Welt, die ihre tätig-vernünftige Bewältigung und Durchdringung begründet hat“ (S. 138).

Dieser Sammelband wird mit einem kurzen Aufsatz eröffnet, „Die Reformation als Problem der marxistischen Geschichtswissenschaft“, S. 9–37, der sehr gut geeignet ist, eine erste Einführung in dieses ebenso komplizierte wie interessante Thema zu geben. Es bleibt doch immer die Frage offen, welches die Trägerschicht der frühbürgerlichen Revolution im Bauernkrieg war, eine Frage, die innerhalb der marxistischen Geschichtswissenschaft nicht eindeutig beantwortet werden kann.

Wien

Peter F. Barton

Heinz Otto Burger: Renaissance, Humanismus, Reformation. Deutsche Literatur im europäischen Kontext (= Frankfurter Beiträge zur Germanistik, Bd. 7), Bad Homburg v. d. H., Berlin und Zürich (Gehlen) 1969. 510 S., geb., DM 48.–.

Durch ein Versehen ist die Besprechung dieses auch für Kirchenhistoriker sehr wichtigen Buches liegen geblieben. Auf Burgers Handbuch, das sich bemüht, eine Gesamtdarstellung der deutschen Literatur des 14., 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts zu geben, soll an dieser Stelle – wenn auch verspätet – besonders hingewiesen werden, da dort dem Leser in breitem Umfange besonders das lateinsprachliche Schrifttum jener Zeit zugänglich gemacht wird. Hier hat ein Kenner den Versuch unternommen, in zehn Kapiteln einen handbuchartigen Überblick über diese vielschichtige Epoche zu geben.

Burger setzt mit der Darstellung der neuen Laienbildung und Laienfrömmigkeit im 14. Jahrhundert ein – ein höchst diffiziles Thema. Die Erforschung der Bildungsgeschichte dieser Zeit steht noch in den Anfängen, auch die Begriffe „Laie“ und „Kleriker“ sind fließend; so bezeichneten sich bekannte Stadtschreiber als Kleriker (sie verstanden der kirchlichen Rechtsgewalt), während andererseits historisch Gebildete (z. B. Heinrich von Mügeln mit seinem Bibelwerk und seiner Evangelien-Harmonie) sich als Laien bezeichnen, da ihnen die höheren Weihen fehlen (vgl. S. 24). Burger führt die *Devotio moderna* als eine neue Form der Laienfrömmigkeit ein. Es ist die Frage, ob es gestattet sein darf, solche Begriffe einzuführen, ohne sie näher mit Inhalt zu füllen. Die verinnerlichte Lebensführung reichte in der *Devotio moderna* von einer äußerst dynamischen Ausrichtung, einer stark affektiv geprägten Frömmigkeit (Gabe der Tränen), bis zu einer mehr statuarischen des Mauburnus: Selbsterprobte Regeln und Meditationstechniken werden in einem Leitfaden zur praxis pietatis zusammengefaßt. Burger behandelt durchaus hinreichend die Wurzeln solcher Frömmigkeit, indem er z. B. ausführlich auf Bernhard von Clairvaux eingeht. Dabei hat er jedoch m. E. einen Autor unberücksichtigt gelassen, der für das Zeitverständnis und die Frömmigkeitsauffassung des 14. und dann wieder des späten 15. Jahrhunderts entscheidenden Einfluß ausgeübt hat: Heinrich Seuse. Er war – wie kaum ein zweiter – Seismograph für das Heraufkommen eines neuen

Zeitgefühls, und so ist er nicht nur Initiator für die Frömmigkeit des *bene vivere* und *bene mori*. Eine kräftige, renaissancehafte Diesseitsgewandtheit gebiert das Bewußtsein, daß das Leibliche nicht von Dauer ist, und aus der Angst heraus, der Vergänglichkeit der Zeit überantwortet zu sein, wird der Versuch unternommen, die chronometrische Zeit an sich und in sich auf die Ewigkeit hin durchsichtig zu machen. Die starke Wirkung, die von Seuse ausgegangen ist, ist bisher nur in der italienischen Forschung gesehen worden, z.B. hat A. Tenenti in seinem Buch „Il senso della morte e l'amore della vita nel rinascimento“ Parallelen zwischen Seuse und dem „Secretum“ Petrarcas herausgearbeitet.

Im folgenden behandelt Burger an Johannes von Tepl, Wolkenstein und Wittenwiler den „Ersthumanismus“ und die „Eigenrenaissance“. Auf die Epoche der Konzile folgt dann die in drei Phasen eingeteilte Periode des Frühhumanismus, dargestellt besonders an Albrecht von Eyb, Steinhöwel, Wyle, Rudolf Agricola, Wessel Gansfort, den Anfängen Reuchlins u.a. Der Hochhumanismus wird in drei Zwölfjahresphasen eingeteilt; hervorragende Behandlung erhalten Celtis, Erasmus, Wimpfeling, Pirkheimer und Peutingen, Mutian und Vadian mit ihrem jeweiligen Kreis sowie der Prosaroman „Der Weisskunig“. Nach der Behandlung hauptsächlich des jungen Luther und Melanchthons schließt Burger mit Luthers Verdeutschung der Bibel.

Diese Zeit des Umbruchs, der vielen Kontinuitäten und Diskontinuitäten wird von Burger von einer einheitlichen Warte aus untersucht, und zwar unter dem übergreifenden Gesichtspunkt einer neuen Rhetorik, die er als eine *ars movendi* versteht. Er sieht die Möglichkeit, die verschiedensten Inhalte, selbst Luthers *fides*-Begriff, darunter zu subsumieren. Bei der Fülle des Dargebotenen können wir die Nützlichkeit dieses Untersuchungsmaßstabes lediglich an zwei oder drei Gestalten bzw. Zeitströmungen untersuchen.

1. Burger bezeichnet Cusanus' *docta ignorantia* als eine *ars movendi*. Und erst dieser neuen Rhetorik geselle sich die Neue Theologie zu.
2. möchte Burger selbst Biels Theologie, indem er Obermans Indikation „*affective mysticism*“ mißversteht, als *affective rhetoricism* fassen, da dem Gegensatz von Erfahrung und „bloßem“ Denken und Wissen, auf den es ankomme, die „rhetorische Terminologie“ besser gerecht werde.
3. Auch Luther subsumiert Burger unter diesem Begriff, schließlich sei das Wort „*verbum facit fidem*“ eine Formel der Rhetorik. Luther sagt: „*Sermo dei credentes facit vivos*“. – „Bedarf es noch einer Erinnerung an *das vivo* und *sumus* der Humanisten?“ fragt Burger. Unter diesem Aspekt stelle Luther seine Theologie an die Seite des Humanismus.

Ad 1.: Cusanus unter den Begriff einer neuen Rhetorik fassen zu wollen, geht entweder zu weit oder der Begriff der Rhetorik wird zu einer Chiffre, die nicht mehr viel besagt. Kaum eine Gestalt des späten Mittelalters muß in der gleichen Weise wie Cusanus von philosophisch-theologischer Spekulation her – bei der Neuplatonismus und philosophische Mystik nur ein Ausgangspunkt waren – verstanden und beurteilt werden. Neben dieser spekulativen Seite gibt es aber auch noch eine andere, die sich meines Erachtens ebenfalls nicht ohne weiteres unter dem Begriff einer neuen Rhetorik fassen läßt. In seiner Schrift „*De Beryllo*“ heißt es: „Wissenschaft ist ganz kurz, und es wäre am besten, sie ohne jede Niederschrift persönlich zu vermitteln, wenn Leute da wären, die danach verlangen und danach veranlagt sind.“ Diese Schrift endet mit einem Bekenntnis zum Glauben: „Neben aller Wissenschaft muß man gläubig sein und Gott ergeben und von ihm durch häufige und inständige Bitten Erleuchtung erleben . . . Er gibt nämlich denen Weisheit, die in festem Glauben so viel davon anstreben, als ihnen zum Heil nötig ist.“ Cusanus zeige, daß wir an das Absolute, an Gott, nur in der Weise des unbegreiflichen Begreifens herankommen, das Neue aber liege darin begründet, daß Cusanus die Methode des unbegreiflichen Begreifens vorführe (S. 96 ff.). An dieser Stelle wird besonders deutlich, daß Burger die mystische Tradition nicht unberücksichtigt lassen dürfte. Seuse hat bereits vor Cusanus die Methode entwickelt, wie zwei Con-

traria bewußtseinsmäßig zu identifizieren seien, wodurch die Voraussetzung geschaffen werde, die in Gott herrschende Einheit wahrzunehmen.

Ad 2.: Der von Oberman so gekennzeichnete „affective mysticism“, z.B. bei Biel, will besagen, daß es sich um eine selbstrechtfertigende Frömmigkeit handelt, im Gegensatz zum Erfahrungsverständnis Luthers, wonach von Gotteserfahrung nur die Rede sein kann, wenn sie dem Menschen als Gericht und Verheißung im Widerspruch zur Selbsterfahrung zuteil wird. Werkfrömmigkeit schließt die so verstandene Erfahrung aus, im Gegensatz zur experientia-Auffassung der spätmittelalterlichen Theologen wie Biel, bei denen die durch den Menschen angestrebte Gefühlserfahrung den Gläubigen in den Teufelskreis der Selbstanalyse bringt. Nach unserer Auffassung kann gerade an dem jeweils unterschiedlichen experientia-Verständnis spätmittelalterlicher Theologen wie Biel, Paltz oder auch Staupitz der Umbruch zwischen Spätmittelalter und Reformation besonders deutlich herausgearbeitet werden.

Ad 3.: Das Wort „geistlich“ bzw. „vivus“ („vivo“) meint bei den Humanisten etwas ganz anderes als bei Luther. Das Wort macht nach Luther lebendig, nicht, weil es zu einem neuen Leben – letztlich selbstrechtfertigender Frömmigkeit – führt oder als Sicherung des weltlichen Daseins verstanden wird, sondern weil das Leben nur im Gekreuzigtwerden mit Christus, im Tode, zu haben ist. Bei einem Mann wie Luther, dessen gesamtes Denken eine theologische Gesamtstruktur verrät, wird man nicht davon reden können, daß er das rhetorische Element einbaut, sofern man nicht den Vorgang des wahren Verstehens als rhetorisches Element fassen will. Das Wort, an dem der Glaube „hanget“, wie Luther sagt, ist nicht nur Mitteilung von Inhalten, sondern wirksames Heilswort: „wo nit zusagung gottis ist, da ist keyn glaub.“

An diesen drei Punkten soll verdeutlicht werden, daß der Begriff einer Neuen Rhetorik für diese beiden Jahrhunderte nicht überall trägt. (Am Rande sei bemerkt, daß Burger bei der Behandlung Melanchthons dessen Werk „De rhetorica“ (1519), das zu einem Handbuch des Reformationszeitalters werden sollte, nicht in seine Interpretation einbezieht.) Burger hätte lieber die schwierige Aufgabe in Kauf nehmen sollen, mehrere Gesichtspunkte herauszustellen, z.B. die Momente der Didaxe, der Erfahrung oder der Dialektik und Lebenslehre, die ja nicht nur in der humanistischen Literatur, sondern überhaupt im Leben des spätmittelalterlichen Menschen einen breiten Raum einnehmen. Einen wichtigen Platz erhält hier das weitverbreitete Werk des Johann von Paltz, der sämtliche geistigen und sittlichen Kräfte der Menschen mobilisieren wollte, um sie im Glauben, vor allem in den guten Werken, zu stärken; denn ein Mangel an Frömmigkeit werde den Antichristus in der Welt erscheinen lassen.

Tübingen

Horst Laubner

Rainer Wohlfeil Hrsg.: Der Bauernkrieg 1524–26. Bauernkrieg und Reformation. Neun Beiträge (= Nymphenburger Texte zur Wissenschaft 21). München (Nymphenburger Verlagshaus) 1975, 292 S., kart., DM 28.–.

Wie schon in seinem ersten, in der gleichen Reihe erschienenen Sammelband „Reformation oder frühbürgerliche Revolution?“ (vgl. ZKG 86, 1975, 122–124) hat auch hier der Herausgeber verdienstvollerweise kontrapunktisch akzentuierte Beiträge marxistischer und traditionell-wissenschaftlicher Historiographie zusammengetragen – nicht zuletzt aus der Intention heraus, die Diskussion über Wesen und Problematik des großen deutschen Bauernkrieges auch nach dem Jubiläumsjahr weiterhin in Gang zu halten. Ist doch der Bauernkrieg „ein Knotenpunkt deutscher Geschichte und Geschichtswissenschaft“, wie Wohlfeil auch in seinem als Resümee der allerneuesten Literatur konzipierten Nachwort (S. 280) festhalten möchte. Die Beiträge haben natürlich verschiedenes Gewicht, doch sind nur zwei – die bekannte Kurzdarstellung von Walter Peter Fuchs, „Der Bauernkrieg“, S. 51–64 (als unveränderter Abdruck der neunten Auflage des bewährten Gebhardt-Grundmann) und die Kontrastzeichnung von Max Steinmetz, „Die dritte Etappe der frühbürger-

lichen Revolution. Der deutsche Bauernkrieg 1524 bis 1526“, S. 65–89 (aus der 3. Auflage des offiziellen DDR-Gegenstückes, Deutsche Geschichte. In drei Bänden) – allgemein bekannt. Die anderen Beiträge sind Originalbeiträge. In einer, Problemstellung, Ansätze und Lösungsversuche klar herausarbeitenden Einleitung „Der Bauernkrieg als geschichtswissenschaftliches Problem“, S. 7–50, führt der Herausgeber in die Zielsetzung dieses Bandes ein. Daß das primär aus ideologischen Gründen schwer vollziehbare Gespräch zwischen marxistisch-leninistischen und den traditionell-wissenschaftlichen Historiographie verhafteten Forschern nur innerhalb enger Grenzen geführt werden kann, ist unbestritten. Gleichwohl ist es in hohem Maße ausbaufähig, und die vorliegenden Diskussionsgrundlagen zeigen, wie wenig abgeschlossen die Ergebnisse in den beiden Lagern sind. Größte Beachtung verdient etwa Wohlfeils eingeschränkte Bejahung der marxistischen Anfrage bei Zurückweisung ihres Zentralansatzes – etwa seine Bemerkung S. 19: „Aber auch bei Zurückweisung des marxistischen Zentralbegriffes darf beispielsweise die ständische Qualität des Bürgers nicht gleich einem Axiom als gegeben angesetzt, sondern muß quellenmäßig stets neu abgesichert werden.“ Denn nur bei Ablehnung eines dogmatisch gebundenen marxistischen Geschichtsbildes und bei Wahrung des instrumentalen Charakters eines von Marx entnommenen Modells „kann er wertvolle heuristische Dienste leisten“ (S. 22).

Fuchs behutsame, die – vor allem durch Franz popularisierten – traditionell „bürgerlichen“ Ansätze weiterführende Bauernkriegsdarstellung – die fatalerweise immer noch die nur wenig durch Laus Forschungen für Norddeutschland (Südmitteleuropa wurde nicht berücksichtigt!) modifizierte These vom Bedeutungsverlust der Reformation als religiöser Volksbewegung durch die Ereignisse von 1525 festhält (S. 61), wird Steinmetz' bekannter Konzeption vom Bauernkrieg als der dritten Stufe frühbürgerlicher Revolution entgegengestellt, wobei die – im Rahmen ihrer Denkkategorien berechnete – Frage zu stellen wäre, ob sich in Süddeutschland tatsächlich eine radikale (müntzernahe) und eine gemäßigte Bauernbewegung so pointiert voneinander abgrenzen lassen und ob tatsächlich die Feudalordnung die Grundlage „der christlichen Ideologie“ darstellte (S. 70).

Methodisch geschickt werden dann je ein vom Bauernkrieg geprägtes bzw. von ihm überhaupt nicht berührtes Territorium einander gegenüber gestellt. In einer eindrucksvollen Analyse zeigt Rudolf Endres, „Probleme des Bauernkrieges in Franken“ S. 90–115, daß die sozioökonomische Lage weiter Volksschichten in Franken viel trister war, als es von der neueren Forschung angenommen wurde, weist aber auch auf die neuen Abgabebeforderungen als Ursache der Unzufriedenheit hin: „Gegen diese als unchristlich bezeichneten Steuerforderungen des Territorialstaates richtete sich der Aufstand in Franken, nicht aber gegen den Territorialstaat an sich. Was sich für die Aufständischen aber als wirtschaftliche Bewegung darstellte, war für die Fürsten jedoch ein gefährlicher politischer Aufruhr“ (S. 95). Endres macht deutlich, daß der Bauernkrieg in Franken weder eine monokausale Ursache noch einheitliche Folgen hatte.

Wie komplex die Beziehungen zwischen Bauern, Bürgern, Adel und Fürsten auch in nur von lokalen Bauernunruhen erschütterten Territorien waren, zeigt Rainer Postel in seinem Beitrag „Adel und Bauern in Schleswig-Holstein zur Zeit des deutschen Bauernkrieges“, S. 116–142. Gab es hier auch kein dem großen deutschen Bauernkrieg entsprechendes Phänomen, ist doch gelegentlich der erfolgreiche Freiheitskampf der Diethmarscher Bauern 1500 als Vorspiel, der dänische Bauernkrieg 1534–1536, der freilich nur minimal auf Schleswig-Holstein übergriff, als Nachspiel des deutschen Bauernkrieges gewertet worden. Trotz des verhängnisvollen Ständeprivilegs Friedrich I. von 1524, das die Rechtsstellung der „Bonden“ und „Lansten“ entscheidend schmälerte, kam es hier – sicher durch die allmähliche Einführung der Reformation mit beeinflußt – zu keinem größeren Bauernkrieg!

Geschicht die Sozialgeschichte als Forschungsstrategie benützend, interpretiert Heide Wunder ihren Gerhard Oestreich zum 65. Geburtstag gewidmeten Beitrag „Der samländische Bauernaufstand von 1525. Entwurf einer sozialgeschichtlichen

Forschungsstrategie“ die ostpreußischen Unruhen unter den Bauern des Samlandes und Natangers und unter der Unterschicht der drei Städte Königsberg im Zusammenhang mit sozialgeschichtlichen Fragestellungen des frühneuzeitlichen Westeuropas, ja selbst des 20. Jahrhunderts (S. 143–176). Die Tragik des bäuerlichen Widerstandes wird akzeptiert – die Rolle der Reformation im Gefüge der Auslösung des Bauernaufstandes – bei der schon traditionellen Ablehnung von Stolz und monokausaler Konzeption – leider nicht erörtert, obwohl die Funktion der Geistlichkeit als wichtiger Trägerschicht dieses Aufstandes en passant betont wird.

Einen der Höhepunkte dieses Bandes liefert Franklin Kopitzsch mit seinen „Bemerkungen zur Sozialgeschichte der Reformation und des Bauernkrieges“, S. 177–218, die als Pflichtlektüre jedem empfohlen werden müßten, der die Problematik des Bauernkrieges noch primär von den Ansätzen und Ergebnissen der Bauernkriegsforschung aus zu sehen gewohnt ist. Der Wert sozialgeschichtlicher Arbeiten für die Erkenntnis der Reformationszeit wird hier nicht zuletzt durch eine Fülle weiterführender Literaturhinweise – bis hin zur allmählichen Eindämmung der relativ geringen Analphabetenrate Deutschlands nicht zuletzt im Gefolge der Reformation (S. 191) – und präziser Fragestellungen deutlich. Leider ist die als Aufgabe durchaus gesehene Integration kirchen-, sozial-, rechts- und wirtschaftsgeschichtlicher Analysen hier im kirchengeschichtlichen Sektor nur partiell gelöst und – nach der Vorläufigkeit aller bisher erbrachten Ergebnisse – derzeit wohl auch lösbar.

Rainer S. Elkar gibt am Beispiel der Bauernkriegsdebatte in seinem Beitrag unter dem Titel „Geschichtsforschung der Frühen Neuzeit zwischen Divergenz und Parallelität“ (S. 219–245) eine gute Einführung in die historische Entwicklung der Positionen der DDR-Historiographie, Heinrich Sperling analysiert die didaktische Umsetzbarkeit in seinen in jeder Hinsicht utopistisch anmutenden „Möglichkeiten zu sozialem und politischem Lernen in der deutschen Geschichte – eine Untersuchung des Bauernkrieges“ (mit einem Anhang: Martin Luther, Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern) (S. 246–279).

Alles in allem ein gelungenes Sammelwerk, das viele wertvolle Denkanstöße vermitteln kann, auch wenn viele genuine kirchengeschichtliche Fragestellungen zu kurz kommen.

Wien

Peter F. Barton

Hans-Martin Maurer und Kuno Ulshöfer: *Johannes Brenz und die Reformation in Württemberg*. Eine Einführung mit 112 Bilddokumenten (= Forschungen aus Württembergisch Franken 9). Stuttgart/Aalen (Konrad Theiss Verlag) o. J. [1974]. 221 S., geb., DM 34.–.

Es ist bekannt und begrüßenswert, daß sich die gegenwärtige Reformationsgeschichtsforschung wieder verstärkt auch der zweiten Reihe der Reformatoren annimmt, also Männern wie Bugenhagen, Bucer, Brenz, Osiander und anderen. Wie dringlich dies ist, zeigt das Beispiel Brenz, des Mannes, der nach einer Bemerkung H.-W. Krumwiedes das in Wittenberg Getrennte, nämlich die gediegene Theologie Luthers, den ethischen Ernst (man könnte hinzufügen: und das didaktische Geschick) Melancthons und das Bugenhagensche Charisma für äußere Kirchengestaltung in einer Person vereinigte, und so in einem immer noch nicht voll ausgeloteten Umfang über Hall und Württemberg hinaus den Protestantismus des 16. Jahrhunderts beeinflusste. Fatal dazu die Feststellung: seine letzte, in vielem überholte und eben doch noch unentbehrliche wissenschaftliche Biographie (von Julius Hartmann und Carl Jäger) erschien 1840/1842 und ist seit Olms Zeiten nicht einmal mehr im Antiquariatshandel zu bekommen. Die Brenzforschung indes steht seit etwa einem Jahrzehnt, vor allem durch die Arbeiten von Martin Brecht, in erfreulicher Blüte, wofür die drei bisher erschienenen Bände der kritischen Brenzausgabe Beweis genug sein dürften.

Jede derartige Forschung bleibt jedoch einseitig, wenn es ihr nicht gelingt, ihre Ergebnisse auch nach „unten“, in den Bereich des „gemeinen Mannes“ zu vermitteln. Man wird ohne zu übertreiben sagen dürfen, daß dies den Württembergern

offensichtlich besser gelingt als den meisten anderen im Bereich der Territorialkirchengeschichte Arbeitenden. Das wird beispielhaft deutlich nicht nur an M. Brechts kleiner Brenzdarstellung von 1971 (Johannes Brenz, Neugestalter von Kirche, Staat und Gesellschaft, Calwer Verlag Stuttgart), sondern jetzt auch an dem anzuzeigenden Band der beiden Profanhistoriker Kuno Ulshöfer und Hans-Martin Maurer.

Anlaß für ihr Brenzbuch war eine Ausstellung zum 400. Todesjahr des Reformators in Schwäbisch Hall und Stuttgart im Jahr 1970, die mit ihren fast 4000 Besuchern (darunter über 60 Schulklassen) auf ein unerwartet großes Echo gestoßen war. Die damals ausgestellten, zu einem nicht geringen Teil noch nie veröffentlichten Bilder und Dokumente bilden nun das Gerüst für das hervorragende Bildmaterial dieses auch typographisch sehr gut gestalteten Bandes.

Die Arbeit von Maurer und Ulshöfer kann und will nicht die noch ausstehende wissenschaftliche Brenzbiographie ersetzen, obwohl die neuesten Forschungsergebnisse in der Regel mit verwertet sind. Was sie jedoch bieten kann, ist eine gute Einführung in den Lebensgang und die weite Wirkung des süddeutschen Reformators, und dies ebenso für den Fachmann (dem im übrigen die weiterführende Literatur geboten wird) wie für den berühmten „interessierten Laien“ oder das Gemeindeglied der betroffenen Landeskirchen. Welche Lücke das Buch mit seinen instruktiven Bildern füllt, zeigt nicht zuletzt die begeisterte Reaktion der Religionspädagogen.

Den Text haben sich die Autoren aufgeteilt: Dr. Ulshöfer (Leiter des Stadtarchivs Schwäbisch Hall) schildert Brenzens Anfänge und sein reformatorisches Wirken in Hall bis zum Interim, Dr. Maurer (Staatsarchivdirektor in Stuttgart), noch etwas souveräner und flüssiger im Stil, die Tätigkeit im Herzogtum Württemberg seit 1550 und ihre Ausstrahlung auf den deutschen und europäischen Protestantismus. Die wichtigsten Daten der Biographie kehren in den Bildlegenden wieder, was zwar manche Doppelungen schafft, aber dafür eine „Bildlektüre“ des Bandes unabhängig vom Buchtext ermöglicht. Daß sich gerade in diese Bilderläuterungen einige Ungenauigkeiten eingeschlichen haben, soll hier nicht betont, aber erwähnt werden. Die wichtigsten davon: bei Abb. 7 muß es entsprechend dem Text S. 19 heißen: „die zweite Veröffentlichung“, bei 8 und 28 sollten die Zitate nachgewiesen sein; Abb. 26: mit S. K. ist nicht Sebastian Coccius, sondern Stephan Kastensbaur gemeint; Abb. 72: der Holzschnitt links zeigt nicht die Stadt Trient, sondern ist die Druckermarken des Basler Buchdruckers Jakob Kündig am Ende einer zufällig der abgebildeten Confessio Virtembergica vorgebundenen Schrift; Abb. 95 schließlich stellt nicht Joh. Feßler dar, sondern ist eines der Stereotypen, mehrfach verwendeten Porträts in Heinrich Pantaleons berühmter „Prosopographia“ von 1565/66. Daß alle Bilder, auch da, wo es möglich gewesen wäre, nicht in Originalgröße wiedergegeben sind, hätte im Vorwort oder beim Bildnachweis noch gesagt werden sollen.

Auch zum Text wären einige Anmerkungen zu machen, so zu den gelegentlich doch etwas zu undifferenzierten oder mißverständlichen Urteilen historischer oder theologischer Natur, auch bringt das an sich gelungene Bemühen, eine Mittellinie zwischen wissenschaftlicher und populärer Darstellung zu halten, gleichwohl noch manche Probleme mit sich. Doch sind dies alles Punkte, die nicht überbewertet werden dürfen und die beinebens durch manche berühmteren Geister schlechter gelöst wurden.

Insgesamt ist ein höchst brauchbarer und zuverlässiger Band entstanden, der die Biographie von Brenz sorgfältig in den Gang der allgemeinen Reformationsgeschichte einbettet und vor allem für beide Bereiche wertvolle und anregende Bilddokumente bietet.

Münster/Westfalen

Christoph Weismann

Walter Elliger: *Thomas Müntzer. Leben und Werk*. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1975, VIII und 842 S., Ln., DM 98.—.

Wenn ich recht sehe, hat das Jubiläumsjahr des Bauernkrieges zwar eine Flut an ephemeren Beiträgen gebracht, aber es sind nur wenige große und bedeutsame Publikationen zum Thema vorgelegt worden. Unter diese aber ist auf jeden Fall Elligers Müntzer-Biographie zu rechnen – im wörtlichen und im übertragenen Sinne ein wahrhaft gewichtiges Werk und offensichtlich das Ergebnis jahrelanger Beschäftigung mit dem Gegenstand.

In zehn Abschnitten, streng die Chronologie einhaltend, entrollt der Verfasser sein Bild von „Leben und Werk“ Thomas Müntzers. Im ersten stellt er in Auseinandersetzung mit Goebke und Blochs phantasievollen Vorstellungen von Müntzers Jugend zusammen, was sich über Eltern und Ausbildung des gebürtigen Stolbergers ausmachen läßt – nicht eben viel, so daß man auf Vermutungen und allerlei Kombinationen angewiesen bleibt, die allerdings auch klar als solche gekennzeichnet werden. Gleiches gilt im Grunde auch für den zweiten Abschnitt, der Müntzers Weg von den Kollaboraturen in Aschersleben und Halle über den Abschluß des unterbrochenen Studiums mit dem Mastergrad in Frankfurt/Oder und die Tätigkeit in Frose, Jüterbog und Beuditz bis Zwickau verfolgt. Bleibt auch der Charakter der schon damals geschlossenen „Bünde“ noch weithin unklar, so bieten die Nachrichten über Müntzers Jüterboger Predigten in den *Articuli Dappens* erstmals eine Nachricht über seine Kirchenkritik, lassen aber auch schon in Ansätzen spätere Positionen erkennen. Dabei warnt Elliger davor, für die Beuditzer Zeit mit einem eingehenden Studium der deutschen Mystik durch Müntzer zu rechnen – wie er überhaupt die Tendenz verfolgt, Müntzer stärker von Luther als von der Mystik her zu verstehen. Luthers Empfehlung brachte Müntzer im Jahr 1520 nach Zwickau, und erst seit dieser Zeit, die im dritten Abschnitt behandelt wird, beginnen die Quellen reichlicher zu fließen. Aus Müntzers Bericht über die Lehre des Franziskaners Tiburtius und die von ihm stammenden Propositionen Egrans rekonstruiert Elliger Müntzers eigene Position, die sich durchaus mit dem vereint, was man später in seinen Schriften findet. Wenn in diesem Zusammenhang die These, Müntzers Angriff auf Egran sei auch einer auf Luther, abgelehnt wird, so mag das subjektiv für Müntzer richtig sein, dürfte aber den objektiven Befund schon nicht mehr decken, da der spätere Bruch mit Luther in den verschiedensten Punkten vorgezeichnet ist. Die durch Storchs Einfluß auf den Katharinenprediger sich verschärfenden Auseinandersetzungen in Zwickau führten schließlich dazu, daß Müntzer entlassen wurde und sich fluchtartig nach Böhmen wandte. Wie Elliger für die Zwickauer Zeit vor einer Überbewertung sozialkritischer Einflüsse auf Müntzer warnt, so scheint ihm auch die Prager Episode, der der vierte Abschnitt gewidmet ist, zu stark befrachtet, wenn man in ihr das Verbindungsglied zwischen dem taboritischen Hussitentum und Müntzer sieht. Im Mittelpunkt steht hier die Interpretation des „Prager Manifestes“ in seinen verschiedenen Fassungen, die Elliger mit guten Gründen in der Reihenfolge A C B D entstanden glaubt. Es sind nur wenige Anhaltspunkte, die man den vom Verfasser ausführlich herangezogenen Briefen über Müntzers Leben für die Zeit zwischen dem Prager Aufenthalt 1521 und der Übernahme des Predigamtes in Allstedt im Frühjahr 1523 – den fünften Abschnitt – entnehmen kann. Ein Aufenthalt in Erfurt läßt sich wahrscheinlich machen, ebenso eine kurze Zeit als Prediger in Stolberg. Ganz unsicher aber bleibt eine Süddeutschlandreise vor der Übernahme der Predigerstelle in Nordhausen. In den Winter 1522/23, in dem sich Müntzers Spur beinahe ganz verliert, setzt Elliger eine Disputation in Weimar, an der Müntzer teilgenommen haben könnte. Anfang 1523 taucht er in Halle auf. Daß wir über diese Zeit so wenig wissen, ist besonders bedauerlich, weil m. E. in ihr sich die Bewußtwerdung des Gegensatzes zu den Wittenbergern vollzogen haben muß, aber wohl auch die immer stärkere Verbindung seiner Theologie und ihres apokalyptischen Rahmens mit der eigenen Person und ihren Erfahrungen. Eigentlich stehen erst für die Allstedter Zeit von Ostern 1523 bis August 1524 so viel Quellen zur Verfügung, daß eine Art biographischer Darstellung möglich wird.

Und dementsprechend ist diesem, dem sechsten Abschnitt ein Drittel des Gesamtwerkes gewidmet. Hier bietet der Autor zunächst eine eingehende Würdigung von Müntzers sogleich begonnenen liturgischen Reformen, die nicht nur im Blick auf einzelne Teile, sondern auch bei den liturgischen Formularen beweisen, daß der Reformator Müntzer zwar die Überlieferung wahrte, aber unbedenklich Eingriffe vornahm, wo es ihm im Sinn seiner Theologie und ihrer Aufnahme im Volk notwendig schien. Eine in diesen Zusammenhang eingefügte Untersuchung von Dr. Henning Frederichs über die Beziehung zwischen Wort und Ton in Müntzers Liturgien zeigt, daß dem Prediger das Wort beherrschend im Vordergrund stand. Es folgt die Analyse der Briefe und Schriften der Allstedter Zeit, vor allem also der mit Recht zeitlich früher angesetzten ‚Protestation‘ und ‚Von dem gedichteten Glauben‘. Dabei werden die allenthalben notwendigen Korrekturen an der Franzschen Edition vorgenommen. Beide Schriften bezeichnen die deutliche Distanzierung von der Wittenberger Theologie und sind mit den ununterbrochenen Schriftverweisen am Rand (vgl. dazu noch unten) wohl eine der wichtigsten Quellen für Müntzers Theologie. Eingehend schildert der Verfasser, wie sich aus der Auseinandersetzung über die Teilnahme mansfeldischer Untertanen an Müntzers Gottesdiensten, die Zerstörung der Mallerbacher Kapelle und die Übergriffe Friedrich von Witzlebens jene Auseinandersetzung mit den kursächsischen Fürsten entwickelt, die Müntzer schließlich, als die Allstedter ihn trotz des – allerdings defensiv konzipierten – ‚Bündnisses‘ im Stich ließen, zur Flucht aus der Stadt zwang. Als er sie verließ, war aufgrund der Vorgänge nach der ‚Fürstenpredigt‘ klar, daß die sächsischen Fürsten die von ihm ihnen angetragene grundsätzliche Reformation und Reinigung der Christenheit nicht übernehmen würden. Von dieser Seite war nichts mehr zu erwarten. Als die Zeit der ‚großen Schriften‘ faßt der siebente Abschnitt den ersten Mühlhäuser Aufenthalt, der Müntzer zum ersten Mal die Erfahrung einer Gemeinde brachte, die mit der von ihm verkündeten Ordnung Gottes ernst zu machen gewillt war, und einen Teil der der Ausweisung folgenden Reise in den Süden zusammen. Im Mittelpunkt steht hier die Interpretation der ‚Ausgedrückten Entblößung‘, bei der Elliger mit Recht die kürzere Fassung B als die ältere herausstellt, und der ‚Hochverursachten Schutzrede‘. Daß auch in diesen Schriften die sozialrevolutionären Impulse von Müntzers Theologie umgriffen und nur von ihr aus verständlich werden, ist dem Autor gern zu konzedieren, daß aber erst in ihnen der definitive Bruch mit Luther erreicht ist, will weniger überzeugen. Viel früher läßt sich bei Müntzer die Ablehnung der zentralen reformatorischen sola-Formeln nachweisen, falls er sie überhaupt je vertreten hat. Bis an die Schwelle des Thüringer Aufstandes, die Zeit in Südwestdeutschland und die Rückkehr nach Mühlhausen mit dem dortigen Umschwung im Frühjahr 1525 umgreifend, führt der achte Abschnitt. Dabei kommt Elliger nicht über das bisher Bekannte hinaus, vermag aber in Auseinandersetzung mit Smirin meines Erachtens überzeugend darzulegen, daß der später bei Hubmaier gefundene sogenannte ‚Verfassungsentwurf‘ von Müntzer stammt. Den Umschwung in Mühlhausen erklärt der Autor zu einem guten Teil als das Werk Pfeiffers. Problematisch bleibt mir allerdings seine Datierung des ‚Ewigen Bundes‘ in diese Zeit. Im Gegensatz zur Forschung der DDR sieht Elliger im Thüringer Aufstand, den der neunte Abschnitt behandelt, nicht in erster Linie ein von Müntzer geplantes Unternehmen, sieht diesen vielmehr von den Ereignissen geschoben und getrieben, nur langsam in die Rolle des Führers hineinwachsend. Nicht nur dieser Punkt, sondern die gesamte Interpretation der ja im wesentlichen längst bekannten Fakten wird genauer Prüfung bedürfen. Die Frage, wie die Lage in Mühlhausen kurz vor und nach dem Umschwung war, das Verhältnis Müntzers zu Pfeiffer, die Gruppierungen im Bauernheer bei Frankenhausen, die Beurteilung der Fürsten und ihre Kriegführung – all das ist erneut strittig geworden. Jedenfalls aber hat der Verfasser mit Recht betont, daß Müntzer auch und gerade im Aufstand in erster Linie Theologe und Prediger war und blieb. Die umstrittenen Dokumente aus der Zeit nach der Frankenhäuser Niederlage bis zur Hinrichtung bei Görmar am 27. Mai 1525 bilden die Problematik des zehnten Abschnittes. Wie auch sonst ist der Verfasser

ser um eine ausgewogene, Vermutungen und Bestandsaufnahme trennende Arbeit bemüht und kommt zum Ergebnis, daß Müntzer zwar an seiner Interpretation der Bauern und ihres Krieges, keineswegs aber an der eigenen Konzeption irre wurde, so daß auch ein Widerruf nicht wahrscheinlich ist.

In einem derart gerafften Überblick läßt sich nicht einbringen, an wievielen Stellen es zu einer Korrektur der bisherigen Forschungsergebnisse kommt. Nur an einigen Punkten konnte darauf hingewiesen werden. Deswegen will ich auch im folgenden nicht einzelne Punkte herausgreifen, sondern einige grundsätzliche Bedenken formulieren.

Zweifellos macht gerade die eingehende Interpretation von einzelnen Quellenstücken den Wert von Elligers Werk aus – bedingt aber auch seine charakteristischen Schwächen. So kann es – im Extremfall – in seiner Darstellung dazu kommen, daß in einer fast eine Seite benötigenden Anmerkung ein leicht zugänglicher lateinischer Text geboten wird, dessen wörtliche Übersetzung die Darstellung bringt. Es folgt eine paraphrasierende Inhaltsangabe und im Anschluß an sie wird in fünf Punkten noch einmal der Inhalt des Textes kurz zusammengefaßt (S. 632–638) – ein Verfahren, das kaum noch als ‚epische Breite‘ bezeichnet werden kann. Gelegentlich erhält man den Eindruck, die intensive Arbeit an der einzelnen Quelle lasse den Vergleich mit anderen außer acht. So vermutet Elliger daß ‚der Vater‘, den Müntzer von Allstedt nach Mühlhausen nachkommen lassen möchte, trotz der ganz ungewöhnlichen Formulierung wirklich Müntzers eigener Vater gewesen sei. In Wahrheit handelt es sich natürlich um den in Franzens Ausgabe S. 428,1 erwähnten ‚Vater‘, den alten Herold N. aus Liedersdorf, dessen Gesicht für Müntzer während seiner Abwesenheit von Allstedt aufgezeichnet wurden. Und wenn im Brief an Ernst von Mansfeld Ez 34 und 39 zitiert werden, so ist doch die Vermutung, es handle sich im Brief an dessen Bruder Albrecht vom gleichen Tage um dieselben Kapitel, nicht mit einem Fragezeichen zu versehen (vgl. S. 754, Anm. 78 mit S. 757). Auf jeden Fall wären auch bei der durch die chronologische Anordnung notwendigen Trennung der Briefe von den ihnen folgenden Antworten viel mehr Querverweise notwendig gewesen.

Schwerer wiegt anderes. Die Konzentration auf einzelne Quellenstücke bringt nämlich auch mit sich, daß nicht nur die Gesamtsituation im Reich und in Sachsen, sondern selbst die anschauliche Schilderung von Schauplätzen und Personen in dieser Biographie zu kurz kommen. Weder von der Situation in Zwickau, noch von der in Prag, Allstedt oder Mühlhausen erhält man eine klare Vorstellung. Allstedt zum Beispiel „lebte im allgemeinen sein Dasein in den überkommenen Formen dahin“. Über Müntzers Allstedter Kollegen Simon Haferitz erfährt man kaum etwas. Seine Predigt, die wie eine Schrift Jörg Haugs von Jüchen ein gutes Beispiel für die Verarbeitung Müntzerscher Gedanken bei anderen ist, wird nicht einmal erwähnt. Mehrfach werden andeutende Urteile über den Schösser Zeiss gefällt, ohne daß es zu einer zusammenfassenden, klaren Charakterisierung dieser für die Allstedter Vorgänge so zentralen Person käme. Ein ähnliches Schicksal erleiden eine Reihe von Problemstellungen, die sich für Müntzers Theologie aus der neueren Forschung ergeben haben. Schon daß Elliger sie einleitend auf die beiden Fragen nach Müntzers Weg vom Reformator zum „Aufrührer“ und nach dem geistesgeschichtlichen Hintergrund seiner Theologie reduzieren kann, ist erstaunlich, so zentral sie sein mögen. Aber selbst für sie vermißt man ein zusammenfassendes Ergebnis, so daß der Leser, will er sich nicht mit dem vorweg in der Einleitung gegebenen Abriss begnügen, auf mühsame Sammelarbeit verwiesen ist. Eine Reihe von biographischen Problemen größerer Relevanz wird zwar berührt, aber nicht geklärt. Dazu gehört zum Beispiel Müntzers Verhältnis zu den Männern des ‚linken Flügels‘, zu Karlstadt, aber auch zu den späteren Täufern, handle es sich um Denck, die Zürcher oder Hans Hut. Ebenso vermißt man zusammenfassende Äußerungen zu umstrittenen Fragen der Müntzerschen Theologie – ich nenne nur Kreuzestheologie, Apokalyptik und Schriftverständnis sowie Sakramentsauffassung. Überhaupt fehlen der Darstellung bis auf wenige Ausnahmen (vgl. S. 205 f., 522 f.) Bündelungen, Stellen,

an denen der Leser verweilen und sich das Ergebnis des Bisherigen ins Gedächtnis rufen kann. Entsprechend endet das Werk ohne jede Äußerung zur wirkungsgeschichtlichen Bedeutung des Mühlhäusers.

Niemand wird Elliger bestreiten, daß Müntzer-Texte zu denjenigen des 16. Jahrhunderts gehören, die besondere Sorgfalt bei der Interpretation erfordern. Und es ist von daher verständlich und berechtigt, die Quellen selbst reden zu lassen. Ob das freilich ihre derart ausführliche Zitation rechtfertigt, ist mir zweifelhaft. Selbst die gelegentlich an der Franzschen Edition vorgenommenen Korrekturen reichen meines Erachtens zur Begründung nicht aus. Außerdem wird einer der empfindlichsten Mängel bei Franz, die fehlende Identifizierung der Unmenge von Schriftstellen, die Müntzer an den Rand seiner Schriften setzte – ich denke vor allem an ‚Protestation‘ und ‚Gedichteten Glauben‘ – von Elliger nicht behoben. Wenn er zu Franzens Angabe von „Danielis 74, Esdre 16“ zur Erläuterung und Korrektur auf Dan 7 und Esr 10 verweist, muß man schließen, daß er die entsprechende Stelle, bei der es sich selbstverständlich um 4. Esr 16 (nach der Vulgata!) handelt, nicht nachgeschlagen hat (S. 703, Anm. 31). Daran zeigt sich, daß man sich mit einem zu schnellen Urteil über Müntzers Exegese (vgl. S. 38 u. ö.) und der Überzeugung, dessen an den Rand gesetzte Schriftstellen ‚hülften nicht weiter‘ (S. 397), den Zugang zu Müntzers Gedankengängen verbaut. Jedenfalls bleibt an dieser Stelle ein dringendes Forschungsdesiderat. Wieweit es von einer Hamburger Dissertation zum Thema aus dem Vorjahr erfüllt worden ist, vermag ich noch nicht zu sagen (vgl. Rolf Dismer: *Geschichte, Glaube Revolution: Zur Schriftauslegung Thomas Müntzers*, theol. Diss. Hamburg 1974).

Die Auseinandersetzung mit der inzwischen uferlos angeschwellenen Literatur zu Müntzers Leben und Theologie tritt bei Elliger gegenüber der Darlegung des eigenen Verständnisses deutlich zurück, wo es nicht um größere, in der DDR entstandene Arbeiten geht, an denen immer wieder die Tendenz, Müntzer zum Sozialrevolutionär zu stempeln, kritisiert wird. Dabei hat er den Thesen Goebkes vielleicht etwas viel Ehre angetan, wenn er sie derart ausführlich und nicht nur anerkennungsweise berücksichtigte. Neben ihm werden vor allem Hinrichs und Bensing vielfach korrigiert. Die Auseinandersetzung mit letzterem ist in der Formulierung zuweilen sehr scharf (vgl. S. 775 und 782), bleibt allerdings gelegentlich, wie übrigens auch die an Hinrichs (vgl. S. 462, Anm. 181), pauschal und unbegründet (vgl. S. 430, Anm. 51; 691, Anm. 77; 712, Anm. 80; 740, Anm. 30). Wenn Elliger im übrigen im Blick auf die Literatur „bis Abschluß des Manuskriptes nichts Wichtiges übersehen und alles wohl bedacht zu haben“ meint (S. VI), läßt sich das schwer kontrollieren, da er im Literaturverzeichnis nur die Werke anführt, die im Text oder in den Anmerkungen erwähnt werden. Allerdings hätte man dann an verschiedenen Stellen doch eine ausführlichere und deutlichere Auseinandersetzung mit den Thesen anderer erwartet. Das gilt zum Beispiel für einen so zentralen Punkt wie die von Lohse in Frage gestellte Abhängigkeit von Luther (im Blick auf die auch die Beiträge Tanakas berücksichtigt werden mußten, vgl. LJ 40, 1973, S. 76–88) und den von Goertz umfassend herausgearbeiteten Einfluß der Mystik auf Müntzer. Beides ist mit einer Erwähnung in der Einleitung und einigen Bemerkungen in der Darstellung nicht zu erledigen oder beiseite zu schieben. Aber auch an vielen anderen Stellen vermißt man kritische Verarbeitung älterer Forschung, etwa bei dem für Müntzer zentralen Begriff der ‚Ordnung Gottes‘ oder dem von ihm nur angedeuteten ‚Evangelium der Kreatur‘ (vgl. Rupp, Goertz, Seebaß). Bei der Interpretation von Müntzers Taufordnung hätten gravierende Fehler vermieden werden können, wenn Iserlohs Beitrag zum Müntzerschen Sakramentsverständnis aufgenommen worden wäre (vgl. Erwin Iserloh, *Sakraments- und Taufverständnis bei Thomas Müntzer*, in: *Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung*, Balthasar Fischer zum 60. Geburtstag, Freiburg 1972, S. 109–122). Und in der Besprechung von Müntzers Hymnen mußte die ausführliche Arbeit Siegfried Bräuers zum Thema (vgl. Thomas Müntzers *Liedschaffen*, in: LJ 41, 1974, S. 45–102) unbedingt berücksichtigt werden. Gelegentlich der Erwähnung von Müntzers Zwickauer ‚Feuer-

ruf' hätte wohl auch die eingehende Studie desselben Verfassers (vgl. Müntzers Feuerruf in Zwickau, in: Herbergen der Christenheit 1971, S. 127–153) erwähnt werden können. Soll man an all diesen Stellen – sie ließen sich leicht vermehren – stillschweigend vollzogene Auseinandersetzung voraussetzen? Mit der ist dem Leser nicht gedient.

Ein Werk im Umfang des vorliegenden ist, so könnte man zugespitzt formulieren, in seinem Wert für die weitere Forschung davon abhängig, ob es sich dem Benutzer leicht und schnell erschließt. Offenbar aber haben Autor und Verlag ausschließlich an die – dem Werk sicherlich zu wünschenden – Leser mit Muße gedacht. Das Inhaltsverzeichnis ist für den über 800 Seiten starken Band ausgesprochen knapp und in den Formulierungen nicht gerade inhaltsreich. Das wäre nicht schlimm, wenn man wenigstens jeweils dem Inhalt entsprechende Seitentitel gewählt hätte, aber auch die vermißt man. Ebenso lassen die Register manche Wünsche offen. Die Entscheidung, im Orts- und Personenregister die Namen nur beim jeweils ersten Auftreten und im übrigen dann zu nennen, wenn sie für den Zusammenhang von Bedeutung sind, ist ganz unbefriedigend. Hier wäre ein genaues, zu den häufig vorkommenden Namen untergliederndes Register vonnöten gewesen. Sehr knapp ist das Sachregister ausgefallen. Ein Bibelstellenregister – bei Müntzer unbedingt notwendig – fehlt ganz! Beides ist umso bedauerlicher, als an dieser Stelle auch die Franzsche Edition ärgerliche Lücken hat. Unter diesen Umständen wagt man an die mögliche Beigabe von Karten und Ähnlichem gar nicht mehr zu erinnern.

All diese kritischen Anmerkungen können allerdings das eingangs gefällte Urteil nicht aufheben: Zur 450. Wiederkehr von Müntzers Hinrichtung bleibt Elligers Werk das in jeder Hinsicht gewichtigste zum Thema Müntzer. Aber man zögert doch, es als eine Zusammenfassung des derzeitigen Forschungsstandes und seine fruchtbare Weiterführung zu bezeichnen.

An Druckfehlern fiel mir im Vorübergehen auf: S. 13, Zeile 20 lies: Müntzer; S. 15, Anm. 32 lies: Franz, S. 437; S. 63, Zeile 20 f. muß es wohl ‚Mahnung‘ statt ‚Meinung‘ heißen; in Anm. 151 auf S. 115 ist wohl ‚meryentall‘ zu konjizieren; S. 241, Zeile 35 lies: tun könne; S. 381, Zeile 28 ist ‚dazu‘ oder das folgende ‚der‘ zu streichen; S. 452, Zeile 35 lies: Act 2, 7 (oder 4?; es handelt sich um einen nicht korrigierten Fehler in der Quelle); S. 473, Zeile 10 lies: allergergste; S. 577, Zeile 7 lies: Berlepschen; S. 618, Zeile 1 lies: wildschützen; S. 627, Zeile 25 lies: Wöhrd; S. 664, Zeile 5 lies: Gewaltsamkeit; S. 728, Zeile 15 wäre ‚zu schanden‘ zu konjizieren; S. 728, Zeile 27 lies: Hessen; Durchschüsse und Unsauberkeiten im Druck finden sich auf S. 36, 228, 248, 294, 374, 481, 536, 600, 694, 729, 730, 805 und 817.

Erlangen

Gottfried Seebaß

F. T. Bos: *Luther in het Oordeel van de Sorbonne*. Amsterdam (Graduate Press) 1974. 281 S., kart., Hfl. 28.–.

Dieses Buch wurde als Dissertation der Freien Universität in Amsterdam vorgelegt. Das ist wieder ein Beweis dafür, daß die Reformations- und Lutherforschung endgültig eine internationale und interkonfessionelle Angelegenheit geworden ist.

Allerdings: das Buch ist mehr als eine Reformations- und Lutherforschung. Es untersucht den Gegensatz zwischen Luther und seinen Bestreibern, und das ergibt interessante und wichtige Aufschlüsse über beide Richtungen.

Dabei ist es merkwürdig, daß ein so bedeutsames Dokument so lange vernachlässigt worden ist. Es ist gut, daß das jetzt nachgeholt wird als ein Teil des ganzen Strebens zur Überprüfung des Verhältnisses zwischen der Reformation und den Strömungen aus der Zeit vor und während dieser Bewegung.

Es ist an sich schon wichtig, daß der Autor uns wieder einmal einen guten Text in die Hand gegeben hat. Daß er dabei in den Fußnoten viele Luther-Verweisungen aufgenommen hat, erhöht den Wert dieses Textes für den Benutzer erheblich.

Die Analyse der Argumentation, eine Hauptaufgabe des Buches, ist knapp und sehr sorgfältig. Der Autor ist übrigens sehr – ab und zu vielleicht zu – zurückhal-

tend in seinen Folgerungen. Er hätte es sich leisten können, mehr zu wagen; es ist aber klar, daß er seine Arbeit nicht mit Vorurteilen belasten will.

Sehr interessant ist die Rolle, die die Verurteilungsterminologie in der determinatio spielt. Es wird dabei deutlich, wie aufmerksam man zuhören muß: zwischen „temerarius“ (ein gemäßigter Terminus) und „haereticus“ (eine ernste Sache!) liegt eine ganze Reihe mehr oder weniger beleidigender Ausdrücke.

Diese Termini sind übrigens deutlich auch qualitativ verschieden. So wird „schismaticus“ dort gebraucht, wo die Autorität der Kirche nach dem Urteil der Sorbonne Gefahr läuft. Wenn man von diesem Tatbestand Kenntnis genommen hat, dann entsteht ein Bedürfnis nach einer genaueren Prüfung des Wie und Wann dieses Terminusgebrauches. Das aber bleibt der Autor uns vorläufig schuldig, es ist jedoch sein Verdienst, uns darauf aufmerksam gemacht zu haben.

Die wichtigsten Themata, die in der Analyse des Inhaltes der determinatio zu Wort kommen sind: die Sakramente – zur schärfsten Verurteilung in der ganzen determinatio führend –, die Freiheit des Willens, die philosophische und scholastische Theologie, die Mariologie, der Wert des Konzils und dann nicht zuletzt selbstverständlich auch der Glaubensbegriff Luthers, der von der Sorbonne wie immer in der Diskussion fälschlich als Subjektivismus betrachtet wird.

Interessant ist, daß man Luther – wie in dieser Zeit immer – vorwirft, zu judaisieren, weil er nicht dermaßen negativ über die jüdischen Zeremonialgesetze spricht, wie das damals üblich war. Man hat, wie auch in den zuvor genannten Punkten, nicht den Eindruck, daß die Parteien einander in dieser Hinsicht gut verstehen. Oft scheint – der Autor gibt dafür ein Beispiel an – die gebrauchte Terminologie Mißverständnisse zu fördern.

Es dürfte klar sein, daß dieses Buch also nicht nur eine gute Übersicht der determinatio bietet, sondern damit zugleich auch einen Einblick in die Weise und den Inhalt der Diskussion zwischen den Reformatoren und ihren Bekämpfern in dieser Ecke Europas. Dabei verdient nicht nur das Gesagte, sondern auch das Verschwiegene Beachtung, wie z. B. das deutliche Umgehen der Frage des päpstlichen Primates in der ganzen determinatio!

Eine deutsche Zusammenfassung fehlt leider. Es wäre gut, wenn der Autor die Hauptlinien seiner Arbeit irgendwie auch in deutscher oder englischer Sprache veröffentlichen könnte.

Hilversum

J. P. Boendermaker

Wolfgang Stein: *Das kirchliche Amt bei Luther* (= Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Abteilung für abendländische Religionsgeschichte Band 75). Wiesbaden (Steiner) 1974. VII, 225 S., DM 42.–.

Eines der größten Verdienste dieses Buches ist die Methode. Luther beschäftigte sich mit der Amtsproblematik in Vorlesungen, Predigten und Streitschriften, aber hinterließ keine zusammenhängende Darstellung von seiner Amtskonzeption. Die Gefahr mit einer streng systematischen Interpretation eines solchen Materials ist, daß historisch bedingte, manchmal zugespitzte Formulierungen aus seinem Zusammenhang genommen werden und ihnen eine allgemeinere Bedeutung beigelegt werden als ursprünglich beabsichtigt war. Stein arbeitet historisch-chronologisch. Er betrachtet Luthers Aussagen in ihrem Kontext unter Berücksichtigung des historischen Hintergrundes und damals aktueller Fragestellungen. Rückblicke in die scholastische Theologie, u. a. in einigen wertvollen Exkursen, beleuchten Luthers Stellungnahmen. Stein folgt Luthers Entwicklung von den frühen Schriften vor dem reformatorischen Durchbruch bis zu „Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe“ 1533. Luthers katholischer Gesprächspartner ist ständig anwesend im Buche. Die Darstellung bekommt Relief und Tiefe. Eine Schwäche dagegen ist das fast totale Schweigen über Luthers Auseinandersetzung mit den radikalen Theologen der linken Seite der Reformation (vgl. doch S. 115 und 134). Um Luthers Entwicklung vollständig zu verstehen, kann man diesen Teil seiner Lebensgeschichte nicht übergehen.

Die Absicht mit Kap. 1 ist, einen Hintergrund zu Luthers Aussagen über das Amt und die Ordination um 1520 zu geben. Die Schriften Luthers, die behandelt werden, sind nicht nur die Vorlesungen über die Psalmen 1513–1515 und den Römerbrief 1515–1516, sondern auch die Galaterbriefskommentare 1519 und die *Operationes in Psalmos* 1519–1521. Die Auswahl als Hintergrundmaterial kann natürlich diskutiert werden. Schon 1518 wurde Luther in Polemik und Diskussion um die Schlüsselmacht und Buße verwickelt, wodurch seine Auffassung über das Amt beeinflusst und verändert wurde. Die Veränderung spiegelt sich wider in der exegetischen Produktion mit ihrer wachsenden Kritik gegenüber der äußeren Form des Amtes. Das Amt ist *ministerium*, Dienst, und seine Aufgabe ist, Christus lebendig zu machen. Die Galaterbriefskommentare relativisiert die historische Ausgestaltung des Amtes und kritisiert seine hierarchische Rangordnung. In den *Operationes in Psalmos* betont Luther noch stärker das Amt als *ministerium* oder *officium Dei*.

Stein kann zeigen, daß Luther in seinen kritischen Äußerungen gegenüber einigen Seiten des Amtes gar nicht originell war, sondern daß er sich in großem Ausmaße innerhalb dem Rahmen einer anerkannten Tradition hielt (S. 48–52). Was man jedoch in Kap. 1 vermißt, ist die klarmachende Markierung von Luthers eigenem Profil, seine Betonung des gepredigten Verheißungswortes. Trotz aller Gleichheiten unterscheidet ihn dieser Akzent von seinen mittelalterlichen Vorgängern. Luther meinte zwar nicht, daß der Amtsinhaber nur Gottes Wort verkündigen sollte. Zu seinen Aufgaben gehörte auch die Sakramentsverwaltung. Aber der Gedanke über das Primat des Verheißungswortes kann schon in Luthers früher Produktion belegt werden (WA 1,541,8 und 57,192,8 f.; vgl. S. 40). Die Vorstellung davon steht mit der von Stein aufgedeckten, bei Luther oft vorkommenden Verborgenheitsaspekte der Kirche und des christlichen Lebens in Verbindung. Niemand kann Gott und seine Gaben sehen, sie werden im Glauben entgegengenommen, und die Voraussetzung des Glaubens ist das Verheißungswort. *Fides ex auditu* (Röm. 10, 17) ist ein Pauluswort, worauf Luther früh hinwies. Der Verheißungsaspekt dominierte seine Auffassung von sowohl der Verkündigung wie der Sakramentsverwaltung. Das Amt ist für die Verkündigung notwendig, das Schwergewicht liegt auf der Funktion des Amtes, der Darstellung des Wortes, das den Glauben gebiert und nährt. Damit war der Boden für die Auseinandersetzung mit der katholischen Hierarchie und ihrem Machtanspruch vorbereitet.

Die Darstellung davon folgt in Kap. 2, welches Luthers zwei große Schriften von 1520, „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“ und „De captivitate babilonica ecclesiae praeludium“ analysiert. Hier entwickelte er seine Theorie über das allgemeine Priestertum (zum ersten Mal angedeutet in einem Brief an Spalatin im Dezember 1519; S. 50), welche eng mit der Rechtfertigungslehre zusammengehört. Durch den Glauben ist die Seele mit Christus vermählt und lebt in Ehe- und Gütergemeinschaft mit ihm. Daraus folgt, daß alle Christen Priester und Könige sind nach 1 Petr. 2: „Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht, ein Volk, das ihm zu eigen ist, eine königliche Priesterschaft, ein priesterliches Volk“. Das viel diskutierte Problem ist zu verstehen, wie die Äußerungen über das allgemeine Priestertum mit der Vorstellung von dem kirchlichen Amt vereinigt werden können. Luther sagt konsequent, daß alle Christen gleichermaßen Priester sind, aber daß alle jedoch nicht das Amt ausüben können. Eine charakteristische Aussprache lautet: „Wir alle sind gleichermaßen Priester, das heißt, wir alle haben die gleiche Gewalt über das Wort und jegliches Sakrament. Trotzdem hat niemand das Recht, diese Gewalt auszuüben ohne die Einwilligung der Gemeinschaft oder die Berufung durch einen Oberen. Denn, was allen als Gemeinschaft gehört, kann von keinem einzelnen für sich in Anspruch genommen werden, wenn er nicht dazu berufen ist.“ (WA 6,566).

Der Hauptbegriff hier, *potestas*, Macht oder Vollmacht, geht auf die biblische *exousia* zurück. In der katholischen Theologie, gegen die sich Luther wandte, betrachtete man den Papst als Inhaber der *potestas* und damit der Schlüsselmacht im Bußsakrament. Obgleich Stein nicht Luthers frühe Auseinandersetzung mit dem

Bußsakrament und der Bußpraxis beachtet hat, hat er dennoch korrekt den Zusammenhang zwischen *potestas* und dem allgemeinen Priestertum erfaßt. Die *potestas* gehört nicht dem Papst, der Hierarchie oder irgendeinem einzelnen Christen, sondern der ganzen Kirche im Sinne von Christi Leib, der Versammlung der Gläubigen. Diese der Kirche gegebene Vollmacht konkurriert jedoch nicht mit dem göttlich gestifteten Amte. Was allen gemeinsam ist, kann nur von dem ausgeübt werden, der berufen ist, das Wort zu predigen und die Sakramente zu verwalten. Das Amt als solches war niemals in Frage gesetzt, selbst nicht in den Streitschriften von 1520. Stein kann außerdem zeigen, wie die Lehre von der *universitas fidelium* als Trägerin der *potestas ecclesiastica* von anerkannten mittelalterlichen Theologen erfaßt wurde (Johannes von Paris † 1306, Franziskus Zarabella † 1417 und andere).

Dagegen gab Luther dem Amte einen neuen Inhalt. Er sprach ihm jede Eigenschaft von priesterlichem Opferamt ab, und er bestritt, daß der Amtsträger einen höheren geistlichen Rang als die übrigen Christen hätte. Das Amt steht im Dienste des Wortes und der Sakramente und wird von den dazu Berufenen ausgeübt. Es lag niemals ein Konkurrenzverhältnis zwischen dem allgemeinen Priestertum und dem Amte vor. Beide hatten ihren Platz und ihre Funktion in der Kirche. Stein kann die Richtigkeit seiner Interpretation durch Luthers Antwort an Hieronymus Emser und den englischen König Henrik VIII. bekräftigen. In diesen Schriften verdeutlichte Luther selbst seine Aussagen über das allgemeine Priestertum und das Amt. Durch seine Methode steht Stein hier auf sicherem Boden.

Kap. 3 untersucht den Zusammenhang zwischen dem besonderen Amt, dem allgemeinen Priestertum und Luthers Ekklesiologie. In der Hauptfrage führt es nicht der Darstellung viele neue Gesichtspunkte zu, sondern bestätigt schon erreichte Resultate. Das Wort „Priester“ bezeichnet im Neuen Testament und bei Luther Christus und alle diejenigen, die durch die Taufe und den Glauben mit ihm verbunden sind. Die doppelte Vollmacht, *potestas ordinis* und *potestas jurisdictionis*, die der Papst und die römisch-katholische Hierarchie sich vorbehalten haben, gehört allen Christen in der obengenannten Bedeutung. Das kirchliche Amt als Pfarramt ist von Gott eingesetzt. Seine Aufgabe ist, durch das Wort und die Sakramente das Verheißungswort zu vermitteln, das allein gerechtmachen und heilen kann. Luther kritisierte jede menschliche Gestaltung des Amtes, und besonders wandte er sich gegen die Ansprüche des Papstes und der Bischöfe auf Macht über die Seelen und Lehren ohne Stütze in der Heiligen Schrift.

Das Amt so verstanden steht im Dienst des Evangeliums und baut die innere, verborgene Kirche auf, die Christi Leib, „die Versammlung aller Christgläubigen auf Erden“ nach der Definition des Apostolicums ist. Die Kirche hat aber nicht nur eine innere, sondern notwendigerweise auch eine äußere Seite auf dieselbe Weise, wie der Mensch aus Leib und Seele besteht. Die Darstellung von den „zwo Kirchen“ in „Von dem Papstthum zu Rom“ (1520) hat die Absicht, teils die Gründe für den *Potestas*-Anspruch des Papstes zu untergraben, teils die evangelische Kirchenkonzeption zu entwickeln. Die Kritik, die man möglicherweise gegen Stein richten kann, ist, daß er nicht genügend scharf Luthers doppelte Zielsetzung ins Auge gefaßt hat. Der Zusammenhang zwischen Papstkritik und Kirchenauffassung ist vermindert in Kap. 3, obgleich die Texte davon deutlich sprechen (z. B. WA 6,301, 7,721 und 8,422). Christus, nicht der Papst, hat *potestas* und durch den Glauben wird sie den Christen geschenkt. Der Papst hat keine Macht über die geistliche Kirche, da kein Mensch den Heiligen Geist sich selbst oder einem anderen einflößen kann. Aber die Kirche ist kein platonischer Staat. Sie hat eine äußere Seite. Ihre Kennzeichen sind jedoch nicht der Papst und Rom, sondern das gerechtmachende Evangelium, wie es Gestalt in der Verkündigung des Wortes und der Verwaltung der Sakramente annimmt. Um das Evangelium zu vermitteln, ist das Amt eingestiftet worden.

Im vierten Kap. werden die Theorien von „De instituendis ministris ecclesiae“ und „Das eyn Christlich versamlung odder gemeyne recht und macht habe, alle lere tzu urteylen und lerer tzu beruffen, eyn und abtzusetzen, Grund und ursach

aus der schrift“ geprüft. Beide Schriften wurden 1523 geschrieben. Sie entstanden in einer Situation, als zwei verschiedenen Gemeinden aus einer Notlage geholfen werden mußte. Gleichzeitig enthalten sie prinzipielle Aussagen über das Amt und das allgemeine Priestertum. Um die Schriften verstehen zu können, muß man sie jedoch als Ganzheit in einem bestimmten historischen Zusammenhang betrachten. Stein führt sein methodisches Programm durch und erhielt gute Resultate in seiner Analyse, die schon gewonnene Einsichten bestätigen. Alle Christen sind durch die Taufe und den Glauben Priester und haben Anteil an der *potestas*, die die römische Kirche für die Hierarchie reservierte. Jeder Christ kann im Prinzip alle die Funktionen ausüben, die Luthers Gegner den Bischöfen und Priestern vorbehalten wollten. In „De instituendis ministris“ nennt er sieben solche Funktionen, darunter die Lehre und Predigt, die Taufe und die Konsekration. Das lateinische „ministerium“ oder „officium“ ist mehrdeutig. Die beste Übersetzung im Zusammenhang mit dem allgemeinen Priestertum ist „Funktion“. Die Aufzählung der verschiedenen Funktionen konkretisiert die Bedeutung der *potestas*, die für alle Christen des allgemeinen Priestertums gemeinsam ist, aber die öffentlich nur von den dazu besonders berufenen Amtsdienern ausgeübt werden darf. (WA 12,189: *Haec omnia de iure communi Christianorum diximus*. Aber: *Aliud enim est ius publice exequi, aliud iure in necessitate uti: publice exequi non licet, nisi consensu universitatis seu Ecclesiae*). Die Absicht mit der Lehre von der für alle Christen gemeinsamen *potestas* kann nun in drei Punkten präzisiert werden. Erstens ist sie ein Argument gegen den hierarchischen Machtanspruch, zweitens hebt sie den Unterschied zwischen Priestern und Laien auf und drittens gibt sie den Christen das Recht, bei der Einsetzung der Amtsträger mitzuwirken und kritisch die Verkündigung zu prüfen.

Kap. 5 analysiert „Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe“ 1533 und Luthers Ordinationspraxis. In der bisher behandelten Hauptfrage nimmt Luther denselben Standpunkt ein, den er früher gehabt hat. Das allgemeine Priestertum ist zwar gedämpft, aber nicht verschwunden. Alle Christen sind durch die Taufe zu Priestern geweiht (WA 38,247: *Jnn der Tauffe gewyhet, gesalbet und geborn zum Priester Christi*). Das öffentliche Predigt- oder Pfarramt kann niemand ohne Berufung ausüben.

Aber wie wird die Berufung bestätigt und wie wird man in das Amt eingesetzt? Geschieht das durch irgendeine Form der Ordination, und was bedeutet in diesem Falle die Ordination? Diese Frage fängt Steins Interesse, und sie umspannt die ganze Untersuchungsperiode. Die Motivierung dafür, daß Stein den langen Schritt von 1523 bis 1533 tut, ist, daß Luther in „Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe“ von neuem gezwungen wurde, Stellung zur Ordination nach dem Zusammenbruch in den Verhandlungen beim Reichstag in Augsburg 1530 zu nehmen. Die Frage wurde zunehmend brennend für die lutherischen Gemeinden, wie sie Träger für die kirchlichen Dienste bekommen sollten. Als Luther eine Ordination im traditionellen Sinne des Wortes befürwortete, knüpfte er an Augustinus und die kirchliche Auffassung bis zum zwölften Jahrhundert an. Bezeichnend dafür war die nahe Verbindung zwischen Ordination und Ausübung eines kirchlichen Dienstes. Ein Pfarrer oder Bischof übte die Ordination durch Handauflegung und Gebet aus, die Berufung stammt von der Gemeinde. Eine Identifikation zwischen den beiden Akten ist nicht möglich. Durch die Ordination wurde der Pfarrer zur Spendung der Sakramente „befähigt“. Er „kann“ konsekrieren, weil er mit einem kirchlichen Amt beauftragt ist und dieses Amt inne hat (S. 185–187). Um nicht mißverstanden zu werden, müssen diese unklaren Formulierungen präzisiert werden.

Wenn „befähigen“ und „können“ die Vollmacht beabsichtigt, die Funktionen öffentlich auszuüben, die nach der Lehre vom allgemeinen Priestertum allen Christen zukommen, dann ist die Behauptung einwandfrei. Zwar ist es höchst unsicher, ob Luther ein positives Interesse für die Ordination während der zwanziger Jahre hegte. So weit bekannt ist, verrichtete er eine einzige Ordination vor 1530. Das geschah, als er Georg Röhrer 1525 ordinierte. Die Möglichkeit, eine eigene Ordination einzuführen, streifte er in einer Predigt 1524, aber erst ein Jahrzehnt später

schaffte er ein Ordinationsformular. Die katholische Ordination deutete Luther als einen Auftrag, die Amtsfunktionen in der Kirche auszuüben. In seiner Antwort an Henrik VIII. erklärte er die Ordination als *vocatio et institutio ministri et con-cionatoris* (WA 10 II, 220). 1533 definierte er die Ordination als „der befehl, zu leren Gottes wort“ (WA 38,253).

Stein aber versteht mit „befähigen“ und „können“ eine Fähigkeit, die kirchlichen Handlungen auszuüben. Die Ordination bedeutete „effektiven Auftrag zum Dienst an Wort und Sakrament“ (S. 196). Sie ist nicht nur kirchenbehördliche Bestätigung der Berufung, sondern effektive Beauftragung (S. 203). Gottes Gabe und sein Werk, der Heilige Geist, werden wirksam durch das Handeln des Ordinatoren (S. 196). Die Ordination ist zur vollen Ausübung des pastoralen Amtes notwendig. Wenn es richtig ist, daß Luther denselben Standpunkt wie Augustinus eingenommen hätte (S. 189), hätte er dem zu Folge die Ordination „analog zur Taufe als Sakrament, das ohne Rücksicht auf die Rechtgläubigkeit oder Würdigkeit des Spenders seine Wirkung behält“ (S. 103 und 200) aufgefaßt.

Die Formulierungen sind aufseherregend und streiten gegen alles das, was Luther früher über das Verhältnis zwischen den kirchlichen Amtsträgern und den übrigen Mitchristen gesagt hat. Ein Hauptanliegen von Luther während der frühen zwanziger Jahre war ja, den Unterschied zwischen Laien und Pfarrern aufzuheben. Die Vorstellung, daß die Ordinationsgabe den Ordinierten geeignet machte, zu konsekrieren, ruht auf einer Fehldeutung der Texte. Daß das Amt den Heiligen Geist vermittelt, beruht auf dem verkündigten Evangelium und den dargereichten Sakramenten. Der Zusammenhang geht deutlich aus Steins eigenen Belegen S. 101 Anm. 171 und 196 Anm. 78 hervor. Eine dieser Belege in einer Predigt 1529 lautet: „Ein Mensch möge zweierley Weise den heiligen Geist haben, Für seine Person und für sein Ampt. Für unser Person ist der heilige Geist nicht allezeit bey uns . . . Aber für unser Ampt, wenn wir das Evangelium predigen, Tauffen, Absolviren, Sakrament reichen nach des heiligen Geistes Stiftung und Ordnung, ist der heilige Geist allezeit bey uns“ (WA 28,468). Die Bedingung für die Anwesenheit des Heiligen Geistes in der Amtsausübung ist die schriftgetreue Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung (vgl. auch WA 38,238,29–239,13). – Schwer verständlich ist auch Steins Behauptung, daß die *bischöfliche* Ordination Norm für Luther im Anfang der zwanziger Jahre gewesen sein sollte (S. 68, 99, 159). Luther war sich früh dessen bewußt, daß der Unterschied zwischen Bischof und Priester keine neutestamentliche Grundlage hat (darauf wird auch korrekt S. 119 und 159 Anm. 73 hingewiesen). Es ist wahrscheinlich, daß er um 1520 der Ordination keine andere Bedeutung zukommen ließ als *ritus quidam eligendi Con-cionatoris in Ecclesia* (WA 6,564). Im großen Ganzen vertrat er dieselbe Auffassung zehn Jahre später.

Wenn man ein neues Buch über Luthers Amtsauffassung in seine Hände bekommt, stellt sich unwillkürlich die Frage ein, ob es irgendetwas Neues in einer Sache zu sagen gibt, die Gegenstand ununterbrochener Untersuchungen seit 1840 gewesen war. Obgleich Stein nicht das Buch von Jan Aarts, „Die Lehre Martin Luthers über das Amt in der Kirche“ (1972) kennt, kann die Frage dennoch bejahend beantwortet werden. Die Stärke von Steins Darstellung ist die sorgfältige Analyse von den behandelten Schriften und deren Eingliederung in ihren historischen Zusammenhang. Die Programmklärung des letzten Kapitels des Buches über die Notwendigkeit einer historisch-chronologischen Interpretation ist einwandfrei. Stein hat ebenso eine einwandfreie Auslegung von dem *potestas*-Begriff gegeben und dessen Bedeutung für das Verständnis von Luthers Amtstheologie einge-sehen. Er hat auch korrekt das Verhältnis zwischen Amt und allgemeinem Priestertum erfaßt. Die Schwächen sind, daß Stein sehr wenig die Frage über Luthers Entwicklungen nach 1520 berührt. Die Bedeutung der Auseinandersetzung mit der linken Seite der Reformatoren wird nicht beachtet. In der Zusammenfassung S. 202 tritt eine allzu einheitliche Amtskonzeption zu Tage. Stein hat auch nicht genügend klar die Konsequenzen der übergeordneten Stellung des Evange-

liums im Verhältnis zum Amt und den stark funktionellen Zug in Luthers Amtsauffassung beachtet. Dies führt irre in seiner Interpretation von Platz und Bedeutung der Ordination. Stellt man Verdienst und Schwächen dieses Buches einander gegenüber, so überwiegen jedoch die positiven Seiten.

Uppsala

Holsten Fagerberg

Horst Weigelt: Sebastian Franck und die lutherische Reformation (= SVRG Nr. 186 Jg. 77). Gütersloh (Gerd Mohn) 1972, 84 Seiten. DM 16.80.

Mit souveräner Kenntnis der zahlreichen und verschiedenartigen Werke Francks und der umfangreichen Sekundärliteratur behandelt Weigelt den zentralen Punkt in der Geschichtsphilosophie und der Theologie des ehemaligen Priesters und evangelischen Predigers – beides war er nur kurze Zeit – und bedeutenden Schriftstellers Franck: seine Kritik an der lutherischen Kirche, insbesondere der lutherischen Rechtfertigungslehre. Franck wird dabei als Repräsentant des sog. linken Flügels der Reformation und speziell des mystischen Spiritualismus gewertet, und die Untersuchung soll eine Vorarbeit leisten für eine noch zu schreibende Gesamtdarstellung dieser den mystischen Spiritualismus, das Täuferturn und die Antitrinitarier umfassenden Richtung.

Weigelt zeigt, wie Franck, hier den Spiritualisten und den Täufern ähnlich, die ethische Erneuerung als Wirkung der reformatorischen Botschaft vermißte und in Antithese zum lutherischen Glaubensbegriff sein eigenes an Jakobus 2, 17 orientiertes Glaubensverständnis mit den Termini vom Anhangen des Herzens an Gott, der Nachfolge Christi, der Gelassenheit und Sabbatruhe entwickelt, was letztlich die Aktualisierung des im Menschen als imago Dei vorhandenen und heilsnotwendigen im Sinne der Deutschen Mystik verstandenen inneren Wortes bedeutet. Jesus hat dabei „ausschließlich eine propädeutische Funktion. Er soll die Menschen auf den inneren Christus hinweisen“ (S. 28 f.). Dasselbe gilt von der Predigt, die nur in Verbindung mit Gottes unvermitteltem Geist-Hinweis auf das innere Wort etwas ausrichten kann. Die Willenszustimmung des Menschen zum Wirken Gottes in der Wiedergeburt bzw. die Hingabe der Seele an das innere Wort beschreibt Franck mit den mystischen Bildern der bräutlichen Liebe und des Beischlafs. Das ganze Heilsgeschehen konzentriert sich in der Aktualisierung des inneren Wortes oder der Geburt des inneren Christus in der Seele. Damit verliert das Irdisch-Geschichtliche im Leben und Handeln Jesu seine Heilsbedeutung. Ziel des an den Christus internus geknüpften spirituellen und psychologisierten Erlösungsvorgangs im Individuum ist dessen Deifikation, die aber weder hinsichtlich der Gedankentiefe noch der religiösen Innerlichkeit den Vergleich mit dem Thema der unio mystica in der Deutschen Mystik aushält.

Die ecclesia visibilis in der apostolischen Zeit sieht Franck auf einer Ebene mit dem von Gott aus pädagogischen Gründen nur geduldeten jüdischen Kult. Die während des ersten Jahrhunderts annähernd ideale, von öffentlichen Sünden freie Kirchengemeinschaft verfiel durch Veräußerlichung. Im Prinzip ist damit die Zeit einer sichtbaren, organisierten und institutionalisierten Kirche vorüber, was ja auch die Konkurrenz und der Streit der Konfessionen beweise. Ein weiteres Zeichen des Verfalls und der Untauglichkeit der Kirche, besonders der lutherischen Territorialkirche, ist nach Franck ihre Abhängigkeit von und ihre Willfährigkeit gegenüber der Obrigkeit und im Bündnis mit dieser ihre religiöse Unduldsamkeit. War Franck noch in seiner Antialkoholismusschrift für die strenge Handhabung des Bannes eingetreten, so entwickelte er später in gewolltem Gegensatz zur lutherischen Reformation ein rein spirituelles Kirchenverständnis, nach dem die unsichtbare Geistkirche mittels des ewigen Wortes Gottes ohne jedes Kirchenregiment regiert werden kann. Die Geistkirche beschränkt sich nicht auf die Christen, sondern umfaßt alle Menschen, sofern das innere Wort in ihnen lebendig ist. Francks Ekklesiologie schließt es völlig aus, daß er sich irgendeiner religiösen Gemeinschaft zugehörig fühlt

oder selbst Anhänger sammelt. An diesem Punkt ist er ganz und gar ein Einzelgänger.

Wie stellt sich Franck, der den lutherischen Fiduzialglauben und die Notwendigkeit einer äußeren Kirche mit Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung ablehnt, zum reformatorischen Schriftprinzip und der Autorität des Schriftwortes? Er kritisiert die Stellung, die der Bibel in der Reformation zukommt, und erhebt den Vorwurf, man mache aus ihr einen Abgott und einen papiernen Papst. Die Reformation selbst habe ihren ursprünglichen Spiritualismus, wonach der Glaube unvermittelt durch die Schrift und als Voraussetzung für ihr Verständnis empfangen werden sollte, preisgegeben. Mit Bibelzitaten rechtfertige man jetzt einen unsittlichen Lebenswandel. In einer neu entstandenen Scholastik diskutiere man mit theologischer Spitzfindigkeit Nebendinge und vergesse die Hauptsache. Gegen die Vorstellung von der Schrift als alleiniger Norm und Quelle des Heils operiert Franck 1. mit der Schrift selbst (Joh. 5, 39 und 2. Kor. 3, 6), 2. mit ihren Widersprüchen – für Franck gibt es keine *claritas scripturae*, sondern gottgewollte Widersprüche in ihr, die den Zweck haben, auf das innere Wort hinzuweisen –, 3. mit Erkenntnissen der Bibelkritik und schließlich 4. mit ihrer seiner Meinung nach evidenten Unfähigkeit, dem Menschen zur Erfüllung der aufgezeigten Forderungen die Kraft zu geben bzw. ihn von der Sünde zu befreien und ihm zu einem neuen Leben zu verhelfen. Ihre berechnete Funktion besteht darin, Hinweis auf das innere Wort zu sein. „Seb. Franck schrieb also der Heiligen Schrift eine ähnliche Aufgabe zu wie dem irdischen Jesus“ (S. 52).

Der Mittelteil von Weigelts Arbeit, der Francks Abrechnung mit der lutherischen Glaubenslehre, Ekklesiologie und dem reformatorischen Schriftprinzip herausarbeitet, ist eine vorzügliche, zuverlässige und überzeugende Darstellung Franck'schen Denkens.

Gewisse kritische Rückfragen und Vorbehalte dagegen sind angebracht bezüglich des Einleitungskapitels, das die Entwicklung Francks zum Kritiker der lutherischen Reformation schildert, und im Zusammenhang damit an und gegenüber Weigelts III. Kapitel, das die Folgerungen aus der Darstellung der Theologie Francks zieht.

Franck gab bekanntlich nach einer nur sehr kurzen Wirksamkeit „wahrscheinlich wegen mangelnden Erfolges, sein Pfarramt auf“ (S. 14) und kritisierte dann die Reformation literarisch. Nach Weigelt liegt die Ursache für Francks Abkehr von der Reformation in dem Ausbleiben der sittlichen Erneuerung und einer vermeintlichen sittlichen Verwilderung trotz oder gerade infolge der reformatorischen Verkündigung. Seiner Sicht der Entwicklung Francks entsprechend bringt Weigelt das Ergebnis seines III. Kapitels schon in der Überschrift zum Ausdruck: „Der Moralismus als das eigentliche Anliegen Sebastian Francks“ und charakterisiert das Motiv und die Grundabsicht seines Denkens weiter so: „er war . . . ein Moralist, dem es um ein tätiges Christentum ging“ (S. 57), wie das auch für die Humanisten zutreffe.

Nun fragt sich aber, ob Erfolglosigkeit nach so kurzer Wirksamkeit Francks als Pfarrer eine zutreffende Erklärung für seine Abwendung vom Pfarramt ist. Sehr wahrscheinlich muß man dafür andere Gründe annehmen. Vgl. zu dieser Frage meine Studie: Die Krise des Amtsverständnisses im Spiritualismus und Pietismus; in: *Traditio – Krisis – Renovatio* aus theologischer Sicht, Festschrift für Winfried Zeller zum 65. Geburtstag, hg. von B. Jaspert und R. Mohr, Marburg 1976, S. 143 ff.

Ferner ist zu prüfen, ob Moralismus eine hinlänglich umfassende und genügend tiefgreifende Kategorie ist, um der Grundtendenz Franck'schen Wirkens gerecht zu werden. Weigelt selbst sieht, daß dieser humanistische Moralismus in einem Spannungsverhältnis zu Francks Pessimismus steht, zu seiner Erwartung des baldigen Weltendes und seinem Eindruck eines unaufhaltsamen Verfalls. Nimmt man die diesbezüglichen Äußerungen Francks nicht als Tribut an den Zeitgeist, sondern als für ihn selbst wesentliche und erwägt man die Bedeutung der auch von Weigelt erkannten Tatsache, daß die Hauptelemente der Reformationskritik Francks von

Anfang an feststehen (S. 20), so kommt man zu einer anderen Wertung Francks und wird ihn statt als Moralisten eher als „Apokalyptiker“, allerdings in einem sehr modifizierten Sinn, ansehen. Vgl. dazu meinen Aufsatz: Zur Frömmigkeit Sebastian Francks; in: DtPfBl 1972, S. 856–861.

Auch wenn man Weigelt in seiner Einschätzung Francks als Moralist nicht folgen möchte, tut das dem Wert seines Buches keinen Abbruch. Es handelt sich grundsätzlich um eine kenntnisreiche, gründliche, solid fundierte und allenthalben anregende Untersuchung.

Einen guten Informationswert hat auch das Kapitel IV über die Wirkungsgeschichte der Theologie Sebastian Francks und besonders hilfreich ist das Verzeichnis seiner gedruckten Schriften. Ein Namens- und Ortsverzeichnis erleichtert den Gebrauch des Werkes.

Düsseldorf

Rudolf Mohr

Reinhard Braunisch: Die Theologie der Rechtfertigung im „Enchiridion“ (1538) des Johannes Gropper. Sein kritischer Dialog mit Philipp Melanchthon (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 109). Münster (Aschendorff) 1974. VIII, 458 S. Br.

Der Person und vor allem der theologischen Leistung Johannes Gropers, des bedeutenden Kontrahenten Melanchthons und Bucers bei den Religionsgesprächen und vor allem bei den Auseinandersetzungen um die Kölner Reformation, gilt das besondere Interesse des Verfs. Eine erste Frucht seiner diesbezüglichen Studien liegt nun in dieser Untersuchung vor, die, ursprünglich eine Kath.-Theol. Dissertation aus Freiburg i. Br., durch die Konzentration auf eine einzige, wenngleich wichtige Schrift Gropers und das nach Jedin „wichtigste Problem der theologischen Entwicklung Gropers“, nämlich seine Rechtfertigungslehre, eine solide Grundlage für die weitere Forschung zu schaffen bestrebt ist (S. 25). Man darf dem Verf. bescheinigen, daß ihm dieses in der Tat in hohem Maße gelungen ist.

Wie nachdrücklich sich B. auf die Erhellung der Rechtfertigungslehre Gropers konzentriert hat, geht bereits aus der Gliederung seiner Arbeit hervor: Nach einem sehr umfassenden und informativen Forschungsbericht (S. 1–26) sowie einem Überblick über Entstehung, Eigenart und Wirkungsgeschichte des Enchiridion (S. 27–60) folgt auf die Behandlung der Anthropologie (S. 62–88), der Sündenlehre (S. 88–135) sowie des Verständnisses von Gesetz und Evangelium (S. 135–182) mit der Darstellung der Rechtfertigungslehre (S. 183–438) auch umfangmäßig der Hauptteil der Untersuchung. Hierbei begegnet Gropper als ein Mann des Dialogs, der bei einem entschlossen altgläubigen Standpunkt gleichwohl die theologischen Anliegen der Reformation aufzunehmen gewillt war („Reformtheologe“, S. 60), gerade auch an diesem zentralen Punkt der Auseinandersetzung; der freilich zugleich der Überzeugung war, diese reformatorische Position müsse als *ein* Element mit und neben der scholastischen und altkirchlichen Tradition, wobei natürlich insbesondere Augustin hohe Wertschätzung genoß, „katholisch“ im Sinne eines umfassenden Verstehens und der wechselseitigen Ergänzung interpretiert werden: eine Position, der der Verf. bisweilen überaus selbstverständlich beipflichtet (so etwa S. 90, 180, 311). Die von Gropper zitierten Quellen sind zahlreich (S. 51–55). Wichtiger jedoch war ihm offenkundig Melanchthon! Während der Name und die Gedanken des Erasmus nur beiläufig und ganz am Rande auftauchen, begegnen Gedanken und Formulierungen aus Melanchthons Loci von 1535 nahezu auf Schritt und Tritt und bis in die Einzelheiten hinein. B. hat diese Berührungen, Abhängigkeiten und Übernahmen sorgsam und umfassend dokumentiert; seinem Urteil ist voll und ganz zuzustimmen: „zum Partner des in kritischer Distanz und lernbereiter Offenheit zu führenden theologischen Gesprächs wählte er sich Philipp Melanchthon“ (S. 37)!

Entsprechend dem genannten Ansatz geht es in der Darstellung darum, Gropers Vorstellungen zur Rechtfertigungslehre möglichst umfassend und bis in die Einzelheiten hinein vorzuführen und durchsichtig zu machen. Das gelingt durch eine sehr sorgfältige und gründliche Nachzeichnung der gropperschen Gedanken, die

freilich der Gefahr einer allzu ausladenden Breite nicht immer entgeht. In der Beschreibung des menschlichen Wesens vor dem Sündenfall stimmt Gropper im wesentlichen mit Melandthon überein, ebenso in der Charakterisierung der Sünde: bis auf den einen, allerdings gravierenden Unterschied, daß Gropper sich weigert, den morbus des Getauften Sünde zu nennen (bes. S. 94–98). Das anders strukturierte Verständnis von Rechtfertigung deutet sich darin sehr klar an. Das gleiche gilt hinsichtlich des Verständnisses von Gesetz und Evangelium auf beiden Seiten: Gropper gibt sich aufgrund der reformatorischen Angriffe die größte Mühe, zwischen der Satisfaktion Christi und der ganz anders gearteten des Menschen zu unterscheiden; aber das dialektische Verständnis von Gesetz und Evangelium weist er hier ebenso zurück wie vorher die Dialektik des simul iustus et peccator und erneuert demgegenüber die besonders von Thomas ausgestaltete Lehre von der nova lex, worin Gesetz und Evangelium unlöslich ineinander verflochten sind. Ohne hier auf Einzelheiten eingehen zu können, tritt mit alledem das Grundanliegen von Groppers Rechtfertigungslehre, wie er sie hier im Enchiridion entfaltet hat, klar zutage: zum einen geht es um das Mitwirken des Menschen bei seiner Rechtfertigung (bes. S. 209–221): ein Vorgang, der keineswegs – wie Protestanten stets gern zu argwöhnen pflegen – mit eigener Leistung und Verdienst etwas zu tun hat, sondern von Gropper sehr nachdrücklich als Konkretion der Gnade Gottes dargestellt wird. Zum andern ist es Gropper um die effektive Gerechtmachung durch Gnade und Glaube zu tun, d. h. um die Einheit aus Sündenvergebung und neuem Sein (bes. S. 360–372), wobei er vor allem die von Melandthon seit 1531 kritisierte augustinische Lösung gegen diesen aufgeboten hat. B. identifiziert sich in hohem Maße mit der gropperschen Lehre, da diese, im Gegensatz zu Melandthon, „die ganzheitliche Struktur des Rechtfertigungsgeschehens“ angemessen zur Sprache gebracht habe (S. 376). Nun kann es sicher nicht darum gehen, die Problematik der melandthonischen Rechtfertigungslehre zu vertuschen; erfreulicherweise sind derartige Apologien aufgrund der wohltuend sachlichen und entschieden um Verständnis bemühten Haltung dieses Werkes auch nicht nötig. Aber man wird rein theologiegeschichtlich doch wohl die Frage stellen müssen, ob eine Formulierung wie: „die novitas ist . . . diese Rechtfertigung selbst“ (S. 396) – worin sich nach B. die Gedanken Groppers zusammenfassen lassen – nicht exakt alle die theologischen und seelsorgerlichen Probleme bewußt zudeckt oder aber nicht sieht, um deren Ausräumung es Luther und in diesem Zeitraum dann vor allem Melandthon mit seiner Neufassung der Rechtfertigungslehre zu tun war, wenn er die novitas bewußt als Konsequenz und eben nicht als identisch mit der Rechtfertigung verstand. An dieser Stelle scheint mir denn auch eine ausgesprochene Verschwommenheit, bzw. die innere Unklarheit der gropperschen Lehre zu liegen: in einer Situation, in der die novitas des Menschen zum grundsätzlichen Problem wird – und das ist ja zunächst die Situation Luthers; wo gerade die Koppelung von gratia, iustificatio und novitas den Menschen in die tiefsten Nöte stürzt, wenn anders er diese Theologumena als unzweifelbare und unreduzierbare Wahrheiten anerkennt: auf einem solchen Hintergrund kann diese Antwort Groppers ganz sicher nicht genügen! Auf eben diesen Punkt aber legt auch Melandthon sehr deutlich den Finger, wenn er von der Stabilisierung alter Irrtümer in Groppers Enchiridion spricht. B. hat nicht gesehen (S. 39 f.), daß Melandthon bei diesem Urteil eindeutig zwischen dem Stil und der sachlichen Aussage Groppers unterscheidet; was B. vorwurfsvoll auf ersteren bezieht, meint in Wirklichkeit das zweite, nämlich die nach wie vor feindlich gegen die von Melandthon formulierte Rechtfertigungslehre der Reformation gerichtete und diese verdammende theologische Position seines Gegners. Hier, an dieser zentralen Stelle, erschien Melandthon der Graben nach wie vor unüberbrückbar. – Als ein Höhepunkt der Untersuchung darf dann der Abschnitt bezeichnet werden, in dem überzeugend die weitverbreitete Verworrenheit über die doppelte Rechtfertigung sowie die duplex iustitia aufgeheilt wird (S. 419–437). Hierin werden abschließend zugleich die Linien der weiteren Entwicklung Groppers angedeutet, zu kritisch allerdings, wie mir scheint (bes. S. 429, 431). Denn der weitere Weg des

Kontroverstheologen Gropper ist unverkennbar dadurch charakterisiert, daß er die Unmöglichkeit begriff, aufgrund der hier von ihm formulierten Lehre von der Rechtfertigung zu einem sinnvollen Gespräch mit den Reformatoren zu kommen. Hier zeigen sich die Konsequenzen einer in dieser Studie insgesamt wohl zu wenig reflektierten Dimension: B. ist an der Lehre Groppers interessiert und er stellt diese umfassend und überzeugend dar; aber er sieht zu wenig, daß diese Lehre weder für sich entstand noch folglich so allein begriffen werden kann; daß sie vielmehr in einer sehr exakt zu bestimmenden kirchen- und theologiegeschichtlichen Situation verwurzelt ist, wovon sie nicht einfach losgelöst werden kann. Groppers Rechtfertigungslehre im Endiridion war der Versuch, genau das zu versuchen. Die Ablehnung, die er daraufhin aus den *beiden* kontroversen Lagern erfuhr, ließ ihn seine Auffassung ändern. Es ist sicher eine durchaus berechtigte theologische Frage, ob dies eine Änderung zum Besseren oder aber zum Schlechteren hin war – wie man die gleiche Frage natürlich auch an Melancthon richten kann und muß. Aber solche Anfragen werden historisch gerecht doch nur beantwortet werden können, wenn man die konkrete Situation der Auseinandersetzung, auf die hin diese theologischen Aussagen formuliert wurden, mit bedenkt.

Einige Kleinigkeiten sind zuletzt anzumerken. Daß auch hier, vor allem im ersten Teil, Druckfehler in den lateinischen Zitaten in den Anmerkungen recht häufig sind (so wird u.a. spiritualis durchweg falsch geschrieben!), scheint eine unaufhaltsame Entwicklung zu sein! Melancthons Römerbriefkommentar von 1532 ist keineswegs in CR 15 abgedruckt (so S. 207, A. 99), dort steht vielmehr ein späterer, überarbeiteter Text! Mißverständlich ist der Hinweis auf Erasmus bei Groppers Anthropologie (S. 64), wenn damit mehr als eine stilistische Abhängigkeit gemeint sein soll; die Vorstellungen selbst basieren auf Aristoteles. Und im Hintergrund der Ausführungen zur „Symbolkausalität“ (S. 288) steht nach der Argumentation, dem gewählten Beispiel und der Begrifflichkeit m. E. unzweideutig eine nominalistische Tradition.

Es liegt im Wesen einer so anregenden und eindrucklichen Untersuchung wie die vorliegende es ist, daß sie zum kritischen Gespräch und zur weiterführenden Auseinandersetzung anreizt. Dabei kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Erforschung der Theologie Groppers hiermit in der Tat auf ein neues Fundament gestellt wurde. Es bleibt zu hoffen, daß darauf wirklich weitergebaut wird!

Münster/Westf.

Martin Greschat

Carlo Ginzburg und Adriano Prosperi: *Le due redazioni del „Beneficio di Cristo“*, estratto da: *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento* (= Biblioteca del Corpus Reformatorum Italicorum, Miscellanea I). Firenze-Chicago (Sansoni – The Newberry Library) 1974. SS. 137–204.

Seit den Dreißiger Jahren arbeiten Theologen und Historiker in Italien am Thema des „Trattato utilissimo del beneficio di Giesu Christo crocefisso verso i christiani“ und versuchen allerlei Fragen nach den beiden Verfassern und dem Charakter dieses Büchleins der italienischen Reformation zu beantworten.

Das *Beneficio* wurde von don Benedetto O.S.B. (Fontanini, nach der neuesten Forschung) aus Mantua verfaßt und vom christlichen Humanisten Marcantonio Flaminio bearbeitet. Darin sind sowohl valdesianische wie auch reformatorische Einflüsse erkennbar. Vor etwa 15 Jahren bewies Tommaso Bozza die starke Abhängigkeit des *Beneficio* von der Institutio Calvins. José C. Nieto in Juan de Valdés (Genève 1970) zählt im „*Beneficio*“ nach einer Untersuchung von Ruth Prelowski 36 Zitate aus den Schriften Luthers, 20 aus der „*Institutio*“ Calvins und 8 aus den „*Loci*“ Melancthons auf. Diesen gegenüber stehen 82 Zitate allein aus Valdés' „*Considerazioni*“ und „*Alfabeto*“ (S. 9, Anm. 27). Die Zahl der Zitate hat natürlich eine gewisse Bedeutung, genügt jedoch nicht, die theologische Richtung dieses umstrittenen Büchleins genau zu bestimmen. Ginzburg und Prosperi sind der Meinung, die calvinistischen Texte (besonders in den Kapiteln V und VI) seien von

Flaminio eingeschoben worden; don Benedetto vertrete dagegen eine „pelagianische Strömung der cassinensischen Kongregation der Benediktiner seiner Zeit“.

Der Dominikaner Ambrogio Catarino Politi hatte 1544 das *Beneficio* als ketzerische Schrift in seinem *Compendio d'errori et inganni luterani* contenuti in un libretto . . . intitolato . . . *Beneficio di Christo crucifisso* angegriffen. Das *Beneficio* wurde während einiger Jahre (1540–43) handschriftlich verbreitet, und die von Politi benutzte Handschrift stimmte nicht ganz mit der ersten gedruckten Ausgabe (Venedig 1543) überein. Ginzburg und Prosperi versuchen mittels der Zitate Politis den ursprünglichen Text von don Benedetto wiederherzustellen, um daraus die theologische Richtung der beiden Verfasser genau aufzuzeichnen.

Sie gehen von der Auslegung Politis der folgenden Stelle im *Beneficio* am Anfang des 3. Kapitels aus: „ . . . corriamo con li passi della viva fede a lui [Cristo] nelle braccia, il quale ci invita gridando: Venite . . . [Matth. 11, 28]“. Aus einem groben Mißverständnis heraus glaubte Politi an dieser Stelle einen pelagianischen Irrtum zu entdecken: „L'error sta in questo, che trattando lui e' principii de lo entrare in Christo, nostra che basti correre a lui . . . il che è error pelagiano.“ Der Titel des 3. Kapitels lautet: „Che la remissione delli peccati, e la giustificazione, e tutta la salute nostra dipende da Christo.“ Im 1. Kapitel behandelt don Benedetto die Erbsünde: „Questa privazione di giustizia e questa inclinazione e prontezza ad ogni iniustizia e impietà si chiama peccato originale, il quale portiamo con noi dal ventre della madre, nascendo figlioli d'ira . . .“ Das Thema des 2. Kapitels ist der *usus theologicus* des Gesetzes, den Menschen zur Verzweiflung zu bringen, damit er sich zu der Barmherzigkeit Gottes und der Gerechtigkeit aus dem Glauben wendet.

Politi hatte den zitierten Satz völlig mißverstanden; Ginzburg und Prosperi stützen nun ihre ganze Argumentation auf dieses Mißverständnis. Sie suchen in den Erbauungsbüchern der zeitgenössischen Benediktiner eine pelagianische oder halbpelagianische Richtung, welcher auch don Benedetto angehört haben sollte. Zwar geben sie zu, daß Politi don Benedetto nur ein einziges Mal des Pelagianismus beschuldigt; seine Zeitgenossen hingegen bemerkten öfters die „dolcezza“ der „Wohltat Jesu Christi“ und die „facilità della via verso la salvezza“ im *Beneficio*. Diese billige Seligkeit und die „dolcissima predestinazione“ als Synonym der Erwählung zum ewigen Leben wären „ein Anzeichen jenes error pelagiano“, den Politi im *Beneficio* aufgespürt hatte (S. 180).

Die Verfasser stellen sich die Frage: Wie kann man von Pelagianismus reden, wenn don Benedetto von Anfang an radikal von der Erbsünde spricht? Die Antwort finden sie in folgenden Sätzen des *Beneficio*: Christus ist gekommen „um uns vom Fluch des Gesetzes zu befreien und mit unserem Gott zu versöhnen; *er macht unseren Willen fähig, gute Werke zu tun, indem er unseren freien Willen heilt* und das Ebenbild Gottes in uns wieder herstellt“ (S. 181). Die Lehre des Pelagius wird einfach mit der Lehre der Versöhnung und der Freiheit eines Christenmenschen verwechselt. Die souveräne Gnade Gottes und der Glaube werden als der Weg zu einer billigen Seligkeit („facilità della via verso la salvezza“) umgedeutet. Die Zusammenarbeit eines pelagianischen don Benedetto mit dem von Calvin beeinflussten Flaminio wäre auf dem Gebiet der Barmherzigkeit Gottes und der Rechtfertigung durch den Glauben in einer valdesianischen Auffassung möglich. Noch mehr: „Flaminio lasciò sostanzialmente immutata la fisionomia originaria del *Beneficio*“ (S. 186). Dies sind wohl noch unmöglichere Möglichkeiten als die von Tommaso Bozza bewiesene Abhängigkeit des *Beneficio* von der Institutio Calvini!

Rom

V. Vinay

Neuzeit

Pierre Brachin et L. J. Rogier: *Histoire du catholicisme hollandais depuis le XVII^e siècle*. Paris (Aubier Montaigne) 1974. 268 S., kart.

Der Historiker Rogier (1894–1974) aus Nimwegen hat den größten Teil seiner gründlichen Arbeiten der Geschichte des Katholizismus in den Niederlanden gewidmet. Zuvor waren dazu fast nur allgemeine Übersichten oder lokale Darstellungen von Geistlichen erschienen. Rogier aber hat die Quellen unter neue Frageperspektiven gestellt, z.B. hinsichtlich der Rolle der Hierarchie. Seine rückhaltlose Schreibweise hat dabei zunächst Anstoß erregt, eine Veröffentlichung des Jahres 1953 war sogar offiziellen Angriffen aus Rom ausgesetzt; er war jedoch der Überzeugung, daß es bloß um des Friedens und der Ruhe willen keine Zurückhaltung in der Sache geben dürfe, und die Ergebnisse seiner Arbeit haben Anerkennung gefunden.

Brachin, Professor an der Sorbonne und durch eigene Arbeiten innig mit der niederländischen Literatur vertraut, hat es nun für nötig gehalten, die aufsehen-erregenden Entwicklungen im niederländischen Katholizismus seit 1960 in ihren historischen Zusammenhängen zu betrachten. Für seine Darstellung fußt er dabei hauptsächlich auf den Arbeiten Rogiers. Auch für die letzten Jahre erhielt er dessen Hilfe mit einem Aufsatz Rogiers „Vandaag en morgen“ (= „Heute und morgen“, erschienen in: *Annalen van het Thijmgenootschap* 62,3, Bilthoven 1974). Brachin hat auf eigene Weise das von Rogier beigebrachte Material aufgearbeitet. Weil aber Rogier sich für den gesamten Text verantwortlich wissen wollte, ist sein Name als der eines Mitverfassers in den Titel aufgenommen worden. Die Gestalt des Buches jedoch entstammt völlig der Hand Brachins.

Das Buch umfaßt fünf Abschnitte, eine Schlußbetrachtung, einen Anhang über die Altkatholiken, ein Personenregister und zwei Karten, aber kein Literatur- und Quellenverzeichnis. Der Zeitabschnitt von 1559 bis 1795 wird als die Zeit des Ghettos bezeichnet, sofern in ihm die Katholiken keine politischen Rechte besaßen und ihnen eine Teilnahme am öffentlichen Leben versagt war. In ihren verborgenen Kirchen entwickelte sich eine Art nach innen gerichteter Frömmigkeit, die nicht ohne Tiefe war und sich in starkem Maße auf Rom hin ausrichtete. Kulturell vermochte dieser Katholizismus fruchtbar zu bleiben, wie sich in Malerei und Literatur zeigen läßt. Die von der habsburgischen Herrschaft noch 1559 durchgeführte Reorganisation der Bistümer blieb ohne Wirkung, weil sich die nördlichen Provinzen im Verlauf des Aufstandes gegen die Herrschaft Philipps II. als Republik verselbständigten. In ihrem Bereich konnte man nur eine geheime Nothierarchie aufbauen, die von einem von Rom ernannten apostolischen Vikar geleitet wurde.

Nach 1700 kam es innerhalb dieser Nothierarchie zu einer Spaltung infolge jansenistischer Einflüsse und durch Auseinandersetzungen um Legitimitätsfragen; die Mehrheit blieb jedoch romverbunden. Die Revolution von 1795 bedeutete dann Gleichstellung aller Kirchen und damit auch gleiche Bürgerrechte für die Gesamtbevölkerung. Zuerst griff zwar die Regierung noch in das kirchliche Leben ein, überließ es aber später doch der eigenen Organisation. So wurde es dem Papsttum möglich, die seit etwa 1580 unterbrochene Hierarchie 1853 wieder zu errichten. Der organisatorischen Emanzipation folgte dann die politische und soziale. Weil die industrielle Revolution in den Niederlanden erst nach 1870 einsetzte, konnte die Geistlichkeit hier noch versuchen, Arbeiterschaft und andere Klassen zusammenzuhalten. Im politischen Raum entstand, geführt von H. J. M. Schaepman, eine Partei (Katholieke Staatspartij), die durch enges Zusammenwirken mit den von Abraham Kuyper geleiteten Protestanten erreichen konnte, daß die Gründung konfessioneller Schulen zugelassen wurde. Desgleichen entstand eine katholische Presse.

Mit großer Zuversicht wurden in der Zeit nach 1900 in allen sozialen Bereichen katholische Organisationen ins Leben gerufen. Bald kam es auch zur Beteiligung von Katholiken an der Regierungsverantwortung. Im Bergbaubereich wurden

auf Anweisung von H. Poels zur rechten Zeit soziale Maßnahmen ergriffen. Eine Rekatholisierung des ganzen Landes erschien durch Mission bei Protestanten und Kirchenfernen sowie durch die relativ größere Kinderzahl katholischer Familien in den Bereichen des Möglichen gerückt. Eine eigene Universität in Nimwegen (1923) kennzeichnet die in die wissenschaftliche Arbeit gesetzten Erwartungen. Eine eigenständige theologische Produktion entfaltete sich jedoch nicht, nachdem einige Integralisten ein Kesseltreiben auf – zum Teil auch nur vermeintliche – Modernisten veranstaltet hatten.

Nach 1925 machte sich in der kirchlichen Jugend ein Interesse einerseits für einen christlichen Humanismus, andererseits für einen christlichen Faschismus bemerkbar. Dieser letzte wurde vom Episkopat zurückgewiesen, der auch während des zweiten Weltkrieges seine kirchliche Leitungsaufgabe in einer Weise ausfüllte, die auch von Nichtkatholiken gewürdigt wurde. Besonders die Geistlichen in den südlichen Gebieten zeigten sich dann nach 1945 als Befürworter einer Wiederherstellung und Aufrechterhaltung des umfassenden Systems kirchlicher Organisationen im politisch-sozialen wie im schulisch-kulturellen Bereich. In steigendem Maß stellte sich jedoch die Frage, ob dies nach vollständig erlangter Emanzipation wirklich noch von unveränderter Notwendigkeit sei. Die innerkirchliche Meinungsfreiheit, die nach 1960 zugestanden wurde oder die man sich nahm, führte dann zu sehr raschen Entwicklungen, zu liturgischen Versuchen und Experimentieren mit Gemeinschaftsformen und zu einer Desorientierung des Pfarramtes.

Brachin beschreibt die eingetretene Polarisierung, ohne eine Schuldfrage zu stellen. Er zeigt aber das tendenzielle Bestreben auf, Vorläufer für die gesamte Weltkirche sein zu wollen, und weist darauf hin, daß Rom durch Bischofsernennungen korrigierend eingegriffen hat. Das Fehlen eigenständiger Theologie und mystischen Lebens führt er auf jahrhundertelange Unmündigkeit zurück sowie auf die dann sich ergebende Notwendigkeit, die Aufmerksamkeit auf Emanzipation und Selbstorganisation zu konzentrieren. Es ist allerdings fraglich, ob damit schon alles gesagt ist. Die Modernistenjagd der Zeit um 1910 etwa hat verheerend gewirkt. Es ist m.E. so, daß theologisch die holländischen Laien gar nicht und die Geistlichkeit kaum auf das vom zweiten Vaticanum eingeräumte Mitbestimmungsrecht vorbereitet waren. Hier ist noch immer vieles nachzuholen. Schließlich weist der Verfasser – und jetzt ganz deutlich Brachin und nicht mehr Rogier, der sich in seinen letzten Monaten sehr pessimistisch geäußert hat – auf neue mystische Interessen und großen Missionseifer als auf positive Faktoren hin. Er hofft, die Polarisierung werde nicht fortschreiten.

Stellenweise verrät das Buch, daß es den Stoff von Rogier komprimiert. Hin und wieder hat das zu Ungenauigkeiten geführt: Die Bemerkung von Hofstede de Groot über Schulen und Gefängnisse stammt nicht aus dem Jahr 1889 – da war er bereits verstorben (S. 143); die Äußerung der reformierten Kirche von 1950 hat nichts mit der Groninger Schule zu tun (S. 218) – eine ohnehin unverständliche Andeutung. Die Beschränkung des Buches auf den Katholizismus erweist sich in den letzten Abschnitten als ziemlich hinderlich; denn in mancher Hinsicht erleben andere Kirchen gleichartige Entwicklungen.

Es ist aber auf jeden Fall eine brauchbare Übersicht, die nicht vorschnelle Urteile fällt und durch Bereinigung einer Anzahl unzutreffender Vorstellungen von der Vergangenheit Verständnis für die gegenwärtige Situation wecken will. Keine andere Veröffentlichung über die Niederlande behandelt diese Vergangenheit so eingehend. Doch haben die Verfasser meiner Meinung nach zu spät eingesetzt. Man kann die Entwicklung des 16. Jahrhunderts nicht erklären ohne Rückgriff auf die mittelalterliche kirchliche Organisation und Geistigkeit. Und ob es jetzt zu einer Spaltung kommen wird? In organisatorischer Hinsicht gewiß nicht, weil kein Bischof sich dazu bereit finden wird. Aber die Kirche ist nicht nur Organisation, und es zeigt sich, daß einige Gemeinden fast kongregationalistische ekklesiologische Anschauungen hegen.

Utrecht

O. J. de Jong

Sidney E. Ahlstrom: *A Religious History of the American People*. New Haven und London (Yale University Press) 1972 (4. Auflage 1974). 1158 Seiten, geb., U.S. Dollar 19.50 und Paperback U.S. Dollar 8.95.

Erneut hat ein führender amerikanischer Theologe zur Feder gegriffen und in einer grand tour de force die Religionsgeschichte der zweihundert Jahre alten Nation aufgearbeitet. Gleichwohl hat Ahlstrom nicht nur noch einmal Religionsgeschichte geschrieben, wie wir sie von seinen wichtigen Vorläufern wie William W. Sweet (*The Story of Religion in America*), Willard R. Sperry (*Religious America*) und Edwin S. Gaustad (*A Religious History of America*) kennen; vielmehr ist der trotz seines Ausmaßes recht komprimierte Band auch amerikanische Sozial- und Ideengeschichte im weiteren Sinne (vgl. Ahlstrom, „The Problem of the History of Religion in America“, *Church History*, Bd. 39, Nr. 2, Juni 1970). Damit schließt sich der Verfasser, der an der Yale University sowohl Kirchengeschichte wie auch amerikanische Geschichte lehrt, jenen an, die versucht haben, Religiosität und Moral der amerikanischen Gesellschaft nicht nur in Beziehung zur etablierten Kirche (in USA nie Staatskirche) und zur „denomination“, sondern auch zur sich ständig ändernden gesellschaftlichen Wirklichkeit zu setzen.

Inhaltlich reicht die Spannweite des Buches von dem skandinavischen Entdecker Leif Ericson bis zu den schweren inneren Krisen der Vereinigten Staaten in den allerletzten Jahren. Die heterogenen, anonymen Massen, die Amerika geschaffen haben, werden ebenso berücksichtigt wie herausragende Denker und führende Praktiker. Der geschichtliche Hintergrund der oft aus Europa kommenden Sekten ist genauso deutlich dargelegt wie die unaufhaltsame Akkulturation der Einwandererkirchen. Schon früh wurde die Neue Welt allen jenen zur Zuflucht, die in Europa wegen ihrer von den traditionellen Kirchen abrückenden Überzeugungen und Praktiken oft der rücksichtslosen Verfolgung ausgesetzt waren. Von Roger Williams' Baptisten, George Fox' Society of Friends, Menno Simons' Mennoniten, Jacob Ammans Amish über die Altlutheraner, die vor den Unionsbestrebungen des preussischen Königs zurückschreckten, und die Katholiken, die der Kulturkampf aus Deutschland vertrieb, bis hin zu Armeniern und den Juden aus Rußland und Deutschland, die den Massakern durch ihre Mitmenschen entgehen konnten, sie alle fanden in Amerika eine neue tolerante Heimat und trugen zur Vielfalt des religiösen Lebens im neuen Lande bei.

Daß Ahlstrom sich nicht einem rein positivistischen Ansatz verschrieben hat, wird vor allem durch seine intime Vertrautheit mit der interdisziplinären Forschung erkennbar. Weit über die traditionelle Form der Darstellung hinausgehend, hat der Verfasser den Rahmen der christlich-jüdischen Überlieferung nach allen Richtungen gesprengt. Nicht Orthodoxie und Häresie sind seine Maßstäbe, sondern die gegenseitigen Einflüsse und Reaktionen der verschiedensten Glaubensformen und Überzeugungen, wie sie in einem andauernden Prozeß die Formierung des amerikanischen geistlichen Lebens bestimmt haben. Und dieses geistliche Leben ist, wie Ahlstrom völlig richtig erkennt, keineswegs nur gezeichnet durch die überkommenen festen Bekenntnisse, Organisationsformen und Rituale des christlich-jüdischen Glaubens, sondern da ist auch die Rede vom „Age of Aquarius“, jenen Jahren, als zahlreiche, oft besonders jüngere Menschen Auswege aus der scheinbar hoffnungslosen abendländischen Lebenskultur suchten und, wie schon frühere Generationen, neuen emotionalen Halt in den oft durch orientalisches Gedankengut bestimmten Heilslehren fanden. Die Flucht aus dem materiellen Alltagsleben der hochindustrialisierten und technokratisierten Gesellschaft bot dem „one-dimensional man“ eine Antwort auf die Suche nach einem Sinn des Ich.

Der Verfasser hat sich selbst vier allgemeine Richtlinien gesetzt: „... religious history as a field of study must be placed ... within the larger frame of world history ... the concept of religion must be extended to include ‚secular‘ movements and convictions, some of which opposed or sought to supplant the churches ... constant attention must be given to the radical diversity of American religious movements ... the social context ... must ever be borne in mind ...“ (S. XIV).

Die Religionsgeschichte der Vereinigten Staaten von Amerika kann daher nicht nur die Geschichte der Entwicklung der in Europa vertrauten protestantischen und katholischen Kirchen auf einem anderen Kontinent sein. In dem Land, das von Einwanderern aller Rassen, Nationen und Religionen geprägt wurde, in dem Mittelalter und Reformation nur aus Europa überbrachte Tradition, nicht aber eigene Geschichte sind, hat es nie ein enges Band zwischen weltlicher Autorität und kirchlicher Organisation gegeben wie oft in Europa. Die weithin pluralistische Gesellschaft der Neuen Welt ist eher durch ein breites Spektrum sich ständig wandelnder Kirchen und Sekten gekennzeichnet. Und so ist auch dieses Mammutwerk weniger ein in sich abgeschlossener chronologischer religionsgeschichtlicher Überblick des „American experiment“ als eine Herausforderung an den heutigen Leser, sich über die Rolle der Religion in der modernen Gesellschaft Gedanken zu machen.

Kurzum, Ahlstrom hat für uns die wohl bis heute umfassendste amerikanische Religionsgeschichte geschrieben. Er hat aber gleichzeitig ein Werk verfaßt, das trotz seines eigenwilligen, vielleicht für manchen der Tradition verpflichteten Leser befremdenden Ansatzes auf lange Zeit ein Standardwerk der amerikanischen Sozialgeschichte sein wird. Für Nichtamerikaner ist das Buch auch sicher ein brillanter Beitrag zur Erhellung des Phänomens Amerika.

Hamburg

Reinhard R. Doerries

John Le Neve: *Fasti Ecclesiae Anglicanae, 1541–1857*, ed. J. M. Horn. Vol. II, Chichester Diocese (XVI, 87 S., £ 2.50); vol. III, Canterbury, Rochester and Winchester Dioceses (XIII, 115 S., £ 4.-); vol. IV, York Diocese (XVI, 74 S., £ 4.50; edd. J. M. Horn and D. M. Smith) London (The Athlone Press) 1971–1975.

The first list of English bishops was composed by Francis Godwin, *De Praesulibus Angliae*, 1616. John Le Neve published in 1716, in one folio volume, the *Fasti Ecclesiae Anglicanae*, using excellent notes collected for the purpose by Bishop White Kennet. He consulted not only Godwin and other books of reference, but went to bishops' registers in the diocese, and some times gathered matter from the library of a cathedral chapter, though some chapters refused him admission. The value of these lists was soon evident. The antiquarian Browne Willis collected more names in his copy, and tried to make Le Neve publish a supplement. But Le Neve was already in debt and refused. Brown Willis therefore published (1717–1730) six volumes surveying English cathedrals. In 1854 Le Neve's groundwork of 11,051 entries was brought up to date by an edition in three volumes by T. D. Hardy, 1854, with 30,000 entries, including the extension of the lists from Le Neve's day until his own. Though he used much new material from medieval rolls, he still relied partly on printed lists and unchecked information. In this century A. Hamilton Thompson did much private work revising Le Neve-Hardy. Far more documents were available in print, or in calendars, and many registers of bishops were published. In 1955 the Institute of Historical Research in London undertook the care of the new edition, and the first part, covering 1300–1541 in twelve volumes, was published 1962–7. All the bishops registers were collated, and where necessary the wills in the national registry at Somerset House, together with various manuscript materials from the Public Record Office. Thus the basis is laid for an immense improvement on the Le Neve-Hardy edition.

The part, of which three volumes are before us, runs from 1541 to 1857; 1857 being the first year when *Croxford's Clerical Directory* was published and easy reference to the career of English clergymen was made possible. This is an easier task because the records after 1541 were kept better, papal provisions ceased, and the existence of parish registers of burial from 1538 makes the date of death more easily discoverable. The difficult period is 1642–60, during the confusions of the Civil War and Commonwealth; especially because cathedral chapters were abolished. Chichester cathedral (vol. II) was sacked during the winter of 1642–3.

These volumes list, (1) the sources, (2) the bishops – *congé d'élire*, election, confirmation, royal assent, consecration, bestowal of temporalities, installation, translation or removal or death, (3) deans, (4) precentors, (5) chancellors, (6) archdeacons, and (7) canons or prebendaries. Vol. II has an appendix on the special position of the residuary canons of Chichester. The three cathedrals of vol. III are brought together because they are all cathedrals of the New Foundation, that is, former monastic chapters and therefore transformed at the Reformation.

Cambridge

Owen Chadwick

Rudolf Urban: *Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche* (= Marburger Ostforschungen hsg. von Richard Breyer, Band 34). Marburg/Lahn (Herder-Institut) 1973, 327 S.

Bearbeitet ein Vf. nach 35 Jahren sein Thema zum zweiten Mal, so wird es ein völlig anderes Werk. Damals hieß es „Die slawisch-nationalkirchlichen Bestrebungen mit besonderer Berücksichtigung der tschechoslowakischen und der orthodoxen Kirchen“ (Slavisch-baltische Quellen und Forschungen Heft 9, Leipzig 1938). Wir vergleichen nicht und fragen nicht nach Übereinstimmungen und Weiterführungen, sondern betrachten allein die neue Fassung. Um die Entstehung der Tschechoslowakischen Kirche verständlich zu machen, greift Vf. auf die Reformideen des Josefismus, auf die Bestrebungen des Bolzanokreises und den religiösen Nationalismus des weiteren 19. Jahrhunderts zurück. Hinzu kommen Einflüsse aus der unierten Kirche Galiziens und aus der Altkatholischen Kirche; nicht weniger hat der Modernismus der Jahrhundertwende seinen Beitrag dazu geleistet, die nationale Richtung in der tschechischen Priesterschaft zu stärken und trotz des Modernisteneides zu festigen. In eindrucklicher Weise bringt Vf. zum Ausdruck, wie diese Neigungen im selbständigen Staat der Tschechoslowakischen Republik sich auswirken und Gestalt gewinnen sollten. Der Klerusverein Jednota fördert nicht nur innerkirchliche reformerische Tendenzen, sondern verlangt schon die Autonomie für die Tschechische Kirche. Ergebnislose Verhandlungen in Rom führen zur Radikalisierung. Die Alternative war: Bruch mit Rom oder Verzicht auf Reformen. Die Gestaltung der eigenen Kirche wird vom Vf. schrittweise sorgfältig nachgezeichnet. Vf. weist auf die anfängliche Unsicherheit in der Orientierung hin und auf die Schwierigkeiten bei den Verhandlungen mit der Serbischen orthodoxen und mit der Altkatholischen Kirche. Die Ursache dafür sieht er in der theologischen Stellung des neuen Kirchenwesens, wie sie auf der Delegiertenversammlung von 1921 zum Ausdruck kam. Vf. berichtet weiter über die darüber einsetzenden Kämpfe und die Scheidung der Geister. Als Farskys freisinnige Gruppe das Übergewicht erhielt, trat Gorazd zur Orthodoxen Kirche über. In diesem Zusammenhang wird die Lage der Orthodoxen Kirche mit ihren besonderen Problemen in der jungen Republik erörtert. Zugleich zieht Verf. die Linien bis zur Gegenwart aus: Auflösung der Union in Karpathorußland, Rückkehr der Wolynien-Tschechen, die Ereignisse der Jahre 1950/51 und vor allem des Jahres 1968. Der Bericht ist annalistisch und gibt zahlreiche Dokumente auszugsweise in deutscher Übersetzung wieder. Die innere Linie in der Tschechoslowakischen Kirche ist von bes. Interesse. Seit der 1. Synode von 1924 treten die Bemühungen um die theologische und rechtliche Grundlage der Kirche hervor. 1931 tritt eine neue Kirchenverfassung in Kraft. Die liturgische und die homiletische Entwicklung zeigt noch eine rationalistische Tendenz. Die innere Spannung kommt auch in der Namensgebung der Kirche zum Ausdruck. Ob ihre Arbeit unter deutscher Besatzung richtig dargestellt ist, lassen wir dahingestellt.

Mit 1945 beginnt ein neuer Abschnitt in der Geschichte dieser Kirche. Vf. nennt die Arbeit ihres 2. Konzils „Rückkehr zur Basis der christlichen Kirche“. Tatsächlich wird die Glaubensgrundlage verbreitert. Die Konzilsentschließung ist dafür bezeichnend. Auch die Verfassungsfrage kommt nicht zur Ruhe, abgesehen von weiteren Maßnahmen, die die politische Lage nach der kommunistischen Macht ergreifung 1948 notwendig machten. Wichtiger noch sind die inneren Veränderungen. Bemerkenswert ist vor allem, daß Prof. Trtik mit seiner Auffassung durch-

gedrungen ist. Die „Glaubensgrundlagen“ sind anerkannt, ein Ausweichen in modernistische Theologien nicht mehr möglich. Das 9. Kapitel über die theologische Entwicklung im Verlauf von fünf Jahrzehnten ist zwar interessant, aber auch fragwürdig. Ob die „Tschechoslowakische Hussitische Kirche“ sich reformatorischen Kirchen nähert – sie wollte nie eine protestantische Kirche sein – oder ob in ihr mit dem neuen Namen auch ein neues Selbstverständnis zum Durchbruch kommt, wird abzuwarten sein. Das 10. Kapitel über Beziehungen zum Staat, zu anderen Kirchen und zur Ökumene schließt eine Übersicht ab, die bei allem Bemühen um gründliche Information, bisweilen subjektive Züge trägt.

Über Gegenwartsbewegungen aus der Entfernung zu berichten, ist nicht leicht. Daher ist es verständlich, wenn die Beteiligten in Prag mit deutschen Darstellungen nicht ganz zufrieden sind. Oft werden bei uns die Dinge prinzipieller gesehen, als es am Ort der Fall ist. Dennoch müssen wir den ersten Versuch einer fundierten Darstellung der Geschichte der Tschechoslowakischen Kirche nicht nur anerkennen, sondern auch als Leistung würdigen.

Münster

Robert Stupperich

Karl Hengst: *Kirchliche Reformen im Fürstbistum Paderborn unter Dietrich von Fürstenberg (1585–1618)*. Ein Beitrag zur Geschichte der Gegenreformation und katholischen Reform in Westfalen (= Paderborner Theologische Studien 2). Paderborn (Schöningh) 1974. 330 S., kart., DM 38.–

In dieser Diss. liegt uns endlich einmal eine die Quellen selbst heranziehende und vorsichtig auswertende Untersuchung der kirchlichen Erneuerungsbemühungen des Paderborner Fürstbischofs vor. Sein Wahlspruch *judicium melius posteritatis* erit gewinnt jetzt für die Betrachtung seiner Regierungszeit an Bedeutung. Kl. Honselmann hatte sich schon in der Westf. Ztschr. Bd. 118 (1968) mit der politischen Seite des Problems auseinandergesetzt und dabei die tendenziöse Geschichtsschreibung F. v. Löhers aus der Zeit des Bismarckschen Kulturkampfes (1874) einer Kritik unterzogen und die leichtfertigen Urteile L. Kellers mit den unvollständigen Aktenauszügen in dessen „Gegenreformation in Westfalen und am Niederrhein“ (1881 ff.) beanstandet. Mit Recht wies dann (1903) W. Richter in seiner „Geschichte der Stadt Paderborn“ einleitend auf die Schwierigkeit einer gerechten Würdigung Dietrichs hin „bei der großen Verschiedenheit der vorliegenden Urteile und der Lückenhaftigkeit der Quellen“. Daß diese Lückenhaftigkeit gemindert wurde, scheint mir das Hauptverdienst der Diss. zu sein. Verf. benutzt nicht nur vorsichtig die seit 1874 angewachsene Literatur, sondern namentlich die Quellen auch in den Pfarrarchiven, die gerade die Durchführung des Reformprogramms erkennen lassen und insofern aufschlußreicher als die Edikte des Fürstbischofs sind. Wir erkennen jetzt deutlich den Einfluß der ständischen Gewalten, des Patronates auf die Konfessionsbildung (73); man muß dem Verf. folgen, wenn er die Gleichsetzung von „Konkubinarier“ mit Lutheranern (88) ablehnt, den Einfluß der Diözesansynoden (65 ff.) für die innerkirchliche Reform herausstellt und zusammenfassend bemerkt: „Die kirchlich-sittliche Haltung des Seelsorgeklerus im Fürstbistum Paderborn war, gemessen an den Maßstäben der damaligen Zeit, durchaus erträglich; im Vergleich mit der Situation in vielen anderen Diözesen ist die Lage sogar günstig zu nennen“ (131). Daß Dietrich die Jesuiten förderte (22) heißt nicht, daß er von ihnen abhängig war. Hengst bemerkt, daß gerade die Germaniker „immer wieder ihre persönlichen Interessen in den Vordergrund stellten und sich den Reformversuchen nicht selten versperren“ (30). Zusammenfassend schreibt er: „Der Paderborner Bischof war daher auf sich selbst, die Patres der Gesellschaft Jesu und die reformwilligen Mitarbeiter in der eigenen Diözese angewiesen. Bei der Durchführung der Reformen respektierte er nicht nur die überkommenen kirchlichen Verwaltungs- und Rechtsordnungen, sondern verstand es auch, die alte Institution des Archidiaconates und des Domkapitels für die katholische Erneuerung zu gewinnen“ (163).

Der Abdruck von 28 Dokumenten sowie ein nach den Archidiakonaten gegliedertes Pfarrerverzeichnis auf 64 Seiten und eine Bistumskarte bereichern die mit Personen- und Ortsverzeichnis abgeschlossene Untersuchung, an der man bei Arbeiten über die wechselhafte Geschichte der Paderborner Kirche in Zukunft nicht vorbeisehen kann.

Paderborn

Alfred Cohausz

Christine Burckhardt-Seebass: Konfirmation in Stadt und Landschaft Basel. Volkskundliche Studie zur Geschichte eines kirchlichen Festes, (= Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde Bd. 57). Basel (Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde/Habelt) 1975. X, 222 S., kart., DM 32.-.

Die protestantische Volkskultur schien bis vor kurzer Zeit ein wenig ergiebiges Forschungsfeld für Volkskundler zu sein. Seit die Reformatoren dem „Wort“ eine absolute Priorität gegenüber allen andern religiösen Ausdrucksweisen zugewiesen haben, vermochte sich kaum mehr ein religiöses Brauchtum von einigem Interesse innerhalb der reformierten Welt zu entwickeln. Dem radikalen Abbau von Brauchtum und Fest durch die Reformation stehen keine Neuschöpfungen von größerem Gewicht gegenüber (die Kirchenmusik wird hier als Sonderbereich ausgeklammert). Eine große Ausnahme bestätigt aber auch hier die Regel: Die Konfirmation ist ein vom Protestantismus erfundenes Fest, das sich trotz aller Einwände und Bedenken bis zum heutigen Tag einer großen Beliebtheit erfreut. Die hier angezeigte Basler Dissertation beleuchtet die Entstehung und Entwicklung der Konfirmation in Stadt und Landschaft Basel vom 16.-19. Jahrhundert.

In einem ersten Teil der Arbeit zeigt die Verfasserin, daß die Konfirmation schon in der Reformationszeit als ein praktisches religiöses Erziehungsmittel eingesetzt wurde. Bekanntlich lehnten die Reformatoren die Firmung als unbiblisches Sakrament ab. Da man aber gleichzeitig an der Kindertaufe festhielt, stellte sich die Frage, in welchem Alter und unter welchen Voraussetzungen die Kinder zum Abendmahl zugelassen werden sollten. Die Abendmahlsfrage führte direkt zur Frage der religiösen Erziehung und Belehren und damit zur späteren Konfirmationsfeier.

Wie Christine Burckhardt zeigt, wurde das Problem des religiösen Jugendunterrichts schon in der Reformationsordnung von 1529 ansatzweise geregelt. Erst die später zur Verfügung stehenden Unterrichtsmittel (Katechismus) und wirksame Kontrolle vermochten aber im Laufe der Zeit die Umgehung von Unterricht und Examen durch die Jugendlichen auf der Landschaft allmählich zu verhindern.

Ein entscheidender Fortschritt in der Frage der religiösen Unterweisung wurde allerdings erst unter Antistes Johannes Wolleb im Jahre 1622 erreicht. Damals erließ die Basler Obrigkeit ein Dekret zur Einführung von Admissionsprüfungen, das sich im wesentlichen auf Wollebs Vorschläge stützte. Die Verfasserin unserer Arbeit weist darauf hin, daß das nun geforderte Glaubensexamen eine von Wolleb nicht beabsichtigte, aber höchst bedeutsame Nebenwirkung hatte. Ging es der Geistlichkeit primär um ein geistig-theologisches Anliegen, nämlich um eine auf vertiefter Kenntnis beruhende Hochschätzung des Abendmahls sakraments, so standen für die Masse des Volkes andere Gesichtspunkte im Vordergrund. Dieses Glaubensexamen gewann durch seine Einmaligkeit und die Tatsache, daß es nie im Leben wiederholt werden mußte, ein besonderes Gewicht. Zudem verlieh das Recht zur Teilnahme am Abendmahl auch die Möglichkeit zur Übernahme von Patenschaft und zur Eheschließung. Praktisch bedeutete damit die Admission die persönliche und bürgerliche Mündigkeit der jungen Menschen. Damit war es der Geistlichkeit zwar gelungen, dieses Glaubensexamen in den Augen des Volkes aufzuwerten, ein feierlicher Akt im Sinne der späteren Konfirmationsfeier war daraus aber noch nicht entstanden. Erst die unter ausländischen Einflüssen stehende Entwicklung des frühen 18. Jahrhunderts sollte die private Admission im Pfarrhaus durch eine öffentliche Feier während eines sonntäglichen Gottesdienstes ersetzen. Einen überrasgenden An-

teil an der Neugestaltung der Konfirmation weist Christine Burckhardt dem Neuenburger Jean-Frédéric Ostervald zu. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß die neue Form der Admission lediglich auf der Landschaft, nicht aber in der überwiegend konservativen Stadt Basel Eingang gefunden hat.

Die Geschichte der Konfirmation im 19. Jahrhundert unterscheidet sich aus naheliegenden Gründen in vielfältiger Weise von der bisher behandelten Entwicklung. Während die Konfirmationsfeier zu einem solid etablierten kirchlichen Brauch geworden war und somit kaum mehr ernsthaft diskutiert wurde, ergaben sich aus der politischen und gesellschaftlichen Entwicklung dieser Zeit eine Fülle von Detailproblemen, die von der Verfasserin umso ausführlicher behandelt worden sind, als auch die Quellenlage entsprechend umfangreicher wurde. Ein besonderes Kapitel zeigt das gerade im 19. Jahrhundert zunehmende Bedürfnis nach Festlichkeit der Konfirmationsfeier. Mit Recht weist Christine Burckhardt in ihrer abschließenden Zusammenfassung auf das Paradox hin, daß die Feierlichkeit der Konfirmation in dem Maße zugenommen hat wie ihre Bedeutung als Zäsur im Leben des Jugendlichen verloren gegangen ist.

Wenn in der Einleitung dieses Buches die Hoffnung ausgedrückt wird, nicht nur der wissenschaftlichen Neugier Nahrung zu bieten, sondern auch indirekt ein Weniges zur aktuellen Diskussion über die Konfirmationsfeier beizutragen, so darf man nach beendeter Lektüre feststellen, daß diese Erwartung mit der vorliegenden Arbeit sehr wohl erfüllt werden könnte. Einmal mehr wurde hier der Beweis erbracht, daß die Kombination von volkskundlicher und kirchenhistorischer Fragestellung interessante und wertvolle Ergebnisse zeitigen kann.

Zürich

Kurt Maeder

Vittorio Peri: *Chiesa Romana e „rito“ Greco*. G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566–1596). (= Testi e ricerche di Scienze religiose 9) Brescia (Paideia) 1975. 304 S., kart.

P. hat sich, außer in verschiedenen kleineren Arbeiten, vor allem in seinem Beitrag *Chiesa Latina e Chiesa Greca nell'Italia posttridentina (1564–1596)* zum *Convegno storico interecclesiale 1969 in Bari* (veröffentlicht in *Italia sacra* 20, S. 271–469, Padua 1973) mit dem gleichen Problemkreis der sog. Italogriechen intensiv beschäftigt. Aber während hier noch von der *chiesa greca*, der griechischen Kirche die Rede ist, heißt es im Titel der zu besprechenden Untersuchung „rito“ greco, wobei die Anführungszeichen nicht zu übersehen sind. V. will schon in der Titulatur klar auf die Entwicklung hinweisen, die im Bewußtsein der römischen Behörden das ganze Problem genommen hat. Aus der besonderen Kirche ist ein Sonderritus geworden, wie ähnlich die westliche Kirche auch andere in ihrem Raum kannte und selbst nach dem großen Reformkonzil von Trient noch gelten ließ. Von dieser Zielsetzung her ist dann die Darstellung selbst bestimmt, wobei die ökumenische Absicht der gegenseitigen Annäherung und schließlich Einigung zwischen katholischer und orthodoxer Kirche in den „Vorbemerkungen“ (S. 9–13) eigens angesprochen wird. Im übrigen kann man das Buch am besten als Ergänzung und Fortführung der eingangs erwähnten Arbeit verstehen, nicht zuletzt in dem dort wie hier jeweils angeschlossenen Abdruck noch nicht veröffentlichter Dokumente, vornehmlich aus römischen Archiven. Für deren Publikation wird man dem Autor besonders dankbar sein (vgl. a.a.O. S. 420–469; hier S. 207–282).

Das einleitende Kapitel gibt als Thema an: „Die erste kuriale Institution für die ‚ridottione‘ der griechischen Christen“. Die Übernahme der veralteten Schreibweise aus den Dokumenten zeigt die Ambivalenz der damit angedeuteten Sache. Nach einer Analyse des (historischen) Problems der Italogriechen überhaupt, mit einer Übersicht über dessen Behandlung durch verschiedene Autoren und Organe von Antonio de Ferrariis (1444–1517) bis Cyrill Korolevskij (1878–1959) wird darum der Pontifikat Pius' IV. und Pius' V. behandelt unter dem Zeichen: „zwischen Unterdrückung und Reform“. Tatsächlich versuchte ersterer durch Derogierung aller von seinen Vorgängern gewährten Privilegien, die Gläubigen, die an der

byzantinischen Überlieferung festhielten, schlichtweg der lateinischen Kirche auf dem Weg der Assimilation einzugliedern. Der Prozeß, der im ethnischen, sprachlichen und kulturellen Bereich ohnedies im Gange war, sollte kirchlich noch beschleunigt zu Ende geführt werden. Pius V. dagegen ging es mehr um die Überwindung der wirklichen oder vermeintlichen Mißbräuche (Breve Pius' IV. *Romanus Pontifex* 1564; Bulle Pius' V. *Providentia Romani Pontificis* 1566). Der Wille zu einer Reform hatte sich also an der Kurie durchsetzen können, wobei wir freilich nicht heutige Vorstellungen als Maßstab benützen dürfen. Es konnte sich im Grunde nur um eine Tolerierung des griechischen Elements, nicht um seine positive Integration handeln. Darüber darf auch die Errichtung der kurialen „Kongregation für die Reform der in Italien lebenden Griechen und der Mönche und Klöster vom hl. Basilius“ nicht hinwegtäuschen. Von Gregor XIII. 1573 begründet, von Sixtus V. aufgehoben, von Clemens VIII. 1593 erneuert, schloß sie 1596 offiziell ihre Arbeit ab, deren letzte „Frucht“ die *Perbrevis Instructio* des Papstes war; darin wurden die griechischen Gläubigen erneut völlig den lateinischen Ortsbischöfen unterstellt, diesen die Reform ihrer Diözesanen im Sinne des Tridentinums aufgetragen, freilich ausdrücklich unter Wahrung ihres überkommenen Ritus.

Im einzelnen wird diese Entwicklung im zweiten Kap. dargestellt: „G. A. Santoro und die Endphase der Tätigkeit der Kongregation für die Griechen“ (S. 105–190). V. beschreibt zunächst seine Quellen im Archiv der eigentlichen Nachfolgeinstitution (seit 1599) der genannten Kongregation, heute unter dem Namen „für die Evangelisation der Völker“, unter der Signatur Miscell. Diverse 21, um dann auf einzelne Vorgänge genauer einzugehen, die mehr paradigmatisch für die ganze Situation stehen. Diese war gekennzeichnet durch den Widerstand der griechischen und albanesischen Gemeinden, ihre Verbindung mit der orthodoxen Kirche des Ostens und besonders mit dem Patriarchen von Konstantinopel zu lösen und überkommene Formen des gottesdienstlichen und kanonischen Brauchtums aufzugeben, statt dessen sich den lateinischen Ortsbischöfen zu unterstellen und den Reformbestimmungen eines rein westlichen Konzils zu unterwerfen. Das Problem kulminierte in der Frage nach der Ordination der Kleriker, für die gemäß Trient der Ortsbischof allein zuständig war, während die Italogriechen sie nur von Bischöfen ihrer östlichen Kirche empfangen und anerkennen wollten. In römischer Sprache bedeutete das die Aufrichtung einer zweiten „Jurisdiktion“ neben der allein rechtmäßigen der Ortsbischöfe, ein Zustand, der für reformbewußte Bischöfe vor Ort wie für die Kurie in Rom gleicherweise unerträglich sein mußte.

Die ganze Zeit über aber spielte G. A. Santoro, der Kardinal von S. Severina, die Schlüsselrolle. Er hatte persönliche Erfahrungen auf dem Gebiet, und ins Kardinalat berufen, war er der Experte und Vertrauensmann aller Päpste bis zu seinem Tod (1602). Sixtus V. hatte ihm sogar den heute bombastisch klingenden Titel eines „Protektors des ganzen Orients“ gegeben. Er war persönlich, wohl auch aufgrund seiner historischen Kenntnisse, nicht eng; die Grenzen römischen Rechtsdenkens konnte aber auch er nicht sprengen, auch nicht für seine Person. So steht am Ende „die nachtridentinische Neuerung: ein (tolerierter) Ritus anstelle einer Kirche“ (Kap. 3). Es ist das große Mißverständnis, das die ekklesiologische Wirklichkeit des Ostens überhaupt noch immer mit dem Stichwort „Ritus“ unmittelbar glaubt verbinden zu sollen, wobei das westliche Verständnis dieses Begriffs unvermeidlicherweise mitschwingt, ja bestimmend sein kann. Von daher erklären sich nicht nur die damals aufgestellten Prinzipien und die daraus abgeleiteten Entscheidungen; diese Prinzipien sind durch die Jahrhunderte wirksam geblieben bis ins Vaticanum II und in seine Dokumente hinein wie teilweise noch bis in die Gegenwart.

Damals wurde erstmals ein „Weihebischof“ für die Kleriker des „griechischen Ritus“ in Rom bestellt, d. h. ein mit Rom in Einheit stehender Prälat ohne Lokaljurisdiktion, der im Auftrag der lateinischen Hierarchie die für „ihre“ Diözesanen des „griechischen Ritus“ notwendigen Priester in deren „Ritus“ weihen sollte. Eine Praxis, die heute noch besteht. 1596 wurde das päpstliche Dekret veröffentlicht, im gleichen Jahr also, in dem einen Monat vor dieser Publikation in Brest-Litovsk die

Union von einigen ukrainischen Bischöfen unterzeichnet worden war. Es war die erste „Union“ im modernen westlichen Verständnis. Mit dem römischen Dokument für die Italogriechen und mit der Unterzeichnung der Akte in Brest hatte die wechselvolle, viel umstrittene, nicht selten bittere Geschichte der „Unierten“ begonnen. Sie wird ihre Lösung und Vollendung nur und erst in der (gottgeschenkten) Einheit der Kirche des Ostens und des Westens finden können.

Lehrreich für den Weg dahin mögen die schon aus heutiger, noch vielfach gehemmter Sicht zuweilen fast unverständlichen und dennoch in manchem noch nicht einfach überholten Zeugnisse und Dokumente sich erweisen, die in einem vierten Abschnitt (S. 207–282) beigegeben werden. Zumeist sind sie hier erstmals publiziert. Eine Hilfe für weitere Studien sind auch die Angaben zu Quellen und Untersuchungen, die sich auf den gesamten Umkreis des Themas „Italogriechen“ bzw. „Italoalbanesen“ beziehen (S. 281–293).

Würzburg

H. M. Biedermann OSA

Ernst Manfred Wermter: Quellen zur Geschichte der ersten Katharinenschwestern und ihrer Gründerin Regina Protmann gest. 1613 (= Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands, Beiheft 2). Münster (Hist. Verein für Ermland) 1975. 169 S., kart.

Die 1960 in sechs Provinzen aufgeteilte, 1257 Mitglieder zählende „Kongregation der Schwestern von der heiligen Jungfrau und Martyrin Katharina“ (Katharinenschwestern, Katharinerinnen), wurde 1571 von Regina Protmann in Braunsberg/Ostpreußen gegründet. Die Schwestern befaßten sich mit der ambulanten Krankenpflege, der Unterrichtung der weiblichen Jugend, sie fertigten liturgische Paramente und Altarkerzen. Von der Gemeinschaft berichtet 1745 der Bischof von Ermland, Adam Stanislaus Grabowski, nach Rom: „Miraculi loco habetur, quod a prima huius congregationis institutione nullum unquam auditum fuerit scandalum de his Christi famulabus . . . cum tamen nec votis religiosis nec clausura teneatur“ (S. 133).

In der vorliegenden Quellenedition hat Wermter Dokumente aus den Jahren 1569–1751 zusammengetragen, die das Leben und Werk Regina Protmanns und ihrer ersten Mitschwestern vorführen, wobei denjenigen Texten der Vorzug gegeben wurde, „die Geist und geistliche Lebensform der Katharinenschwestern widerspiegeln“ (S. 7). Den Hauptteil der Edition stellen dar: die am 18. März 1583 vom ermländischen Bischof Martin Kromer bestätigte erste und die nach den Trienter Reformbeschlüssen modifizierte und am 12. März 1602 vom päpstlichen Nuntius Claudio Rangoni bestätigte zweite Regel der Kongregation sowie die (wahrscheinlich von P. Engelbert Keilert, SJ) 1623 anonym veröffentlichte Lebensbeschreibung der Ordensgründerin. In weiteren Dokumenten wird sowohl das wohlwollende Interesse besonders der Bischöfe Martin Kromer und Simon Rudnicki an der Entfaltung der Kongregation in ihrer Diözese sichtbar, wie auch die enge Verbindung der Ordensgründerin mit der Gesellschaft Jesu. Vom Mißtrauen der Zeitgenossen gegenüber der in dieser Gemeinschaft wiederaufgelebten Tradition der mittelalterlichen Beginnen, deren Aufgaben und Lebensweise Regina Protmann für ihre Gründung übernommen hatte, zeugt mittelbar das für den Bischof von Plock erstellte Gutachten eines unbekannten Juristen. Wermter vermutet in ihm einen Jesuitenpater, der – wie der international zusammengesetzte Braunsberger Jesuitenkonvent – Verständnis für die neue klösterliche Lebensform zeigte, und ihre Existenz mit juristischen Argumenten verteidigte. Im Anhang I gibt Wermter eine (nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erhebende) Zusammenstellung von Stiftungsurkunden und anderen Dokumenten zur Besitzgeschichte der ermländischen Konvente in Braunsberg, Heilsberg, Rösel und Wormditt, aus denen hervorgeht, daß die Arbeit der Katharinenschwestern nicht nur von den Bischöfen, sondern auch von Bürgern und Adligen unterstützt wurde.¹ Im Anhang II stellt Wermter die Niederlassungen der Katharinenschwestern betreffende Auszüge aus den Statusberichten der ermländischen Bischöfe von 1610–1751 zusammen.

Die edierten Akten und Dokumente werden zwar nicht kommentiert, doch sorgfältig erläutert. Wohl aus Sparsamkeitsgründen sind die Anmerkungen zu den Texten am Ende des Werkes abgedruckt, was sich beim Lesen störend bemerkbar macht. Ein umfassendes Register schließt das Werk ab.

Die Edition, durch ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis zur Geschichte der Katharinenschwestern ergänzt, ist nicht nur für den Historiker dieses Ordens, sondern auch für alle, die an der Geschichte Ermlands sowie an der Erforschung der gegenseitigen Beeinflussung der verschiedenen Traditionen christlicher Spiritualität interessiert sind, von Bedeutung.

Weiterführende Studien werden vom Verfasser an verschiedenen Orten angeregt.
Belm, Haus St. Marien *Christoph Wollek*

J. A. G. Tans et H. Schmitz du Moulin: *Pasquier Quesnel devant la congrégation de l'Index. Correspondance avec Francesco Barberini et mémoires sur la mise à l'Index de son édition des oeuvres de saint Léon, publiés avec introduction et annotations (= Archives internationales d'histoire des idées - International Archives of the History of Ideas 71)*. La Haye (Martinus Nijhoff) 1974. XLV + 156 S., kart., HfL 59,50 guilders.

Né à Paris en 1634, Pasquier Quesnel entre à l'Oratoire en novembre 1657. Ordonné prêtre le 20 septembre 1659, il s'acquiert très vite une grande renommée de directeur de conscience. Tout en publiant, pendant ces premières années, plusieurs ouvrages de piété et de spiritualité, il entre en contact avec un grand nombre de savants de toute l'Europe occidentale et s'enthousiasme pour les travaux d'érudition historique. Il fait partie de ce groupe d'érudits qui, aux XVII^e et XVIII^e siècles, contribuent à l'épanouissement de la théologie positive en se livrant à des recherches approfondies et critiques sur les sources. Sa première grande performance dans ce domaine fut l'édition des oeuvres de saint Léon.

Cet ouvrage, dont l'impression fut achevée le 28 juin 1675, établit la renommée scientifique de Quesnel. Les premières réactions en France furent très élogieuses. Mais à Rome on fit à l'ouvrage un accueil tout différent: immédiatement les théologiens romains émirent des soupçons contre l'ouvrage, en raison précisément des éloges que lui décernaient les érudits français. Ces derniers, en effet, avaient relevé avec satisfaction la manière dont par ses recherches Quesnel avait apporté un fondement à ce qu'on appelait les libertés de l'Eglise gallicane. Deux docteurs de la Sorbonne, A. Le Vaillant et Thomas Roulland, avaient félicité Quesnel en ces termes: "Probavimus fortitudinem, qua Ecclesiae Gallicanae splendorem, Gallicanorum Praesulum innocentiam, et veras Ecclesiae nostrae Libertates animose ex occasione propugnavit". C'en était vraiment de trop! Il n'y a pas de doute que des éloges de ce genre devaient inquiéter les théologiens romains, très susceptibles sur tout ce qui de près ou de loin paraissait porter une atteinte à l'absolutisme romain. Les Romains ne faisaient pas la distinction entre le gallicanisme épiscopaliste et le gallicanisme politique; ils sentaient le danger partout. Il ne faut donc pas s'étonner de la rapide réaction de la Cour romaine. Moins d'un an après sa parution, l'ouvrage de Quesnel sur les oeuvres de saint Léon fut mis à l'Index: le décret de la mise à l'Index date du 22 juin 1676.

Messieurs J. A. G. Tans, de l'Université de Nimègue, et H. Schmitz du Moulin, de l'Université de Groningue, nous permettent de connaître, en partie du moins, les circonstances de cette condamnation, qui sont des plus instructives pour com-

¹ Bedauernswerterweise wurden die S. 118, Nr. 7; S. 124, Nr. 4 und S. 127, Nr. 8 erwähnten Visitationsberichte über die Konvente in Braunsberg und Wormditt (beide aus den Jahren 1596/97) sowie des Konvents in Rößel (1609), nicht – wenigstens in Regestenform – in die Edition aufgenommen. Der Hinweis S. 127, Nr. 8: „Abdruck: Textteil Nr. 10“, gehört auf S. 123, Nr. 1! Vertauscht wurde auch die Seitenüberschrift auf Seite 47/48.

prendre les mentalités de l'époque. Il n'y a pas de doute que la condamnation ne s'est pas faite sans une certaine résistance; il y a eu des interventions dans les deux sens. Grâce à trente-quatre documents, qui se situent entre le 14 juin 1676 et la seconde moitié de l'année 1678, nous pouvons suivre l'évolution de la cause: la première pièce du dossier est de quelques jours antérieurs au début de la condamnation; les autres sont postérieures à la condamnation, alors que l'on croyait encore à une éventuelle possibilité de faire retirer l'ouvrage du nombre des livres prohibés. Quesnel a choisi pour son défenseur le cardinal Francesco Barberini, qui avait beaucoup de sympathie pour l'Oratoire; Barberini, qui à l'époque était doyen du Sacré Collège et se trouvait probablement à la tête du Saint-Office, avait eu de très bonnes relations avec l'Oratoire durant son séjour en France avant 1648. Barberini, de son côté, a fait appel à divers théologiens romains pour avoir leur avis, entre autres, à J. Ricci, secrétaire de l'Index, à J. M. Suarez, bibliothécaire à Rome, à H. Ursaya, consultant de l'Index, au Père Marchese. Le dossier contient vingt-deux lettres, dont la plupart sont échangées entre Barberini et Quesnel, trois notices personnelles de Barberini, un avis de Ricci et huit mémoires provenant de théologiens romains.

Il ressort de la lecture de ces documents que l'on assiste à un dialogue de sourds; les interlocuteurs ne parlent pas la même langue. Les théologiens romains ne connaissent pas, comme nous l'avons déjà dit, la nuance qu'il y a entre le gallicanisme épiscopaliste et le gallicanisme politique. Il sont hantés par la peur de la Cour de Versailles. Par conséquent, ils considèrent comme une provocation toute allusion aux libertés de l'Eglise gallicane. Devant le spectre du gallicanisme, ils sont imperméables à toute argumentation scientifique. A des preuves d'ordre scientifique, ils opposent des raisons d'Eglise, c'est-à-dire des arguments d'ordre dogmatique. Quesnel a tout d'abord du mal à se faire aux objections de ses adversaires; il ne les comprend pas, car il réagit en érudit, pour qui seul le document a valeur de preuve. D'où l'étonnement qu'il manifeste devant l'argumentation de ses censeurs et qui se traduit dans plusieurs de ses lettres à Barberini ou dans les réponses aux mémoires des "experts" romains. Ainsi Quesnel insiste à plusieurs reprises sur le fait qu'il s'était livré à un travail d'érudition et que l'idée ne lui était jamais venue de toucher aux droits actuels de l'Eglise de Rome. Il demande à ses censeurs de lui fournir la preuve qu'il s'est trompé. Il trouve pour le moins curieux qu'on considère comme un crime d'appeler un faux ce qui est effectivement un faux; il fait allusion aux Fausses Décrétales. Mais tout cela ne touche pas ses interlocuteurs. Finalement, malgré les sympathies qu'il vouait à son protégé, Barberini dut l'abandonner à son sort. Sur la toile de fond de tout ce débat se profile la tension qui existe d'une part entre la cour de Rome et la cour de Versailles, d'autre part entre le roi de France et l'empereur d'Allemagne pour la suprématie sur l'Europe; il suffit de se rappeler qu'à cette époque Louis XIV aspirait à ceindre la couronne impériale. Dans cette lutte, Rome soutenait le parti de l'empereur pour avoir un allié contre la cour de Versailles.

Grâce au dossier publié par les professeurs Tans et Schmitz du Moulin, nous pouvons suivre ce curieux débat, qui a conduit Quesnel à se réfugier dans le camp de l'opposition et à devenir le polémiste acharné, dont l'image a été transmise à la postérité; on oublie trop souvent, comme le rappellent très justement les deux éditeurs, que dans sa jeunesse Quesnel avait été un prêtre zélé et ardent, qui s'était consacré aux problèmes de spiritualité et de piété. Il n'y a pas de doute que des publications dans le genre de ce dossier sont très utiles pour saisir sur le vif certaines mentalités du passé. De longs développements ne peuvent pas remplacer le contact avec les documents eux-mêmes, à travers lesquels on sent revivre une génération d'hommes, qui tout en étant animés des meilleures intentions se sont comportés de manière incompréhensible pour nous. Et pourtant qui oserait dire que des incompréhensions analogues ne se reproduisent pas dans notre société du XXe siècle?

Il convient d'ajouter que la publication du dossier est précédée d'une introduction d'une quarantaine de pages, où les éditeurs situent de façon parfaite le

débat et les personnages qui y prennent part. Pasquier Quesnel est particulièrement bien dépeint avec ses qualités, mais aussi avec ses faiblesses. Les savants éditeurs du dossier s'apprêtent à publier un inventaire de la correspondance de Quesnel; cette publication contribuera à mieux faire connaître encore le personnage, qui malheureusement a abandonné à partir de 1687 l'érudition pour la polémique.

Strasbourg

René Metz

Edward Dixon Junkin: Religion versus Revolution. The Interpretation of the French Revolution by German Protestant Churchmen, 1789–1799 (Dissertation for the Attainment of the Doctorate of the Theological Faculty of the University of Basel). Vol. I, II. – Austin (Best Printing) 1974. VI, 963 gez. Seiten.

Der Vf. geht von einem Wort H. Arendts aus, in dem Streit, der die Welt heute spalte und in dem so viel auf dem Spiel stehe, werden wahrscheinlich die gewinnen, die die Revolution verstehen (I). „Revolution“ sei weder neu, noch seien die zeitgenössischen Theologen die ersten, sich mit dieser Streitfrage zu befassen (II, 817). Eine Prüfung der Bemühungen, die Christen vor nahezu 200 Jahren angestellt haben, möge uns helfen, Klarheit zu gewinnen in unserem eigenen Ringen, von einem theologischen Standpunkt aus einen revolutionären Wechsel zu verstehen (II).

Im 1. Kapitel erfährt man, zeitgenössische Historiker seien sich weitgehend darin einig, daß die Französische Revolution in ihren ersten Etappen nicht kirchenfeindlich war (11). An anderer Stelle liest man, viele Jahre antiklerikaler, deistischer Kritik (Voltaire, Holbach, Diderot) hätten den kirchlichen Einfluß im Königreich mit unterminiert (56). Sollte diese Art von Aufklärung am Entstehen der Revolution unbeteiligt gewesen sein? Für den Vf. hat die Revolution keine andere Wahl gehabt, als das Kirchengut zu nationalisieren (13 f.). Dem Leser kommt die Gegenfrage, ob diese Enteignung so weit gehen mußte, daß der Kirche keine Mittel blieben, die eigenen Priester zu bezahlen. Die Revolution suchte aus den Priestern staatliche Funktionäre zu machen (vgl. 9 f.). Das hätte eines ebenso eindeutigen Kommentars wie des auf S. 709 f. ausgesprochenen bedurft (daß nämlich die Kirche jeden Versuch weltlicher Autoritäten zurückzuweisen habe, ihre Predigt zu regulieren).

In dem Absatz „Revolution und Monarchie“ sucht der Vf. zu verstehen, daß der Konvent die politische Entscheidung traf, Louis XVI. für immer von der Szene verschwinden zu lassen; wäre der König nicht hingerichtet worden, wäre er eine immerwährende Bedrohung für die Revolution geblieben (23). Den entrüsteten (aber anscheinend etwas dummen) Deutschen wird entgegengehalten, sie seien nicht darüber informiert worden, daß Louis XVI. mit ausländischen Mächten konspirierte (23 f.). Dem Satz Schleiermachers, daß keine Politik der Welt zu einem Morde berechtige (401), geht der Vf. nicht nach, obwohl er an anderen Stellen Respekt vor Schleiermacher äußert (246, 799).

In dem Absatz „Revolution und Europa“ erfährt man, daß verglichen mit den politischen Prinzipien, die in der 2. Polnischen Teilung zutage traten, die französisch-revolutionäre Annexionspolitik nicht mehr so schlimm (atrocious) aussieht (42). Dem Leser bleibt es überlassen, herauszubekommen, was sich durch die vermeintliche Revolution an der Außenpolitik geändert hat.

In dem Absatz „Revolution und Terror“ soll man darüber belehrt werden, daß die gegenwärtige Forschung uns zu ermutigen scheint, etwas weniger entsetzt zu sein über die Grausamkeiten des Terrors und etwas mehr Respekt zu haben vor seinen positiven „accomplishments“ (als da sind nationale Verteidigung, Überwindung von Anarchie und Rebellion sowie Mobilisierung zum Kampf gegen eine überlegene Militärmacht, S. 50). Nach „modern standards“ sehe die Zahl derer, die ihr Leben verloren, nicht unnatürlich groß aus (52, 867 f.). Obwohl er ein ethisches Problem mathematisch-statistisch angehen zu können meint, verrät der Vf. nicht, in welcher Anzahl Hinrichtungen modern und natürlich sind. Doch stimmt

es den Vf. nachdenklich, wenn er bei M. Göhring, der vom Terror als von einer mit Blut geschriebenen Philosophie spricht, liest, daß in den letzten sieben Wochen des Regimes, als für die Revolution weder äußere noch innere Gefahren bestanden, über 2500 Menschen zum Tode verurteilt wurden (51 Anm. 58). Der Kirchenverfolgung bringt der Vf. Verständnis entgegen, soweit nämlich einige Priester sich der Revolution nicht nur aus religiösen, sondern auch aus politischen Erwägungen widersetzen (57, 59). Der Vf. empfiehlt den „counter-revolutionaries“ eine religiöse Reinheit, die er an dieser Stelle den christlichen Revolutionären nicht ans Herz legt.

In einem neuen, einem 2. Abschnitt behandelt der Vf. die Französische Revolution in ihrem sozialen und intellektuellen Kontext (60 ff.). Hier tauchen die Namen von Montesquieu, Voltaire, Rousseau u. a. (84 ff.), aber auch von E. Burke auf (102 ff.).

Der Absatz „Die deutschen Intellektuellen und die Französische Revolution“ leitet über zu dem 2. Kapitel „Revolution: The Ethical issue for German Protestants“ (186 ff.). J. H. Campes dient als Beispiel dafür, wie das Entzücken über die Revolution in Widerwillen umschlug (190 ff.). Ausgiebig werden J. G. Herder (204 ff.), J. L. Ewald (219 f.), Chr. L. H. Dedekind (220 f.) und J. G. Eichhorn (221 f.) zitiert. Die Enttäuschung Chr. G. Salzmanns nimmt der Vf. zum Vorwand, vielen deutschen Kirchenmännern eine übermäßige Naivität zuzuschreiben (230). Die aus der Naivität hervorgegangene Verbitterung sei nicht zu verwechseln mit unbeteiligter Indifferenz gegenüber den Nöten der Unterdrückten oder mit einer reaktionären Weigerung, den Forderungen der Gegenwart und der Zukunft ins Auge zu sehen (231).

Im Anschluß an, wie er meint, weltliche (secular) kommt der Vf. auf, wie er meint, theologische Interpretationen zu sprechen (262 ff., 280). Fruchtbarer als diese Unterscheidung zwischen „ethisch“ und „theologisch“ wäre die Frage gewesen, welchen theologischen Gehalt die weltlich-ethischen Interpretationen haben. Für die theologischen Interpretationen soll es charakteristisch sein, daß sie besonders nach Gottes Aktion (action) in der Revolution fragen und an Gott „prophetically or providentially or apocalyptic-eschatologically“ denken (263).

Die deutschen Pastoren sollen geglaubt haben, daß die Förderung der wahren Religion (ich füge, diesmal als Apologet der Deutschen, hinzu: für einen Seelsorger) viel wichtiger ist als die Reform der politischen Institutionen (816 f., 887 f., 268 f.). Falls dieses geistliche Selbstverständnis kritisiert werden soll (888), ließe das ein bezeichnendes Licht auf die eigene Position des Vf.s fallen.

Die Theologen, die mit apokalyptischen Fantastereien und mit geschichtsphilosophischen Orakeln wenig anzufangen wissen, sieht der Vf. vor die Schwierigkeit gestellt, daß Gott sich nicht vollständig ignorieren läßt – als ob es ausgemacht sei, daß es der Apokalyptik und ihren modernen Verehrern vornehmlich um Gott geht (271)! Der Vf. hält sich mehr an die erbaulichen Quellen als an die wissenschaftlich-dogmatischen Werke der Aufklärungstheologie, von der er nur mehrere Ethiken heranzieht.

In M. F. Roos sieht der Vf. einen Mann, der die Revolution als einen Akt Gottes bejahte, aber leugnerte, daß Christen sich gerechterweise an ihr beteiligen können (283 f.). Dem Vf. ist es fraglich, ob für Christen unrecht sein kann, etwas zu tun, was Gott selbst getan wünscht (284, 841). Der Vf. läßt im unklaren, ob das, was Gott tut (als extremes Beispiel: das Heimrufen eines Menschen in die Ewigkeit), auch von Menschen getan werden soll. Der Vf. fragt, wohin es im ethischen Denken führe, Christen für die Annahme eines politischen Systems verantwortlich zu machen, obwohl sie von der Teilnahme an seiner Entstehung ausgeschlossen waren (284). Sind wir aber wirklich verantwortlich für das, was wir vorfinden? Daß wir nichts vorfinden, aber alles entscheiden können, ist eine demokratische Illusion, die hinter dem demokratischen Gartenzaun verfliegt. Was der Christ vorfindet, nimmt er entgegen, als stamme es aus der Hand Gottes. Was er auf diese Weise annimmt, nimmt er nicht hin, macht er zu keiner „Ordnung“. Das Bestehen

eines politischen Systems ist vielmehr ein fortwährendes Entstehen. Was für Chancen hätte sonst die Kirche in einem atheistischen Staat, der aus anderen als aus christlichen Quellen entstanden ist?

An führenden Universitätstheologen, die sich für das Widerstandsrecht eines ganzen Volkes und die gewaltsame Absetzung eines Tyrannen erklären, stellt der Vf. G. Less, J. W. Schmid und Chr. F. Ammon vor (287 ff., 839). Der Vf., der über den verschiedenen Gruppen nicht mehr das gesellschaftliche Ganze zu sehen und Klarheit darüber erlangt zu haben scheint, daß in den Industriestaaten die Revolution nur von einigen politischen Sekten getragen wird, merkt hier kritisch an, die Einmütigkeit eines Volkes, die zu einer Revolution berechtigt, sei ein erreichbares Ziel mehr im Zeitalter des Absolutismus als in unseren modernen Gesellschaften, die eine Balance herzustellen suchen zwischen vielen konkurrierenden Interessen (292).

Als wichtige deutsche Alternative zu E. Burke wird J. G. Fichte genannt (297). Ein unzureichendes Fichte-Verständnis spricht aus dem Satz: „Closer attention to Fichte the philosopher might well have proved beneficial to theology as a whole“ (298).

Sodann führt der Vf. eine Reihe von Theologen vor, die auf dem Boden der Vertragstheorie stehend die Revolution ablehnen (298 ff., 341 ff.). Die Seiten 303 ff. enthalten einen Beitrag zur Auslegungsgeschichte von Röm. 13 und zum Streit über diese Bibelstelle. Nach mehreren Predigern wird dann auch Fr. J. Stahl vorgestellt (324 ff.).

Das 3. Kapitel ist überschrieben: Religion: Prescription for a Diseased Generation (471). Es wird u. a. dargelegt, daß die deutschen Kirchenmänner aus der Religion kein Opium gemacht haben; viele hätten die Absicht gehabt, Menschen und Gesellschaft in diesem Leben besser und glücklicher zu machen (550, 817). Der Vf. vermißt aber bei ihnen das radikale Wort von Vergebung und Gericht, das die Bibel über der Menschen Werke (und also auch, wie ich hinzufügen darf, über die Revolution spricht, S. 560). Gewiß könnte das Wort von der Versöhnung sogar ein revolutionäres Wort sein (561) – nur sollte man sich hüten, die Revolution Gottes zum Deckmantel einer sehr, sehr menschlichen Revolution (a highly ambiguous phenomenon, S. 867, 881 ff.) zu machen.

Das 4. Kapitel soll vom (aus, was der Vf. verschweigt, revolutionären Quellen gespeisten) Patriotismus des Christen handeln; doch werden in ihm auch ganz andere Fragen wie die nach der monarchischen oder demokratischen Verfassung besprochen (z. B. 645 f.). Den protestantischen Kirchenmännern wird vorgehalten, keine wahre prophetische Funktion in der Gesellschaft wahrgenommen zu haben (666). Daß es Ausnahmen gab, wird immerhin am Beispiel J. L. Ewalds gezeigt (667 ff.). Schließlich wird auf Wöllners Religionsedikt und die theologischen Verteidiger der „Aufklärung“ eingegangen (713 ff.), die sich für eine „relatively more liberal social policy“ einsetzten (734). Der Vf. wundert sich nicht über die Rechtsschaffenheit und den guten Willen, sondern über die Theologie dieser Aufklärungstheologen (737), was bei einem historischen Abstand von fast 200 Jahren kein sonderlich schwieriges Geschäft ist.

In dem *lesenswerten* Schlußkapitel wird zugestanden, Mannigfaltigkeit, nicht Uniformität charakterisiere die Stellungnahme der deutschen Geistlichkeit zu dem Problem des revolutionären sozialen und politischen Wandels (815). Verdienstvoll sind die Bemühungen, den Begriff von „Revolution“ zu präzisieren (818 ff., 835 ff.) und einen Beitrag zur Geschichte des Widerstandsrechts zu liefern (823 ff., 838 ff., 847 ff.). Wie „resistance“ müsse auch „reformatio“ von „Revolution“ unterschieden werden, wobei die Reformation des 16. Jahrhunderts offensichtlich auf eine Ebene mit mittelalterlichen Reformbewegungen gestellt werden soll (827 ff., 844 f.; hinter dem Luther-Zitat auf S. 889, mit dem der Vf. seine Arbeit krönt, steht weniger ein theologisches als ein erbauliches Interesse). Als dritte theologische Wurzel des modernen revolutionären Selbstverständnisses gilt die Geschichtsphilosophie des J. von Floris (829 ff.). Die christliche Theologie soll es möglich gemacht haben, die Geschichte so zu sehen, wie es der Marxismus tut (834). Der Vf. schließt sich hier

den Interpreten an, die den Marxismus von hinten verstehen und nicht fragen, ob dieser jemals zu den mythisch-religiösen Schwärmereien zurückkehren wird, die durch eine moderne theologische Romantik zu neuem Leben erweckt werden sollen.

Also steigt der Vf. in seinem Schlußkapitel ein in die gegenwärtige ökumenische Diskussion zum Thema „Revolution“, in der seine Überlegungen Platz und Beachtung finden sollten.

Kiel

Hermann Peiter

Guntram Philipp: Die Wirksamkeit der Herrnhuter Brüdergemeine unter den Esten und Letten zur Zeit der Bauernbefreiung. Vom Ausgang des 18. bis über die Mitte des 19. Jhds. (= Forschungen zur internationalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, herausgegeben von Hermann Kellenbenz, Band 5). Köln-Wien (Böhlau) 1974. XVI, 470 S., 1 Karte, 4 Abb. u. zahlreiche Tabellen. Broschur, DM 48.-.

Der Autor beginnt seine wirtschafts- und sozialgeschichtliche Arbeit mit einem Überblick über die Geschichte der Herrnhuter Brüdergemeine von ihren Anfängen bis zur Generalsynode von 1857, in der den amerikanischen und englischen Provinzen Selbständigkeit gewährt wurde. Den grundlegenden theologischen Einsichten, organisatorischen Fragen und dem „Diasporawerk“, jenem Sammeln und Betreuen der Erweckten, dem jede Proselytenmacherei fern lag, widmet er dabei seine besondere Aufmerksamkeit. Im ersten Abschnitt des Hauptteils gibt Philipp eine gründliche und umfassende Darstellung der geographischen und ethnographischen, verfassungs- und rechtsgeschichtlichen, sozial- und wirtschaftsgeschichtlichen Verhältnisse des Baltikums. Im zweiten Abschnitt wird über die Bauernfrage und Bauernbefreiung in Estland (1817) und Livland (1820) berichtet. Der dritte und vierte Abschnitt gelten der Entstehung und Geschichte des „Livländischen Werkes“ im 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jhs. und bilden das Hauptthema des Buches.

Den Anstoß für die Gründung des „Livländischen Werkes“, dessen Aufgabe die seelsorgerliche Betreuung der Bevölkerung und ihre Sammlung zu geistlichen Gemeinschaften war, gab Zinzendorf 1736 während seiner mehrwöchigen Reise durch das Baltikum. Die Persönlichkeit des Grafen, der in seinen Predigten und Ansprachen an eine nicht unbedeutende Vorarbeit des Halleschen Pietismus anknüpfen konnte, hinterließ einen außerordentlichen Eindruck. Die Bewegung nahm ihren Ausgang von Wolmar und breitete sich sehr rasch über Mittel- und Nordlivland, Oesel und über Estland aus. Die ungewöhnlichen Erfolge der Herrnhuter unter der einheimischen Bevölkerung rief sehr bald das Mißtrauen von Adelskreisen hervor, die diese Bewegung als politisch gefährlich beurteilten. 1743 verbot die Zarin Elisabeth das Herrnhutertum. In den folgenden 20 Jahren der Verfolgung ging die Arbeit ganz in die Hände der „Nationalen“, d. h. von Esten und Letten, über. Ob schon Katharina II. 1764 den Herrnhutern Glaubens- und Gewissensfreiheit gewährt hatte, wurde durch mehrere Losentscheide der Synode der sog. „Stille Gang“ bestätigt und die Möglichkeiten neuer Aktivitäten nicht ausgeschöpft. In der Zeit der Agrarreform wuchs die Bewegung stark an und erreichte in der Mitte des 19. Jhs. ihre größte Ausdehnung. Philipp legt hierzu aufgrund eingehender Archiv- und Quellenstudien präzise Forschungsergebnisse vor und revidiert frühere Angaben.

In der ersten Hälfte des 19. Jhs. war die „Diaspora-Arbeit“ in Estland und Livland gut organisiert, wobei der hohe Anteil von Laien – viele „National-Gehülfen“ waren einfache Bauern – auffällt. Sie trugen die Hauptlast der Arbeit. Die Hauptverantwortung lag aber in den Händen der „deutschen Arbeiter“, d. h. von aus Deutschland stammenden Herrnhutern, die mit Frömmigkeit und Lebensweise der Zinzendorfschen Bewegung aufs engste verbunden waren. Diese genossen wesentlich mehr Vertrauen unter den Bauern als die gesellschaftlich privilegierten Pastoren der Landeskirche. Als Gründe für das erstaunliche Wachstum der Bewegung unter den Esten und Letten führt der Verfasser an, daß die weiche und gefühlvolle Religiosität der Herrnhuter dem „ostdeutschen Frömmigkeitstyp“ sehr entgegengekommen

sei. Der reiche Liederschatz der Brüdergemeinde sprach besonders an. Während Taufe, Trauung, Beerdigung und Abendmahl sowie der Konfirmandenunterricht unbestrittene Aufgaben der landeskirchlichen Pastoren blieben, wurden Evangelisations-tätigkeit und Einzelseelsorge von den einheimischen Gliedern der Brüdergemeinde, den „National-Gehülfen“, ausgeübt. Trotz (oder vielleicht gerade wegen) des sentimental Tränenkultes, einer oft eigenartigen blumenreichen Sprache und auch gelegentlich unkorrekter theologischer Aussagen waren die Laienprediger sehr erfolgreich.

Philipp zeigt weiter, daß die Brüdergemeinde die gesellschaftliche und nationale Emanzipation der Esten und Letten stark beeinflusste. Da sich die Herrnhuter durch berufliche Tüchtigkeit auszeichneten, wurden sie von den Gutsbesitzern gerne zu verantwortungsvollen Aufgaben und Ämtern herangezogen, so daß Zeitgenossen geradezu von einer „Aristocratie des Bauernstandes“ sprachen. Ob und inwiefern zwischen der Herrnhuter Bewegung und den Bauernaufständen Zusammenhänge bestehen, konnte der Verfasser nicht endgültig klären, da das Quellenmaterial zu viele widersprüchliche Aussagen enthält. Der Brüdergemeinde kommt aber das Verdienst zu, die erste nationale Bewegung der Esten und Letten gewesen zu sein (S. 268, 273, 358).

Die Herrnhuter erhielten immer wieder Unterstützung durch die Obrigkeit, besonders durch Gutsbesitzer und Pastoren. Der baltische Adel wurde von der brüderischen Frömmigkeit stark geprägt, wie der Verfasser mit schönen Beispielen deutlich machen kann, und viele Adlige ließen ihre Kinder in Herrnhuter Anstalten erziehen. Interessant ist auch der Einfluß des Hofes von St. Petersburg zu Beginn des 19. Jhs., als dort ein erweckliches, überkonfessionelles, mystisches Christentum vorherrschte. Alexander I., der in einem Gespräch mit Jung-Stilling die Herrnhuter sehr gelobt hatte, gewährte 1817 dem Diasporawerk in Livland ein Gnadenmanifest mit kirchenrechtlichen Privilegien, die aber nur wenige Jahre, bis zur Neuorientierung Petersburgs an der Politik Metternichs, praktische Gültigkeit hatten.

Während die lutherischen Landeskirchen über eine gesicherte ökonomische Basis verfügten, war das „Livländische Werk“ auf die nebenberufliche Tätigkeit der „deutschen Arbeiter“ und auf Spenden des Adels und der Bauern angewiesen. Dies war im 18. Jh. kein Problem. Da aber gegen Ende des 18. und im Laufe des 19. Jhs. viele Adlige das Interesse an der Brüdergemeinde verloren, mußten durch Gründung von Schulen und Aufnahme von Pensionären neue Geldquellen erschlossen werden. Außerdem war man auf finanzielle Unterstützung durch Herrnhut und auf Hilfgelder aus dem Ausland angewiesen.

Im abschließenden Kapitel behandelt Philipp den Einfluß der Brüdergemeinde auf das Sozial- und Wirtschaftsleben. „Die Herrnhuter haben im Baltikum ganz entscheidend zur Persönlichkeitsbildung des einzelnen Esten und Letten beigetragen“, was „nicht ohne Auswirkungen im sozialen Bereich blieb“ (S. 325). Sie verfolgten Agrarreformen und Bauernbefreiung sehr aufmerksam, griffen aber nicht unmittelbar in die bestehende Sozialordnung ein. Die althergebrachte ständische Ordnung, die sozialen Unterschiede, die Grenzen von Geburts- und Berufsstand, ja sogar die „unausfüllbar scheinende Kluft verschiedenen Volkstums“ (S. 361) wurden aber praktisch durchbrochen. Es entstand eine neue geistige Elite, die auf die ganze Bevölkerung einen tiefen Einfluß ausübte.

Ein Vorzug dieses Buches ist es, daß der Verfasser sowohl theologie- und frömmigkeitsgeschichtliche als auch wirtschafts- und sozialgeschichtliche Aspekte gleichermaßen gründlich und sorgfältig untersucht hat. Es ist ihm gelungen, die „unauf-lösliehe Verbindung der geistigen Bewegung und der materiellen Veränderung“ (Reinhard Wittram) darzustellen, ohne in ein einseitig idealistisches oder materialistisches Fahrwasser zu geraten.

Zum Einzelnen noch einige Fragen und Bemerkungen: Ob man das Wachstum der Herrnhuter Bewegung damit genügend erklären kann, daß die Frömmigkeit der Brüdergemeinde „in hohem Maße einen ostdeutschen Frömmigkeitstypus ver-

körperte“ (S. 224) und „in ganz besonderer Weise dem Volkscharakter der Esten und Letten entsprach“ (S. 357), ist fraglich. Eine sentimentale Religiosität, die in erster Linie das Gefühl ansprach, Rührung bewirkte und geradezu zu einem Tränenkult führte, war in der zweiten Hälfte des 18. Jhs. ein gesamteuropäisches Phänomen. In diesem „Zeitalter der Empfindsamkeit“ waren auch Dichtung, Philosophie, Pädagogik, bildende Kunst und Musik von der Forderung nach einem guten und empfindsamen Herzen geprägt, und Rührung, Ergriffenheit und Tränen spielten eine große Rolle. – Ferner sind eine Reihe von kleinen Versen und Ungenauigkeiten aufgefallen. Daß die russische orthodoxe Kirche stets „griechisch-orthodoxe Kirche“ genannt wird (S. XII und öfter), ist störend. Die russischen Namen wurden uneinheitlich transkribiert (z. B. Glagolevskij S. 303 nach dem wissenschaftlichen, Araktschejew S. 304 nach dem populären System). S. 305 sollte es „Minister für Volksbildung“, nicht für „Volksaufklärung“ heißen. Die Überschriften zu den einzelnen Kapiteln sind im Druck nicht immer konsequent (vgl. z. B. S. 171 u. S. 205). S. 97, Zeile 9 von unten, S. 199, Zeile 5 und 6 von unten, S. 334, Zeile 11 von unten sind nicht vollständig ausgedruckt. S. 156 Anm. 10 „im ersten Viertel“, nicht „im ersten Drittel“ (die russische Bibelgesellschaft wurde schon 1826 aufgelöst). S. 232 „Nun komm der Heiden Heiland“, nicht „nun kommt“.

Doch diese und noch andere Kleinigkeiten können den Eindruck nicht trüben, daß es sich hier um ein gründliches und verdienstvolles Buch handelt, das die Forschung weiterführen wird. Von großem Wert sind schließlich auch die reichhaltigen Literaturangaben und die der Darstellung beigelegten Anlagen, Tabellen und Quellenstücke.

Erlangen

Erich Bryner

Erich Bryner: N. M. Karamzin. Eine kirchen- und frömmigkeitsgeschichtliche Studie (= Oikonomia, Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie Bd. 3). Erlangen (Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens an der Universität Erlangen) 1974. 289 S., kart.

Diese Dissertation eines Schülers von *Fairy von Lilienfeld* unternimmt es, den weltanschaulichen (philosophisch-religiösen) Standort des russischen Schriftstellers und Geschichtsschreibers Nikolaj Michailovič Karamzin (1766–1826) zu beschreiben, gegliedert in die drei großen Lebensabschnitte: I. Karamzin als Schüler der Moskauer Rosenkreuzer 1785–1789. II. Karamzin als Dichter und Herausgeber literarischer Zeitschriften 1791–1803. III. Karamzin als kaiserlicher Hofhistoriograph 1803–1826.

Während des ersten Lebensabschnittes stand K. unter dem Einfluß der freimaurerischen Bewegung der Rosenkreuzer, die eine kosmopolitische Gesinnung, eine Religion des Gefühls und – stark vom deutschen Pietismus beeinflusst – eine allgemeine mystische Frömmigkeit pflegten, eine Art von theokratischem Sozialismus forderten, dabei aber loyale Staatsbürger des aufgeklärten Absolutismus waren.

Die blutigen Ereignisse der französischen Revolution führten dann in K.s Denken die Erkenntnis herbei, daß die Gleichheit alle gleich unglücklich gemacht hat und daß die erträumte Glückseligkeit der Menschheit auf dieser diesseitigen Welt nicht verwirklicht werden kann. In der durch diese Wende ausgelösten Krise (1797–1803) zog sich K. von der bisherigen literarischen Arbeit zurück und wandte sich der Geschichte zu. In den damals entstandenen kleineren und größeren historischen Arbeiten zeichnen sich bereits die Grundlinien seiner stark von Bossuet bestimmten Geschichtsauffassung ab. Als er dann 1803 auf seinen Antrag hin von Kaiser Alexander I. zum „kaiserlichen Hofhistoriographen“ ernannt wurde, galt seine Lebensarbeit einer großen Gesamtdarstellung der russischen Reichsgeschichte, die ihm Gelegenheit bot, seine Geschichtsauffassung in farbenreicher Fülle auszubreiten: die Geschichte hat die Aufgabe, der Nachwelt von den wunderbaren Taten der Vorsehung zu erzählen, von der sie in allen ihren Ereignissen bewegt wird, als deren Werkzeuge die Herrscherpersönlichkeiten erscheinen. Im Ablauf der russischen Geschichte erscheint das Christentum als die bewegende Kraft des sittlichen

Fortschrittes und der staatsbürgerlichen Tugenden durch die Beseitigung von Rachsucht, Polygamie und Vielweiberei, durch die Einführung besserer Gesetze und edlerer Sitten. In dieser Geschichtsauffassung sind aufklärerische, alttestamentliche und russisch-patriotische Vorstellungen in merkwürdiger Weise vermählt.

Gegen Ende seines Lebens gewann er dann ein näheres Verhältnis zur russischen Staatskirche, deren zeremonielle Feierlichkeit auch ihn anzog. Er distanzierte sich nunmehr entschieden von seiner früheren Freimaurerzeit, er lehnte die Petersburger Erweckungsbewegung und die „Russische Bibelgesellschaft“ ab.

Aber in seiner persönlichen Religiosität war und blieb K. ein Kind der zeitgenössischen Strömungen. Die Überzeugungen des aufklärerischen Deismus standen weiterhin für ihn fest: Gott, Unsterblichkeit, Tugend, Zusammengehörigkeit von Christentum und Aufklärung. Die Natur erscheint ihm als Spiel der Größe und Allmacht Gottes. Nächstenliebe und Toleranz gelten als höchste ethische Ideale. Und in der sein Zeitalter so kennzeichnenden Weise klingen Rationalismus und Sentimentalismus zusammen. Entsprechend dieser Auffassung sieht er in Volksbildung und Morallehre die eigentlichen Aufgaben der Kirche.

K.s. Religion blieb also durchaus im Raum der „natürlichen Theologie“. Was darüber hinaus die Substanz des kirchlichen Glaubens ausmacht, fehlt auch bei K. durchaus: Offenbarung, Heilige Schrift, Christologie und insgesamt alle kirchliche Dogmatik. K. war und blieb ein Kind der aus dem aufklärerischen Westeuropa mächtig einflutenden Zeitideen, die auch den größten Teil der russischen Oberschicht überschwemmten.

Auf Übernahme und Wiedergabe dieser Zeitideen beruht K.s. weitreichende und lange anhaltende Wirkung. In seinem großen Geschichtswerk kam seine patriotische Verherrlichung der russischen Vergangenheit hinzu. Der sprachliche Schwung des Geschichtsschreibers ließ die begeisterten Leser über die Kritiklosigkeit des Verfassers hinwegsehen und verschaffte dieser Darstellung der russischen Reichsgeschichte einen mächtigen Widerhall.

Die vorliegende Untersuchung ist die gute Leistung eines versprechenden Anfängers, der Fleiß, Gründlichkeit und kritisches Urteil beweist. Wohl aus einer gewissen Behutsamkeit hat der Verf. seine wesentlichsten Erkenntnisse in mehr zurückhaltenden Andeutungen über mehrere Stellen des ganzen Buches verstreut – woraus sich auch manche Wiederholungen ergeben – statt das geistesgeschichtliche Fazit seiner Untersuchung in konzentrierter Klarheit auszusprechen: K. war in den Grundsatzfragen von Gott, Welt und Geschichte nicht ein selbständiger Geist, sondern ein recht unselbständiger Widerhall der aufklärerischen Zeitideen.

München

Georg Stadtmüller

Giacomo Martina S.J.: Pio IX (1846–1850) (= *Miscellanea Historiae Pontificiae*, vol. 38). Rom (Universit  Gregoriana Editrice) 1974. VII, 569 S., brosch., Lire 12 000.

Nach dem grundlegenden Werk des L wener Kirchenhistorikers Roger Aubert zum Pontifikat Pius' IX. „Le Pontificat de Pie IX (1846–1878)“ (Paris  1963, Supplément bibliographique et Index, 1965; dazu Darstellung im Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. H. Jedin, Bd. VI/1, 1971) nimmt man den umfangreichen 1. Band einer auf drei B nde berechneten Monographie erwartungsvoll zur Hand. Diese Erwartung wird nicht enttäuscht. Zu bedauern ist nur, daß der Verfasser die Vorgeschichte des Grafen Giovanni Maria Mastai-Ferretti ausdrücklich ausklammert. Doch wird dies verständlich, da sicher ein nicht minder umfangreicher, gewiß nicht uninteressanter Band erforderlich wäre und ein Autor zudem auch Grundkenntnisse der Psychopathologie haben müßte. Zunächst mag auffallen, daß der Verf. den 1. Band allein den vier Anfangsjahren des Papstes widmet. Aber dies erscheint von der Sache her gerechtfertigt: diese Jahre bieten den Schlüssel zum Verständnis des ganzen Pontifikates. Der Mythos vom „liberalen“ Pio IX 1846 bis 1848 ist längst zurechtgerückt. Aber Martina bringt Details und Präzisierungen, wie

sie bislang nicht bekannt waren. Die Augenblicksstimmungen, Entwürfe, Schwankungen, Depressionen des Papstes werden überaus deutlich. Die politische Entwicklung in Italien, der Zustand des unrettbar verlorenen Kirchenstaates standen für den Papst im Mittelpunkt, und dieser Komplex bildet den eigentlichen Schwerpunkt, auf den auch die Regierung der Gesamtkirche – verhängnisvoll – ausgerichtet ist. Das bestimmende Erlebnis wurde für Pius IX die römische Revolution des Jahres 1848 und sein persönliches Schicksal während der turbulenten Ereignisse. Im Exil zu Gaeta reiften in der Zeit vom Januar bis September 1849 die Entschlüsse, die fortan den ganzen Pontifikat bestimmten, die zum Syllabus von 1864 und zum Vatikanischen Konzil 1869/70 führten. Es war die schroffe Absage an alle Zugeständnisse an den Konstitutionellen Gedanken, an das (liberale) Freiheitsideal des Jahrhunderts, die Rückkehr zum absolutistischen Prinzip. Dabei waren sich alle einer Einsicht Fähigen durchaus darüber klar, daß der alte Kirchenstaat unrettbar dem Ende entgegenging. Zum Mythos des „liberalen“ Papstes hatte Pius IX. selbst durch wenig bedachte Äußerungen erheblich beigetragen, bis dann die Revolution das große, unheilbare Trauma schuf. Erschreckend tritt die Unzulänglichkeit des Papstes zutage: er besaß weder politisches Gespür für die großen, unaufhaltsamen Entwicklungen seines Jahrhunderts, noch war er sich der Konsequenzen seiner Gesten und Äußerungen bewußt. Er war auch völlig außerstande, etwa ein Konzept im Sinne eines „aufgeklärten Absolutismus“ in der Regierung des Kirchenstaates konsequent durchzuführen, wie es z. B. sein Ratgeber Corbolo Bussi vertrat. Man verfolgte vielmehr schon vor Ausbruch der offenen Revolte einen Zick-Zack-Kurs völliger Ratlosigkeit, weckte Erwartungen, die alsbald in bittere Enttäuschung und glühenden Haß umschlagen mußten. Die wirklich anstehenden Probleme, z. B. Verzicht auf überkommene Privilegien, Gleichheit aller Bürger, Parität der Konfessionen, wurden dem Papst und seiner Umgebung wohl gelegentlich bewußt; doch zu einer klaren Entscheidung konnte man sich nicht aufraffen. Statt dessen flüchtete der in seinen Stimmungen hin und her gerissene Papst zu übernatürlichen Fingerzeigen – wie übrigens seine ganze spätere Regierung hindurch. Der Papst hörte am 30. März 1848 im revolutionären Aufstand im österreichischen Königreich Lombardo-Venezien zunächst noch „la voce del Signore“ und betete die geheimen Ratschlüsse der Vorsehung an (S. 199). Nicht sehr lange. Obwohl vom Gedanken der nationalen Einheit Italiens leidenschaftlich ergriffen, lehnte er in seiner Allokution vom 29. April eine Teilnahme am Krieg gegen Österreich schließlich ab; aber vorher und auch nachher noch spielte er doch immer wieder mit dem Gedanken eines direkten oder indirekten Kriegseintrittes, so daß auch darin wieder das Unvermögen einer klaren Scheidung des politischen vom religiösen Bereich deutlich wird. Die klare Interpretation zur „Nichteinmischung“ des Papstes hat erst Kardinalstaatssekretär Antonelli der genannten päpstlichen Allokution gegeben (S. 225–254).

Es ist bezeichnend, daß Pius IX. auch nach dem Scheitern des kurzen konstitutionellen Experiments im Kirchenstaat durch einen „Sprung ins Übernatürliche“ reagierte, statt politisch klar zu analysieren und religiöse Positionen von politischen Forderungen abzugrenzen: Nur wenige Tage nach der Flucht von Rom nach Gaeta ließ der Papst die erste Kardinalsbefragung (6. Dezember 1848) veranstalten: „An, attenta petitione maioris partis Episcoporum catholici orbis . . . sit consulendum Sanctissimo pro declaratione singularis privilegii B. Mariae Virginis absque originali labe conceptae.“ In der Dogmatisierung der Immaculata Conceptio, die dann 1854 vollzogen wurde, sah der Papst schon 1848 das wirksamste übernatürliche Mittel, um den bösen Stürmen der natürlichen Welt zu begegnen (S. 484 f.). Auch jetzt fehlte jedes klare politische Konzept. Im allmählich mit fremder Hilfe restaurierten Kirchenstaat kehrte Pius IX. völlig zum absolutistischen, klerikalen Regime zurück. Bezeichnend für die schroffe Wendung gegen jede Vereinbarkeit von Religion und modernem, liberalem Freiheitsgedanken ist der Entwurf einer päpstlichen Antwort an den Erzbischof Sibour von Paris (29. April 1849): der vom Erzbischof empfohlene Weg von kirchlichen Zugeständnissen sei inpraktikabel, da es unmöglich sei, Christus und Belial zu versöhnen, die Religion und die Revo-

lution. Und auch hier wieder der „Sprung in die Übernatur“, gleichsam mit geschlossenen Augen und zugehaltenen Ohren (S. 362 f.). Angst, Verhärtung, Enttäuschung, Bitterkeit und religiöse Sentiments, zuweilen wohl auch die Erkenntnis eigenen Versagens, führten nun dazu, daß sich Pius IX. politisch völlig Antonelli ausgeliefert hat.

Aus seiner schroff absolutistischen Auffassung vom päpstlichen Primat konnte sich Pius IX. Änderungen, „Reformen“ in der Kirche, nur als autoritative Weisungen von oben her vorstellen. Allen kirchlichen Bewegungen „von unten“, aus dem Kirchenvolk, von Theologen oder auch Bischöfen her, stand er mißtrauisch gegenüber. In diesem krankhaften Mißtrauen liegt auch der Grund für viele Indizierungen seines Pontifikates, z. B. der „Cinque piaghe“ des treuen Rosmini 1849, der Reformvorschläge Hirschers in den „Kirchlichen Zuständen der Gegenwart“ (1849) und knapp ein Jahrzehnt später sämtlicher Werke des greisen Anton Günther. Beginnende katholische Volksbewegungen akzeptierte man in Rom höchstens als vorübergehende Notbehelfe – und dies ist die immer schärfer in ein absolutistisches Regiment sich hineinsteigernde Leitung der katholischen Kirche im großen Umbruch und Aufbruch des 19. Jahrhunderts!

Dem gelehrten Verfasser gebührt für seine mühevollen, sauberen, meist aus bisher unbekannten oder unzugänglichen Quellen geschöpfte Arbeit aufrichtiger Dank. Über keinen Papst des 19. Jahrhunderts besitzen wir bisher eine ähnlich eingehende kritische Untersuchung. Mit gespannter Erwartung darf man den beiden noch folgenden Bänden entgegensehen, die angekündigt sind.

München

Georg Schwaiger

Notizen

Eine sorgfältige, aber praktisch bis zu den Konjekturen kaum veränderte Neuauflage des von Antoine Dondaine O. P. 1939 aus dem Florentiner Ms. veröffentlichten radikal-dualistischen (katharischen) *Liber de duobus principiis*, einer der wichtigsten Quellen für das italienische Katharerium des 13. Jhs. liegt in der Reihe der *Sources Chrétiennes* Christine Thouzellier vor: *Livre des Deux Principes* (= *Sources Chrétiennes* Nr. 198). Paris (Editions du Cerf) 1973. 504 S. (ursprüngliche Ausgabe: A. Dondaine: *Un traité néo-manichéen du XIII^e siècle*, le *Liber de duobus principiis*, suivi d'un fragment de rituel cathare. Istituto Storico domenicano, S. Sabina, Rom 1939). Arno Borst (Die Katharer, 1953, S. 254–318) hatte eine Untersuchung von Text und Manuskript vorgenommen (mit kleineren Änderungen), deren Ergebnisse in Frau Thouzelliers Neuauflage mit eingeflossen sind. Das Verdienst der handlichen und allen Seminarbüchereien zu empfehlenden Ausgabe liegt in ihrer Gründlichkeit (Einleitung, Apparate, Literaturangaben) und in der beigegebenen französischen Übersetzung. In einem Schlußabschnitt sind von Dondaine gekürzte Bibelzitate voll ausgeschrieben worden. Das katharische Ritual ist allerdings weggelassen und gesonderter Neupublikation vorbehalten worden. Wer Dondaines Ausgabe besitzt, braucht die neue Ausgabe nicht unbedingt.

Heidelberg

Kurt-Victor Selge

Vor mehr als zwei Jahrzehnten wurde der Versuch begonnen, im Rahmen einer mehr populär angelegten Reihe „Bayerische Heimatforschung“ (im Auftrag des Generaldirektors der Staatlichen Archive Bayerns, hrsg. von Dr. Karl Puchner) eine Art „*Monasticon Bavariae*“ zu erarbeiten. Erscheinen konnten drei Hefte, nämlich „Die Benediktinerklöster in Bayern“ (Heft 4, bearbeitet von J. Hemmerle, 1951), „Die Klöster des Cisterzienserordens in Bayern“ (Heft 7, bearbeitet von E. Krausen, 1951) und „Die Klöster der Augustinereremiten in Bayern“ (Heft 11, bearbeitet von

J. Hemmerle, 1957). Nachdem die Reihe ihr Erscheinen einstellen mußte, beschloß der Windberger Prämonstratenser Norbert Backmund das Werk auf eigene Faust weiterzuführen. Er konnte (nunmehr im Verlag Neue Presse: Passau) 1966 ein weiteres Heft vorlegen „Die Chorherrenorden und ihre Stifte in Bayern (Augustinerchorherren, Prämonstratenser, Chorherren vom Heiligen Geist und Antoniter)“. Kürzlich erschienen vom gleichen Verfasser zwei weitere Hefte: „Die Kollegiat- und Kanonissenstifte in Bayern“ (Poppe-Verlag Kloster Windberg 1972, 152 S., DM 15.-) und „Die kleineren Orden in Bayern und ihre Klöster bis zur Säkularisation (1974, 112 S., DM 12.50). Unter den „kleineren Orden“ sind solche zu verstehen, die in Bayern vor der Säkularisation mit nur wenigen Klöstern vertreten waren (Schwestern von der Agelblume, Augustinerbarfüßer, Barmherzige Brüder, Basilianer, Birgittiner, Elisabethinerinnen, Englische Fräulein, Hieronymiten, Kartäuser, Magdalenerinnen, Oratorianer, Paulaner, Pauliner, Piaristen, Salesianerinnen, Serviten, Solitarii, Theatiner, Ursulinen, Wilhelmiten). Die einzelnen Beiträge sind nach dem bewährten Schema gearbeitet: Auf eine Schilderung der Geschichte des betreffenden Klosters folgen Hinweise auf die einschlägige Literatur und Verzeichnis der Archivalien. Vor allem bei den Angaben über die ungedruckten Quellen war der Bearbeiter von Zufällen abhängig, da er sich oft auf die Repertorien in den Archiven bzw. die Auskünfte der Verwaltungen verlassen mußte. Trotzdem gelang es, ein durchaus brauchbares Hilfsmittel zu schaffen, das bei intensiveren Forschungen den Einstieg erleichtert und auf viele Fragen zuverlässige Auskunft gibt.

Tübingen

Rudolf Reinhardt

Insgesamt sechs wichtige, sonst nur schwer zugängliche Aufsätze aus Sammelwerken und Zeitschriften, wie „Luther und die Mystik“ – der viel beachtete Vortrag auf dem 3. Lutherforscherkongreß 1966 in Järvenpää/Finnland – und „Gratia und Donum“ aus der Bizer-Festschrift, die E. Iserloh in den Jahren von 1957 und 1970 veröffentlicht hat, liegen nunmehr in einer gut ausgestatteten Taschenbuchausgabe vor: Erwin Iserloh: Luther und die Reformation. Beiträge zu einem ökumenischen Lutherverständnis (= Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, XI. Reihe, Die Geschichte der Kirche, Band 4). Aschaffenburg (Paul Pattloch) 1974, 122 Seiten. In den sechs Beiträgen wechseln Spezialuntersuchungen mit solchen ab, die für einen breiteren Kreis geschrieben sind. Sie dienen der ökumenischen Neuinterpretation Luthers vor dem Hintergrund der früheren katholischen Abgrenzungen und richten zugleich kritische Anfragen an herkömmliche „protestantische“ Einseitigkeiten, besonders in der Sakramentstheologie und in der Gnadenlehre. Die Zusammenfassung in einem Band ist in doppelter Weise eindrucksvoll, nämlich als Dokumentation eines heutigen Stils katholischer Lutherinterpretation und als Anstoß zu weiterführenden ökumenischen Forschungen.

Hannover

Ulrich Asendorf

Zeitschriftenschau

Herbergen der Christenheit 1973/74. Jahrbuch für deutsche Kirchengeschichte. In Verbindung mit Herbert von Hintzenstern, Helmar Junghans und Wolfgang Ullmann, herausgegeben von Karlheinz Blaschke (Beiträge zur deutschen Kirchengeschichte. Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaften für Kirchengeschichte der evangelischen Landeskirchen und der Arbeitsgemeinschaft für das kirchliche Archiv- und Bibliothekswesen in der DDR, Band IX).

p. 5. Vorwort (Vorstellung des neuen Herausgeberkreises nach dem Tode von Franz Lau im Jahre 1973. Zielbestimmung: Beiträge vornehmlich zur regionalen KG aus dem Bereich des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR).

9-30: Norbert Buske, Mittelalterliche Kirchen und Gnadenorte als Küstenstationen im Bereich des ehemaligen Herzogtums Pommern (1. Teil der 1968 von der theol. Fak. der Universität Greifswald angenommenen Dissertation des Vf. Kirchen und Kapellen wurden an der pommerschen Küste als Seezeichen [Leuchttürme] gebaut. Aus einigen dieser Küstenstationen entwickelten sich besondere Gnadenorte, wo neben Maria vor allem der hl. Ewald als Schutzheiliger der Seefahrer in den Vordergrund trat. Mit der Reformation verschwanden die speziellen Gnadenorte. Die Kirchen werden entweder Pfarrkirchen oder dienen nur noch als Seezeichen).

31-46: Erich Neuß, Die Erzbischöfe von Magdeburg in ihrem Verhältnis zur Stadt Halle (Entwicklung Halles als der zweitgrößten Stadt des Erzstiftes in politischer, wirtschaftlicher und kirchlicher Hinsicht bis zur Reformation. Die Stellung der Stadt unter Erzbischof Wichmann, die späteren Auseinandersetzungen zwischen Halle und den Erzbischöfen und Halles Stellung zu den Wettinern bis zur endgültigen Einnahme Halles 1478, der die Errichtung der erzbischöflichen Residenz in der Stadt selbst folgt).

47-63: Elisabeth Werl, Die Familie von Einsiedel auf Gnadenstein während der Reformationszeit in ihren Beziehungen zu Luther, Spalatin und Melanchthon (Lutherische Herrschaft, deren Besitz zu fast gleichen Teilen auf Kurfürstentum und Herzogtum Sachsen verteilt war und deren Briefwechsel mit den Reformatoren erhalten ist [WA 4; 7, WA Br 11, der gesamte Briefwechsel im Leipziger Staatsarchiv]. Die Schwierigkeiten der Familie mit dem Herzog wegen Anstellung Luth. Geistlicher. Bes. aufschlußreich sind die erhaltenen Briefe Heinrich Hildebrands von Einsiedel an Luther, Spalatin und Melanchthon, die von ihm geplante Abschaffung der Frone betreffend. In ihren Antworten rieten die Reformatoren dem immer wieder Fragenden mehrfach ab).

65-95: Hans-Ulrich Delius, Das bischofslose Jahr. Das Bistum Naumburg-Zeitz im Jahr vor der Einsetzung Nikolaus von Amsdorfs durch Luther (Vorfälle des Jahres 1541 nach dem Tode Bischof Philipps. Der Kurfürst kann den vom Kapitel gewählten Pflug weder politisch noch kirchlich akzeptieren. 1. Eingriff eines Landesherrn in die Rechte eines Bistums, das der Kurfürst als zu seinem Gebiet gehörig ansieht).

97-151: Werner Heimbach, Das Urteil des Görlitzer Oberpfarrers Richter über Jakob Böhme. - Eine kultur- und geistesgeschichtliche Untersuchung „Mit Poltern, Pantoffeln und Pasquillen“ (Teil einer Arbeit „Böhme und die Predigt der Kirche“. Voraussetzungen des Gutachtens, indem Richter in den sozialen, politischen und geistesgeschichtlichen Zusammenhang seiner Vaterstadt und vor allem im theologischen Milieu der Melanchthonschule gesehen wird. Der Kompromißcharakter des Görlitzer Kirchentums, die Stellung der Stadt im 30jährigen Krieg werden beschrieben. Für Richter gehört Böhme zusammen mit Wiedertäufern und Enthusiasten).

153-162: Martin Gabriel, Das Magdeburgische Kanaan oder die reformierten Gemeinden in Luthers Landen (Reformierte Gemeinden entstanden als erste in den Residenzen Magdeburg und Halberstadt, wo sich nach 1648 die brandenburgische Staatsmacht zuerst auswirkte. Nach 1680, als Magdeburg direkt zu Brandenburg kam und nach dem Potsdamer Edikt von 1685 starkes Ansteigen der deutschen reformierten Gemeinden und eine Masseneinwanderung französischer Protestanten. Entwicklung der deutschen und franz. ref. Gemeinden bis in die Union).

163-171: Heinrich Herzog, Christian Gottfried Körner als Beamter in Dresden, insbesondere seine Tätigkeit beim Oberkonsistorium (Tätigkeit Körners, des Vaters Theodor Körners und Mäzen Schillers am Dresdener Oberkonsistorium, später am Appellationsgericht und im Geheimen Consilium, bis Körner wesentlich aus politischen Motiven 1817 als Staatsrat im Kultusministerium in preußische Dienste trat).

173–180: Herbert Hintzenstern, Die Eisenacher Kirchenkonferenz von 1852 und ihre Auswirkungen (Vorgeschichte vom Wittenberger Kirchentag 1848 bis zum ersten Zusammentreten der Konferenz 1852. In Angriff genommen wurden: 1. einheitliches Gesangbuch (endgültig erst 1950), 2. Liturgische Fragen (gemeinsame Agenda endg. 1948; Eisenacher Perikopen 1896), 3. Fragen des Kirchenbaus (Eisenacher Regulativ 1861), 4. Revision der Lutherbibel (1892; 1912; 1965). Nach vielen Schwierigkeiten 1922 Gründung des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes).

181–187: Gottfried Holtz, Neubrandenburger Tore (Deutung der stadtwärts am Stargarder und am Neuen Tor stehenden Jungfrauenfriese als jubelnde Engelchöre im Gefolge der Himmelskönigin Maria, Vf. erwägt Beziehungen zu Tor- und Mauerschmuck des 1068 eroberten Tempels von Rethra, an dessen Stelle er mit aller Vorsicht Neubrandenburg vermuten möchte).

189–190: Günther Ott, Nachruf auf D. Hellmuth Heiden (1893–1972).

191–192: H. v. Hintzenstern, Nachruf auf Prof. D. Hanna Jursch (1902–1972).

193–197: Berichte aus den Arbeitsgemeinschaften für Kirchengeschichte (G. Ott: Landeskirche Greifswald; G. Voß: Landeskirche Mecklenburg; H. Junghans: Sächsische Landeskirche; M. Lorleberg: Provinz Sachsen; H. v. Hintzenstern: Thüringische Landeskirche; S. Seifert: Bistum Meißen).

199–212: Heinrich Herzog, Die Neuordnung der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens nach dem Zusammenbruch des „Dritten Reiches“ – Grundlinien und Beitrag zu einer Dokumentation (anhand der Akten des Landeskirchenamtes die Entwicklung vom Zusammenbruch des DC-Regimes bis zur Wiederherstellung des kirchlichen Rechtes im Jahre 1950 auf der Grundlage der Kirchenverfassung von 1922 unter Berücksichtigung der Erfahrungen des Kirchenkampfes).

Tübingen

Hanns Christof Brennecke

Odrodzenie i Reformacja w Polsce. Tom XIX (1974). (Renaissance und Reformation in Polen.)

Dieser Jahresband hat ein einheitliches Thema: die Konfoederation von Warschau 1573. Das Gedenkjahr legte es nahe, dem aktuellen, mit dem Toleranzgedanken eng verbundenen Thema weiter nachzugehen. In neun Beiträgen wird es von verschiedenen Seiten beleuchtet. Z. Ogonowski und L. Szczucki ziehen einen weiten geistesgeschichtlichen Rahmen von Sebastian Franck bis Spinoza, in den die Geschichte der Warschauer Konfoederation eingeordnet wird. Behandelt werden die sozialen Voraussetzungen (Gruszecki), die Entstehung und der Inhalt (Salmonowicz), der Kampf um die Verwirklichung der W. K. in Polen (H. Wisner) und in Litauen (Wasilewski). Dabei vertritt Wisner die These, daß die Furcht vor einem Religionskrieg die Zustimmung zur 1576 rechtskräftig gewordenen Konfoederation erzwungen habe. M. Korolko setzt seine in tom. XVIII begonnene Abhandlung über die Polemik zwischen Jesuiten und Anhängern der Konfoederation fort und der Herausgeber Janusz Tazbir kennzeichnet abschließend die Einschätzung, die dieser Vertrag im Laufe der Zeit erfahren hat. Was in Sandomir (1570) begonnen wurde, erhält in Warschau eine gedankliche und praktische Ausweitung. Für die Geschichte der Toleranz wie der Intoleranz ist dieser Band zu beachten.

Münster

R. Stupperich

Mitteilung

Die Gerda Henkel Stiftung zur Förderung der Wissenschaft wurde am 21. Juni 1976 von Frau Lisa Maskell im Gedenken an ihre Mutter Gerda Henkel aus ihrem Privatvermögen errichtet.

Die gemeinnützige Stiftung des bürgerlichen Rechts hat ihren Sitz in Düsseldorf. Ausschließlicher Zweck der Stiftung ist nach der Satzung die unmittelbare Förderung der Wissenschaft, vornehmlich

- durch Unterstützung bestimmter fachlich und zeitlich begrenzter Arbeiten auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften und deren Veröffentlichung
- durch Organisation und Abhaltung wissenschaftlicher Fachkonferenzen inländischer und ausländischer Wissenschaftler über festumrissene geisteswissenschaftliche Themen
- durch Vergabe von Stipendien zum Studium an in- und ausländischen Hochschulen und Forschungsstätten und zu Studienreisen im In- und Ausland sowie durch Vergabe von Habilitationsstipendien
- durch Vornahme und Förderung von Maßnahmen auf dem Gebiet des Denkmalschutzes auf wissenschaftlicher Basis

sowie durch Vornahme und Förderung aller Maßnahmen, die geeignet sind, dem Stiftungszweck zu dienen.

Zur Erfüllung ihrer Aufgaben stehen der Stiftung jährlich circa 500 000 DM zur Verfügung.

Organe der Stiftung sind das Kuratorium, der Wissenschaftliche Beirat und der Vorstand.

Über die Gewährung von Stiftungsleistungen entscheiden im Rahmen des Stiftungszwecks das Kuratorium und der Vorstand auf der Grundlage der vom Wissenschaftlichen Beirat gemachten Vorschläge.

Die Förderungstätigkeit der Gerda Henkel Stiftung wird nach dem Ergebnis der gemeinsamen konstituierenden Sitzung der Stiftungsorgane am 10. November 1976 der Geschichtswissenschaft, der Archäologie und den historischen Teildisziplinen gelten.

Zunächst sollen Forschungen in den folgenden Problemkreisen vorzugsweise (aber nicht ausschließlich) gefördert werden:

- Wissenschafts- und Universitätsgeschichte, insbesondere Entwicklung der historischen Wissenschaften mit ihren Methoden und Zielsetzungen
- Einfluß der Entwicklung der Technik auf die soziale Entwicklung
- Einfluß der Beamtenschaft auf die Industrialisierung Deutschlands und die Entwicklung entsprechender rechtlicher Gestaltungen
- Forschungsvorhaben im Grenzbereich von Geschichte und Archäologie
- Forschungsvorhaben im Grenzbereich von Archäologie und Denkmalpflege.

Ein besonderes Anliegen der Gerda Henkel Stiftung ist die Förderung des wissenschaftlichen Nachwuchses.

Forschungsprojekte, die qualifizierten jungen Wissenschaftlern die Möglichkeit wissenschaftlicher Arbeit bieten, werden bei der Vergabe von Förderungsmitteln besondere Beachtung finden.

Anfragen und Anträge sind zu richten an:

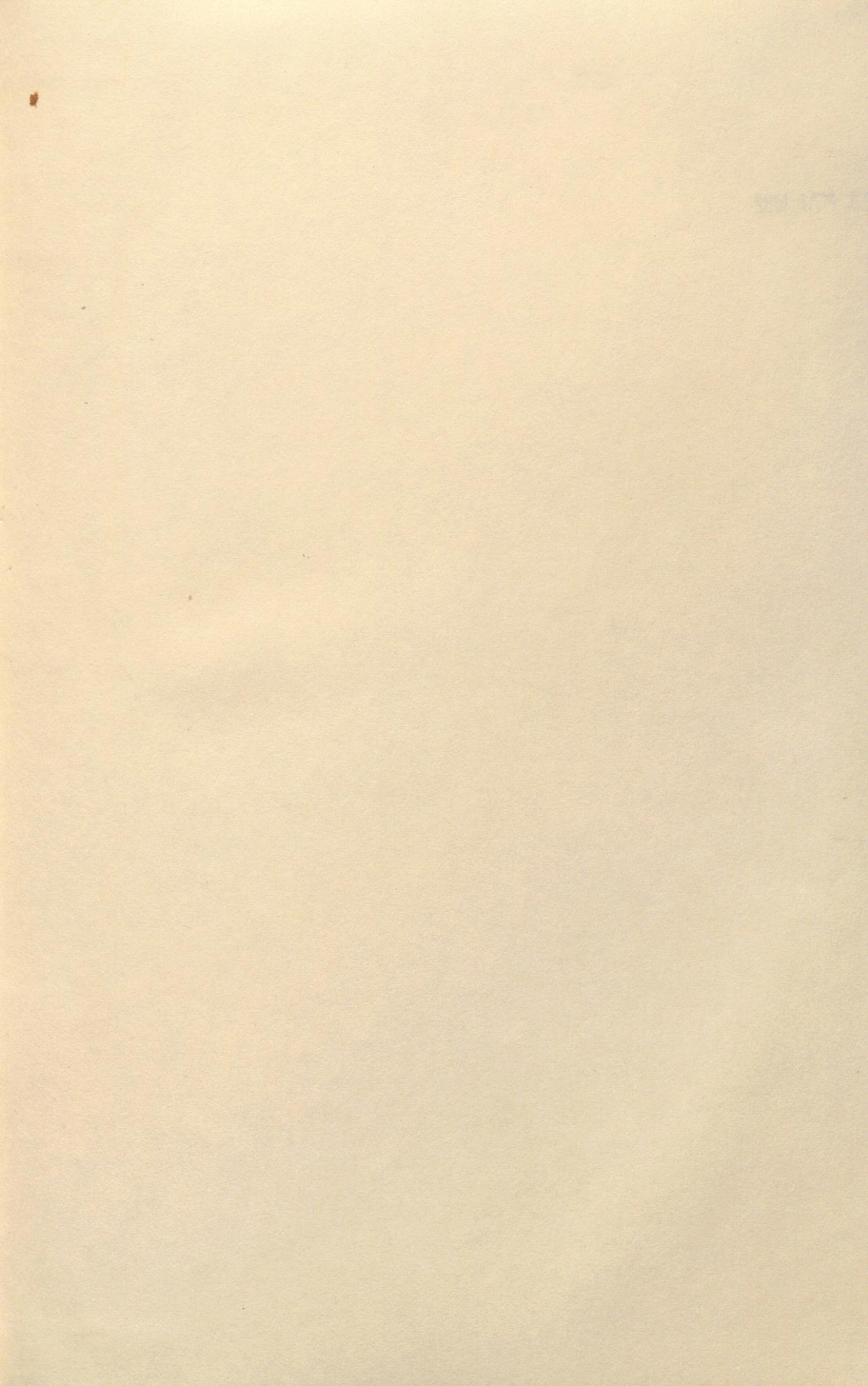
Vorstand der Gerda Henkel Stiftung

Malkastenstraße 15

4000 Düsseldorf 1

Telefon: (02 11) 35 98 53

Anträge, die in der nächsten Sitzung der Stiftungsorgane behandelt werden sollen, müssen bis zum 15. Mai 1977 gestellt sein.



1. Sep. 1978

28. MAI 1982

