

Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte = Revue suisse d'histoire = Rivista storica svizzera
Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Geschichte
Band: 19 (1969)
Heft: 2

Artikel: Ein Kongress für vergleichende Kirchengeschichte
Autor: Büsser, Fritz
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-80625>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 04.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

MISZELLEN MÉLANGES

EIN KONGRESS FÜR VERGLEICHENDE KIRCHENGESCHICHTE

Von FRITZ BÜSSER

Vom 24. bis 28. September 1968 hat in Cambridge (Selwyn College) eine Konferenz der Internationalen Kommission für vergleichende Kirchengeschichte stattgefunden. Sie vereinigte rund 150 Fachleute vornehmlich aus England, der Bundesrepublik Deutschland, Frankreich, Skandinavien, den Niederlanden, Italien und der Schweiz, selbstverständlich Angehörige aller großen christlichen Konfessionen. Im Mittelpunkt der Tagung standen Diskussionen über 7 große Forschungsberichte, die sich mit christlicher Mission vom 3. bis 9. Jahrhundert, mit Herkunft und Bildung der Geistlichen im 16. Jahrhundert und schließlich mit der Entchristlichung Europas im 19. und 20. Jahrhundert befaßten. Vorträge fehlten nicht ganz, doch standen sie eher am Rande; einerseits beleuchteten Kurzreferate die Hauptthemata von verschiedenen geographischen, zeitlichen oder systematischen Gesichtspunkten aus noch genauer, andererseits orientierten einige englische Kollegen über Spezialfragen. So sprach äußerst brillant, doch nicht durchweg überzeugend Prof. G. R. Elton (Cambridge) über die Beziehungen zwischen England und dem Kontinent im 16. Jahrhundert, Rev. Prof. S. L. Greenslade über den Einfluß der patristischen Literatur auf die anglikanische Theologie und Prof. J. M. Plumley über mittelalterliches Christentum in Nubien. Auf ganz gesehen bedeutete dieser dritte, erstmals in England mit aller Sorgfalt vorbereitete und in den schönen Räumen des Selwyn College durchgeführte Kongreß für vergleichende Kirchengeschichte einen großen Gewinn. Sicher wurden keine abschließenden Resultate vorgelegt und blieben viele Fragen offen – die Berichte über die drei großen Tagungsthemen vermittelten aber doch einen imposanten Eindruck über die vielfältige Arbeit zahlreicher Kirchenhistoriker und eröffneten interessante neue Perspektiven.

Über die christliche Mission vom 3. bis 9. Jahrhundert orientierten Dr. W. H. C. Frend (Cambridge) und Prof. Dr. E. Ewig (Bonn). Aufgrund der Werke von Harnacks, Bardys, Thompsons und andere, vor allem aber auf-

grund eigener fundamentaler Kenntnisse der Quellen unterschied Frensd in seinem Bericht über «The Mission of the Early Church, 180–700» drei große Epochen. Wie im 19. Jahrhundert Händler etwa in Indien oder heute die Pfingstbewegung in Südamerika durchaus unorganisiert und privat für den christlichen Glauben warben bzw. werben, so gab es in den ersten drei Jahrhunderten unserer Zeitrechnung kaum eine planmäßige Mission. Das Christentum verbreitete sich im Gespräch von Christen mit Heiden, vor allem in den unteren Volksschichten und besonders durch Händler und Reisende. Der Missionsbefehl Matth. 28 war gewissermaßen unbekannt; eigentliche Missionsfeldzüge führten nur Gregor Thaumaturgos (243–272) in Pontus und Kappadozien und Gregor Illuminator in Armenien durch. Trotzdem hat sich bis zum Jahr 300 das Christentum im ganzen römischen Reich gewaltig verbreitet; Nordafrika, Ägypten, Ostsyrien waren damals mehrheitlich christlich. Die zweite große Epoche setzte mit Konstantin ein und dauerte bis zum Tode Justinians. Da nun der Glaube öffentlich bekannt werden konnte, vom Kaiser begünstigt wurde und im besondern Leute in öffentlichen Stellungen allen Anlaß hatten, sich zu bekehren, bildeten sich in dieser Zeit neue, auch für die Folgezeit gültige Typen missionarischen Bemühens aus: schon Konstantin verband auf Anregung Eusebs von Cäsarea religiöse und politische Ziele so eng miteinander, daß Frensd die Auffassung vertritt, er habe damit den späteren universalistischen Theorien Tür und Tor geöffnet. Die Bischöfe trieben Mission, oft nur um die ungestümen Bewohner innerhalb oder am Rande ihrer Diözesen zu befrieden. Vor allem aber und weitaus am wirkungsvollsten arbeiteten vom 4. bis 6. Jahrhundert die als besonders inspiriert geltenden Mönche und Asketen an der Bekehrung Einzelner wie ganzer Völkerschaften. Im 6. und 7. Jahrhundert schließlich lösten im Osten die universalistischen Träumereien eine neue Missionswelle aus; im Westen trat aufgrund von Augustins Prädestinationslehre der Wunsch in den Vordergrund, vor dem unmittelbar erwarteten Jüngsten Gericht möglichst viele Heiden bzw. Germanen zu bekehren. In der Praxis standen sich dabei die organisierte päpstliche Mission, wie sie etwas im Briefwechsel Gregors des Großen in Erscheinung tritt, und die mehr zufällige Mission Privater in Form der peregrinatio pro Christi amore eines Columba (Iona), Columban (Luxeuil, Bobbio), Wilfred, Willibrod und Bonifatius gegenüber.

Eugen Ewig, Mitverfasser des neuen katholischen Handbuchs der Kirchengeschichte, berichtete über die christliche Mission bei den Franken und im Merowingerreich. Vom Zusammenbruch der kirchlichen Organisation im untergehenden römischen Reich, von den Missionsimpulsen der gallischen Kirche und Chlodwigs Bekehrung ausgehend, untersuchte er in einer eingehenden Analyse die innerkirchliche Restauration und Mission im nordgallisch-fränkischen, im mittelhheinischen, im burgundisch-alemannisch-rätischen und bayrischen Raum. Er stellte dabei zusammenfassend fest, daß diese im allgemeinen von den Königen organisatorisch und wohl auch materiell gefördert, im wesentlichen aber vom Klerus – im besondern vom Mönchtum

von Luxeuil – getragen wurden. Im einzelnen befaßte er sich eingehend mit den Anfängen des Bistums Konstanz, der Neugründung der Bistümer Basel und Augsburg, mit der Mission Columbans, Corbinians, Winfrid-Bonifatius, mit den Methoden der Mission und, durchaus mit Frensd übereinstimmend, mit den Motiven der Bekehrung: «Im Vordergrund standen Machtproben des Christengottes und seiner Verkünder. Procédés simples et violents wie die Zerstörung der heidnischen Kultstätten und -gegenstände entsprangen i.a. nicht bloßem Fanatismus, sondern sollten die Ohnmacht der Götter ad oculos demonstrieren. Das positive Gegenstück dazu waren die Wunder der Heiligen. Großen Eindruck machten aber auch die *prouesses ascétiques* nicht nur der columbanischen Mönche, sondern auch älterer Eremiten wie etwa Wulfilaichs. Echem christlichen Geist entsprachen die Werke der Barmherzigkeit, besonders die Befreiung der Gefangenen. Die geistliche Unterweisung war anscheinend sehr stark durch Cäsarius von Arles bestimmt.» – Leider hat diese Erforschung der Bekehrungsmotive und der Missionsmethoden mit der Erforschung des äußern Fortgangs der Mission nicht Schritt gehalten. Wenn auch weitere Erkenntnisse nicht leicht zu gewinnen sind, so dürften sie doch möglich sein.

*

Wesentlich mehr Berichte lagen zum zweiten Thema vor: Herkunft und Bildung der Geistlichen im 16. Jahrhundert. Von katholischer Seite äußerte sich zunächst Jan van Laarhoven (Nijmegen) zur Frage der «*Formation des prêtres dans la première moitié du 16^e siècle*». Unter Hinweis darauf, daß es dabei weniger um eine Untersuchung der allgemeinen Erziehung als der eigentlichen pastoralen Ausbildung der Priester gehe, erinnerte er an die entsprechenden Beschlüsse und Richtlinien der Synoden und Concilien *vor* Trient. Diese wiederholten in der Regel ausschließlich die mittelalterlichen kanonischen Vorschriften über Weihevoraussetzungen und Sakramentenverwaltung, bzw. über die Lebensführung. Ein eigentliches Pfarrer-Leitbild (wie es die Reformation sofort entwickelte) fehlte; der Pfarrer war einfach Verwalter der Sakramente, mindestens rechtmäßiger Inhaber einer Pfründe, wenn möglich Deuter von Credo und Unservater. Bemerkenswert ist, daß im beginnenden 16. Jahrhundert auch der alte Grundsatz des «Lieber weniger Gute als viele Schlechte» wieder betont wurde und daß der von Papst Paul III. 1536 geforderte Kardinalsrapport die Mißstände im römischen Klerus wohl schonungslos darlegte, aber keinerlei neue Rezepte geben konnte. Im Gegensatz zu gewissen deutschen Forschern (die übrigens aus unerfindlichen Gründen durch Abwesenheit glänzten!), gewann van Laarhoven auch dem literarischen Antiklerikalismus in Satire, Theater, Lied und Flugblättern eine positive Seite ab: Wenn diese auch viel Böses enthalten hätten, so deckten sie sich inhaltlich doch in mancher Beziehung mit dem reformatorischen Schrifttum, brächten freilich auch wie dieses mehr Diagnose als Therapie. – Über «*La formation du clergé après le concile de Trente*» äußerte

sich Prof. L. E. Halkin (Liège). Leider bestand das Referat dieses hervorragenden Gelehrten eigentlich nur in einer weitläufigen Interpretation des entscheidenden Konzilsdekrets «Cum adolescentium aetas» – der Gründungs-urkunde des sogenannten tridentinischen Seminars – sowie in einem auch die neuere Literatur berücksichtigenden Überblick über die Geschichte der Seminarien in Italien, Spanien, Portugal, Frankreich und im Deutschen Reich. Wenn diese äußerlich, gewissermaßen statistisch gesehen außerordentlich ruhmvoll – es entstanden allein im Westen innerhalb von hundert Jahren gegen tausend Seminarien – und deshalb die katholische Reform in dieser Hinsicht gelungen scheint, so bedurfte gerade die Einrichtung des römischen Seminars der Ergänzung durch die Gründungen der Gesellschaft Jesu, der Barnabiten, Lazaristen, Sulpizianer, Eudisten und ähnlicher Einrichtungen.

Auf protestantischer Seite untersuchte Dr. Bernhard Klaus (Erlangen) «Herkunft und Bildung lutherischer Pfarrer der reformatorischen Frühzeit». In der zeitlichen Beschränkung auf die Jahre 1517–1535 und in örtlicher Beschränkung auf Kursachsen, Nürnberg und die Markgrafschaft Brandenburg unterschied Klaus drei Gruppen lutherischer Pfarrer: die angesehenen *sacerdotes litterati*, die Luthers Zeitgenossen waren und als Theologen seine Gesinnungsgenossen wurden; die *sacerdotes simplices*, die nicht immer aus Überzeugung, sondern manchmal mehr oder weniger unfreiwillig mit ihren Gemeinden den Schritt in das Luthertum wagten, ohne über das nötige theologische Rüstzeug zu verfügen; schließlich die Generation der Jüngeren, die neu in den neuen Stand eintraten, ohne vorher schon der römischen Kirche als geweihte Priester gedient zu haben. Während die *sacerdotes litterati* um Luther (Luther, Melanchthon, von Amsdorf, von Staupitz, J. Jonas, Bugenhagen, Spalatin, in Nürnberg Volprecht, Link, A. Osiander, Schlepner), durchweg aus Adel, Bürgertum und Handwerkerstand, zur führenden Gruppe aufstiegen, setzte sich die Gruppe der Geistlichen niederen Standes wie in vorreformatorischer Zeit meistens aus Angehörigen der städtischen Handwerkerfamilien zusammen. Als ehemalige Weltpriester und Ordensgeistliche verfügten sie nur über minimale theologische Kenntnisse. Wie Paul Drews schon nachgewiesen hat, waren sie theologisch oft so wenig vorgebildet, auch über Luthers Lehre und Schriften so wenig orientiert, daß sie vielfach in der Sakramentspendung unter beiderlei Gestalt und in der Priesterehe die Summe aller reformatorischen Neuerungen erblickten und daß nicht einmal Dekalog und Credo allen bekannt waren. Abhilfemaßnahmen wie Luthers Bibelübersetzung, seine Postillen, die «Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts», der «Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstentum Sachsen», auch Luthers «Kleiner Katechismus» (primär ein «Enchiridion... für die gemeine Pfarrherr und Prediger») änderten freilich früh die schlimmsten Verhältnisse in Sachsen. In Nürnberg sorgte V. Dietrich energisch für eine sorgfältige Bildung und auch finanzielle Besserstellung dieser Geistlichen. Auch die nach der Durchführung der Reformation für den geistlichen Stand neu gewonnenen Bewerber stammten, beson-

ders in der allerersten Zeit, zum größten Teil aus Handwerkerfamilien bzw. bürgerlichen Kreisen der städtischen Bevölkerung. Sie hatten in den seltensten Fällen eine theologische Ausbildung und kamen aus allen möglichen Berufen. Ein Schulbesuch und eine praktische Lehrzeit als Ersatz für ein Studium galten als durchaus legitime Möglichkeit der Vorbereitung auf das Pfarramt.

Demgegenüber gelang Prof. Dr. H. Meylan (Lausanne) in einem souveränen Überblick über Herkunft und Bildung der reformierten Pfarrer im 16. Jahrhundert der Nachweis, daß in der reformierten Schweiz, in den Niederlanden, in Frankreich und Schottland von allem Anfang an größtes Gewicht auf eine gründliche theologische Ausbildung der Pfarrer gelegt wurde – eine Tatsache, welche in der Diskussion die Frage rief, ob hier nicht die seelsorgerliche Praxis zu kurz gekommen sei. Neben den mittelalterlichen und neuen Universitäten (Basel, Saint-Andrews, Glasgow, Aberdeen, Leyden, Franeker) schufen die reformierten Kirchen in den Akademien einen neuen Typ Hochschule und verbanden diese auch mit Kollegien. Zwinglis Prophezei in Zürich stellt dafür den Prototyp dar; Bern, Lausanne, Genf, nachher zahllose andere Städte folgten. Erstaunlicherweise scheint die Forderung akademischer Studien in der Schweiz am ehesten respektiert worden zu sein: in der deutschen wie in der welschen Schweiz rekrutierte sich im 16. Jahrhundert der Pfarrerstand ausschließlich aus Absolventen der Kollegien, Akademien und Universitäten, wobei die Fälle nicht fehlten, daß einzelne Privilegierte schon damals ihre Studien in Deutschland oder England ergänzten. Recht erfreuliche Schlüsse für einen relativ hohen Bildungsgrad der reformierten Pfarrer lassen sich auch aus den allerdings noch zu wenig untersuchten alten Pfarrerbibliotheken, Predigtsammlungen und Buchdruckerverzeichnissen schließen. Die reformierten Akademien verfügten im 16. Jahrhundert über hervorragende Lehrer: Conrad Pellican in Zürich und Antoine Le Chevalier in Genf waren Hebraisten, Theodor Beza und Henri Estienne in Genf Gräzisten von Weltruf. In theologischer Beziehung standen natürlich Calvin und Bullinger an der Spitze. Leider ist über die Herkunft der reformierten Pfarrer weniger Genaues herauszufinden, da die hierfür notwendigen Universitätsmatrikeln und Pfarrerlisten nur noch zum Teil vorhanden sind. Die Verhältnisse scheinen von Ort zu Ort verschieden gewesen zu sein und sich auch in zeitlicher Hinsicht gewandelt zu haben. Während zum Beispiel in Zürich der katholische Klerus nach den zwei Disputationen sich sozusagen en bloc der Lehre Zwinglis angeschlossen hat, war man in der Waadt und in Genf ganz auf französische und flämische Refugianten angewiesen. Von ca. 365 waadtländischen Prädikanten der Jahre 1548–1597 waren kaum die Hälfte Einheimische. Freilich blieben auch nicht alle Refugianten in der Schweiz. Neben vielen, die hier ihr Amt in aller Freiheit ausübten und dafür bald auch das Bürgerrecht erhielten, kehrten andere nach kürzerer oder längerer Zeit wieder in ihre Heimat zurück. In Schottland mußten die rund 300 Pfarrer wegen Pfarrmangel 1574 durch etwa 700 Lektoren ergänzt wer-

den. In sozialer Beziehung schließlich stammten auch die reformierten Pfarrer weniger aus dem Adel als aus Bürger- und Handwerkerkreisen bzw. dem katholischen Welt- und Ordensklerus. Trotzdem der Pfarrerstand nicht besonders geachtet war («Vocation la plus mesprise qui soit aujourd'hui, et toutesfoys plus necessaire encores que l'air que nous humons et que le souffle duquel nous respirons», sagt Beza 1592 in einer Predigt über die Passion Christi!), fanden es die Verantwortlichen aller reformierten Kirchen sehr früh notwendig, gewisse Vorkehrungen zu treffen, um sich der Aufrichtigkeit der Berufung ehemaliger katholischer Pfarrer und Mönche zu versichern.

Daß Herkunft und Bildung der Geistlichen im 16. Jahrhundert überhaupt von Ort zu Ort, von Zeit zu Zeit verschieden waren, ging indes nicht nur aus den vier Hauptberichten hervor. Das war auch das eindeutige Ergebnis von sechs zum Teil äußerst spannenden, intensivste lokale Forschungsarbeit bezeugenden Nebenreferaten zu diesem Thema. Es sprachen Mrs. D. Owen und Mrs. F. Heal, Dr. R. Peters über die Verhältnisse in England, Dr. B. Vogler (Straßburg) über die Rheinlande zwischen Straßburg und Koblenz, Dr. M. Brecht (Tübingen) über Württemberg, Dr. C. A. Tukker über die reformierten Niederlande.

*

Zum Thema der Entchristlichung Europas schließlich lagen zwei Berichte vor. Prof. Dr. A. Latreille (Faculté des Lettres de Lyon) sprach über die Entchristlichung in Frankreich, Dr. H. Willmer (Leeds) über jene in England. Sie waren sich bei diesem ganz neuen, noch kaum historisch, sondern eher soziologisch zu erfassenden Problem darin einig, daß auf diesem Feld noch zahlreiche Vorfragen methodischer und systematischer Art zu lösen sind und daß Entchristlichung nur schwer zu definieren und keinesfalls mit Säkularisierung bzw. Säkularisation identisch ist. Entchristlichung hat wohl mit der Säkularisation der Institutionen und Gesetze zu tun; viel gewichtiger aber sind die Zusammenhänge zwischen formeller und reeller Entchristlichung, die in beiden Ländern festzustellende Auswanderung aus der Kirche, das zahlenmäßig unfaßbare Verschwinden des christlichen Glaubens. Man müßte ferner wissen, was Christianisierung bedeutet, bedenken, daß die Entchristlichung längst vor dem 19. Jahrhundert begonnen hat, und man müßte zuverlässige Kriterien der Christlichkeit (Berufungen, Bruderschaften, Sakramentspendung, Tiefe des religiösen Gefühls, Moral der Gesellschaft) kennen. Trotz dieser Schwierigkeiten kam Latreille immerhin zu dem wichtigen Ergebnis, daß «christianisation et déchristianisation» nicht als genau zu charakterisierende Zustände einer geschlossenen Gesellschaft verstanden werden können, sondern nur als Bewegung des Fortschritts und Rückgangs des Glaubens und christlichen Lebens.