

Konfessionelle Übertragungen. Die volkssprachliche Rezeption des Basilius Magnus im 16. Jahrhundert

Die Frühneuzeitforschung hat durch das von Heinz Schelling und Wolfgang Reinhard entwickelte Konzept der Konfessionalisierung wichtige Impulse erhalten.¹ Mit diesem wissenschaftlichen Paradigma gelang es beiden Historikern, die kontroverstheologische Kirchengeschichtsschreibung zu überwinden und Kirche und Konfessionen in die gesamtgesellschaftliche Entwicklung zu integrieren. Die daraus resultierende Parallelisierung der Konfessionen und ihre Verknüpfung mit der neuzeitlichen Staatenbildung ist jedoch in jüngster Zeit problematisiert worden. Den Vertretern des Konzepts wird eine „etatistische Verengung“² vorgeworfen und eine gravierende Diskrepanz zwischen der „Zentralisierungsabsicht“ und ihrer Realisation konstatiert.³ Andere Kritik richtet sich gegen die Vernachlässigung der Charakteristika der einzelnen Konfessionen und das Ausblenden der theologischen Wahrheitsfrage⁴, so daß eine Modifizierung und Perspektivenerweiterung des Forschungsparadigmas für notwendig gehalten werden. An die Stelle der These der funktionalen Äquivalenz der katholischen, lutherischen und reformierten Konfessionalisierung setzt beispielsweise Thomas Kaufmann seine Konzeption der Konfessionskulturen und spricht sich für eine

1. Vgl. Wolfgang Reinhard, Konfession und Konfessionalisierung in Europa, in: ders. (Hg.), Bekenntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang, München 1981, S. 165-189; Heinz Schilling, Konfessionalisierung als gesellschaftlicher Umbruch. Inhaltliche Perspektiven und massenmediale Darstellung, in: Siegfried Quandt (Hg.), Luther, die Reformation und die Deutschen. Wie erzählen wir unsere Geschichte?, Paderborn u.a. 1982, S. 35-51. Zur Auseinandersetzung vgl. v.a. Wolfgang Reinhard/Heinz Schilling (Hgg.), Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993, Münster 1995; Hans-Christoph Rublack (Hg.), Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1988, Gütersloh 1992; Heinz Schilling (Hg.), Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation“. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1985, Gütersloh 1986. Einen Überblick über die Forschungskontroversen bieten Stefan Ehenpreis/Ute Lotz-Heumann, Reformation und konfessionelles Zeitalter, Darmstadt 2002, S. 62-79.
2. Heinrich Richard Schmidt, Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung, in: Historische Zeitschrift 265 (1997), S. 639-682, hier S. 640.
3. Luise Schorn-Schütte, Konfessionalisierung als wissenschaftliches Paradigma?, in: Joachim Bablcke/Arno Strohmeyer (Hgg.), Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur, Stuttgart 1999, S. 63-77, hier S. 67.
4. Vgl. Thomas Kaufmann, Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte, in: Theologische Literaturzeitung 121 (1996), Sp. 1008-1025, 1112-1121, hier Sp. 1115f.; Anton Schindling, Konfessionalisierung und Grenzen von Konfessionalisierbarkeit, in: ders./Walter Ziegler (Hgg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650, Bd. 7, Münster 1997, S. 9-44, hier S. 12; Walter Ziegler, Kritisches zur Konfessionalisierungsthese, in: Peer Frieß/Rolf Kießling (Hgg.), Konfessionalisierung und Region, Konstanz 1999, S. 41-53, hier S. 45f.

konfessionskulturelle Perspektive aus, die die religiösen, sozialen und kulturellen Spezifika der Konfessionskirchen berücksichtigt.⁵

Dieser Ansatz, den „Formgebungsprozeß einer bestimmten, bekenntnisgebundenen Auslegungsgestalt des christlichen Glaubens in die vielfältigen lebensweltlichen Ausprägungen und Kontexte hinein, in denen der allenthalben wirksame Kirchenglaube präsent war“⁶, zu betrachten, wird im folgenden aufgegriffen und auf eine an der Schnittstelle von Literatur und Frömmigkeitskultur angesiedelte Textquelle angewandt: die im 16. Jahrhundert im deutschen Sprachraum erschienenen volkssprachlichen Drucke des Basilius von Cäsarea.⁷ Aus verschiedenen Gründen eignen sich diese Textausgaben des griechischen Kirchenvaters für eine konfessionskulturelle Fragestellung: Die im Vergleich zu den griechisch-lateinischen Editionen sehr geringe Produktion deutschsprachiger Drucke beginnt in der Reformationszeit und ist ganz von religiösen Motiven getragen. Nachdem Basilius fast fünfzig Jahre in humanistischen Gelehrtenkreisen rezipiert worden ist, werden Anfang der 1520er Jahre die ersten von insgesamt neun volkssprachlichen Drucken veröffentlicht.⁸ Während Desiderius Erasmus in der griechischen Erstausgabe der „Opera omnia Basilii Magni“ verspricht, „reddet te tibi meliorem, quisquis hunc familiarem habere uolet“⁹, ist das Leitmotiv der deutschen Übertragungen, die explizit als christlich apostrophierten Leser auf ihrem Glaubensweg zu begleiten und sie zu frömmeren Menschen werden zu lassen.¹⁰

-
5. Vgl. *Thomas Kaufmann*, *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur*, Tübingen 1998, S. 7f.
 6. *Kaufmann*, ebd., S. 7.
 7. Die vorliegende Untersuchung ist im Kontext meiner Dissertation entstanden, in der ich die griechisch-lateinische und die deutschsprachige Drucküberlieferung des Basilius anhand druckhistorischer, literaturwissenschaftlicher und überlieferungsgeschichtlicher Kriterien systematisch analysiere. Dort werden Themengebiete, wie Unterschiede zwischen Volks- und Gelehrtensprache, soziale Funktionsorte, Übersetzungspraxis etc., ausführlich dargestellt, die hier nur kurz zur Sprache kommen können. Vgl. *Regina Toepfer*, *Pädagogik, Polemik, Paränese. Die deutsche Rezeption des Basilius Magnus im Humanismus und in der Reformationszeit*, Tübingen 2007.
 8. Im Jahr 1474 wird zum ersten Mal ein Text des Kirchenvaters im deutschen Sprachraum gedruckt, die Schrift „Ad adolescentem“ erscheint bei Johannes Regiomontan in Nürnberg, vgl. GW (Gesamtkatalog der Wiegendrucke, hg. v. der Kommission für den Gesamtkatalog der Wiegendrucke, Bd. 3, 2. Aufl., Stuttgart 1968) 3704, GW 3705. Zu den deutschen Textausgaben vgl. VD 16 (Verzeichnis der im deutschen Sprachraum erschienenen Drucke des XVI. Jahrhunderts, hg. v. der Bayerischen Staatsbibliothek München in Verbindung mit der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Bd. I, 2, Stuttgart 1984) B 647, B 679, B 691-B 694, B 722; IA (Index Aureliensis. Catalogus librorum saeculo impressorum, Bd. 1, 3, Baden-Baden 1968) 114.505, 114.529. Den sieben im VD 16 aufgeführten volkssprachlichen Drucken stehen über achtzig Eintragungen griechischer und lateinischer Ausgaben gegenüber (vgl. VD 16 B 638-B 726).
 9. *Basilii Magnus*, *Opera omnia*, hg. v. Desiderius Erasmus, Basel: Hieronymus Froben & Nikolaus Episcopus 1532, †1a. Übers.: Er wird Dich zu einem besseren Menschen machen, jeden, der sich mit ihm vertraut machen will.
 10. Der Übersetzer von „Wider Völlerei“ widmet sein Vorwort „Dem Christlichen Leser“ und der Herausgeber der deutschen Gesamtausgabe wendet sich an „all[e] frommen/ guthertigen Christen“. Vgl. *Basilii Magnus*, *Contra ebriosos* (dt.), übers. v. Melchior Ambach, Frankfurt a. M.: Hermann Gölfferrich 1544, Sign. A2a; *Basilii Magnus*, *Opera omnia* (dt.), hg. v. Schweikhart von Helfenstein, Ingolstadt: David Sartorius 1591, Sign. (:)2a.

Die Anleitung zum gelebten Christsein wird gemäß der theologischen Überzeugung der Übersetzer und Herausgeber formuliert, unter denen Vertreter aller Konfessionen zu finden sind. Neben dem Basler Reformator Johannes Oecolampad und dem Frankfurter Stadtprediger Melchior Ambach, der als Anhänger Zwinglis in Schwierigkeiten gerät, widmen sich der orthodoxe Lutheraner Matthias Flacius Illyricus sowie die beiden überzeugten Katholiken Georg Witzel und Schweickhart von Helfenstein den Werken des Basilius. An den Erläuterungen, die sie in den Widmungsbriefen der Druckausgaben erteilen, läßt sich auf ihr individuelles Textverständnis, die intendierte Gebrauchsfunktion und das Zielpublikum schließen. Nicht alle deutschen Versionen entsprechen einem Übersetzungsbegriff im engeren Sinne, so daß der unterschiedliche Formen der Reproduktion einschließende Terminus der Übertragung in diesem Zusammenhang treffender ist.¹¹ Welche konfessionellen Charakteristika in ihren Interpretationen zutage treten, wie eine traditionelle kirchliche Lesart umgedeutet und die Schriften des Kirchenvaters für polemisch-apologetische Zwecke verwandt werden, ist Gegenstand der folgenden Ausführungen. Neben den Unterschieden sollen ebenso konfessionsübergreifende Gemeinsamkeiten der Rezeption herausgestellt werden. Ziel ist, am Beispiel der deutschen Übertragungen des Basilius Magnus Auswirkungen der Konfessionalisierung auf die volkssprachliche religiöse Lektüre zu untersuchen.

I. Reformatorische Transgression

Im lateinischen Mittelalter war der griechische Kirchenvater allein aufgrund seiner asketischen Schriften bekannt. Die spätantike Übersetzung „De institutis monachorum“ von Rufinus aus Aquileia wurde von den Ordensgründern des Westens herangezogen, die ihre Mönchsregeln in Anlehnung an die basilianischen Anweisungen für Kōnobiten entwickelten.¹² Die „regula sancti patris nostri Basili“¹³, wie sie Benedict von Nursia bezeichnet¹³, war Bestandteil des „Codex regularum“ und erhielt in zahlreichen Klosterbibliotheken Aufnahme.¹⁴ Die mittelalterliche Rezeption im klösterlichen Kontext

11. Zur aktuellen Forschungsdiskussion dieser Problematik vgl. Britta Bußmann/Albrecht Hausmann u.a. (Hgg.), Übertragungen. Formen und Konzepte von Reproduktionen in Mittelalter und Früher Neuzeit, Berlin u.a. 2005.

12. Vgl. *Basilius Magnus*, Die Mönchsregeln, eingeleitet u. übers. v. Karl Suso Frank, St. Ottilien 1981, S. 64f.; *Wolf-Dieter Hauschild*, Basilius von Caesarea, in: TRE 5 (1980), S. 301-313, hier S. 311f.

13. *Benedict von Nursia*, Regula, hg. i.A. der Salzburger Äbtekonferenz, 2. Aufl., Beuron 1996, RB 73, S. 240.

14. Vgl. *Paul Jonathan Fedwick*, The Translations of the Works of Basil Before 1400, in: *ders.* (Hg.), Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium, Toronto 1981, S. 439-512, hier S. 458f.; *Jean Gribomont*, Histoire du texte des Asquétiques de S. Basile, Louvain 1953, S. 96-99.

scheint in den ersten deutschsprachigen Übersetzungen des Basilius, die durch das neue Medium des Buchdrucks an die Öffentlichkeit gelangen, fortgesetzt zu werden. Um 1521 werden zwei asketische Schriften des Kirchenvaters, in denen er das kontemplative Leben als ein Ideal darstellt, bei Sigmund Grimm und Max Wirsung in Augsburg publiziert.¹⁵

In dem Exzerpt der „Constitutiones asceticae“, das den Titel „Von Erwählung des einen Lebens aus zweien“ trägt, werden die beiden christlichen Lebensformen miteinander verglichen. Als Beispielfiguren dienen die biblischen Schwestern Maria und Marta, von denen die eine die „vita contemplativa“, die andere die „vita activa“ repräsentiert. Getreu der gewählten Lebensmaxime gilt es, sich entweder dem Gebet und der Schriftlesung zu widmen oder den Mitmenschen zu dienen. Welcher der beiden Optionen der Vorzug gebührt, steht für Basilius in seiner Exegese des Lukasevangeliums (vgl. Lk 10, 38-42) außer Frage: „Hierumb nach exempel des herren du die bayde yeben/ vnd bayder belonung erlangen magst. Auß denen aber Marie der sicherer vnnnd schleyziger wege...“¹⁶ Zugeeignet ist diese Würdigung des kontemplativen Lebens Maria Magdalena Rem, einer Novizin des Dominikanerordens St. Ulrich in Dillingen. In seinem Widmungsbrief stellt ihr Vater, der Augsburger Jurist Wolfgang Rem, eine Beziehung zu der Lebenssituation seiner Tochter her. Sie habe die Welt verlassen, Christus zum Bräutigam genommen und „das schawlich vnnnd betrachtlich leben/ durch annemung des hayligen Ordens/ für das würcklich außewelt.“¹⁷ Weil die Entscheidung für ein klösterliches Leben durch das Urteil des Basilius als die richtige erwiesen wird, hofft Rem im rhetorischen Gestus der Bescheidenheit, daß seine Adressatinnen, die „wirdige fraw Priorin/ dein andern lieben mitschwestern/ vnd du“, an seiner „klaynfiege[n] arbeit“ Gefallen finden werden.¹⁸ Die von Rem vorbereitete Textausgabe „Von Erwählung des einen Lebens aus zweien“ steht somit in Kontinuität zur mittelalterlichen Wirkungsgeschichte des Kirchenvaters und bleibt für den traditionellen Rezeptionsort, das Kloster, bestimmt.

Die zweite asketische Schrift des Basilius erfährt dagegen trotz der institutionellen Anbindung ihres Übersetzers eine bemerkenswerte Ausweitung ihrer Gültigkeit. Verantwortlich für die Version ist der vormalige Augsburger Stadtprediger Johannes Oecolampad, der im Frühjahr 1520 zur Überraschung und zum Unverständnis seiner

15. Vgl. *Basilius Magnus*, *Constitutiones asceticae* (dt.), übers. v. Wolfgang Rem, Augsburg: Sigmund Grimm & Marx Wirsung 1522; *Basilius Magnus*, *De vita solitaria* (dt.), übers. v. Johannes Oecolampad, Augsburg: Sigmund Grimm & Marx Wirsung 1522.

16. *Basilius*, *Constitutiones asceticae* (wie Anm. 15), Sign. a3a. – Die Abbriviaturen sind hier wie im folgenden aufgelöst.

17. *Basilius*, ebd., Sign. a2a.

18. *Basilius*, ebd., Sign. a2a.

Freunde in das Birgittenkloster Altomünster eingetreten ist.¹⁹ Dort fertigt er die Übersetzung „Ein Regiment oder Ordnung der Geistlichen“ an. In diesem unter dem lateinischen Titel „De vita solitaria“ bekannten Brief schildert Basilius nach seinem Rückzug auf das Familiengut in Annisi seinem Freund Gregor von Nazianz begeistert sein Leben in Einsamkeit und skizziert die Grundzüge eines asketisch-kontemplativen Lebens. Nur wenn die menschliche Seele in sich ruhe und nicht von unzähligen weltlichen Sorgen gequält werde, seien Kreuzesnachfolge und Gotteserkenntnis möglich.

Dieser Text, kommentiert Oecolampad im Widmungsschreiben an seine „gaystlich[e] Tochter“ Apollonia Manlich aus Augsburg, enthalte „vil güter Christenlicher leer“. Deswegen sei die „fruchtparliche Epistel des hayligen Basiliij/ ... wie wol sy den Closterleuten zuuor geschriben/ ... aynem yetlichen Christen wol zymende...“²⁰ Mit diesen Worten verweist Oecolampad auf den bisherige Rezeptionskontext, um den Text direkt im Anschluß davon zu lösen. Die gute christliche Lehre, die der Brief bietet, ist nicht nur entscheidende Voraussetzung für seine Übersetzung, sondern verbietet auch eine exklusive Nutzung. Zwar habe sich Basilius mit seinem Schreiben an Mönche gewandt, doch seien seine Anweisungen zu einer gottgefälligen Lebensführung „allen nit allain ordens leuten sonder auch Christen dienlich.“²¹ Da sowohl Ordens- als auch Weltchristen die Gebote beachten müssen, läßt sich eine Unterscheidung in der christlichen Lebenspraxis nicht aufrechterhalten: „Yederman ist es gepotten/ nit geytzig zû sein/ nit vmb menschlicher eer willen güts thûn/ Zucht vnd ordnung imm reden/ speyß/ klaydung vnd andre geperden halten/ ainander inn dem herren Jesu lieben/ zû jm ain fridsam/ rayn hertz erho^ehen inn andechtigem gebett vnd sta^ettem lob/ allain inn jn die hoffnung vnd sa^elickait setzen/ welcherlay dise epistel in jr beschleust...“²² Mit der Übertragung des asketischen Briefes von einem monastischen zu einem allgemein christlichen Verständnis distanziert sich Oecolampad zugleich von dem Anspruch, Ordensleute würden besondere Verdienste vor Gott erwerben: „War ist es/ daß die Euangelia/ vnd die gütten leer nit allayn geschriben vnd der hymel auch nit allayn verhayssen den Closterleuten.“²³ Vielmehr werde das Ansinnen, ein gottgefälliges Leben zu führen, durch Stolz und Selbstgerechtigkeit geradezu ins Gegenteil verkehrt, kritisiert er die Anhänger der monastischen Lebensform, ohne sich selbst auszunehmen: „Vnd mich pillich bedunckt/

19. Vgl. *Georg Schwaiger*, Das Birgittenkloster Altomünster in den Stürmen der Reformationszeit, in: *Toni Grad* (Hg.), Festschrift Altomünster 1973. Birgitta von Schweden †1373. Neuweihe der Klosterkirche nach dem Umbau durch J. Michael Fischer 1773, Aichach 1973, S. 163-192, hier S. 168-177; *Ernst Staehelin*, Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads, Leipzig 1939, S. 114-157.

20. *Basilius*, De vita solitaria (wie Anm. 15), Sign. A1b.

21. *Basilius*, ebd., Sign. A1b.

22. *Basilius*, ebd., Sign. A1b.

23. *Basilius*, ebd., Sign. A1b.

daß alle Christen eines vollkomeneren lebens sein so^lten dann wir sein/ die wir vns vnsers ordens ta^eglich beru^emen.²⁴

Ein „Regiment oder Ordnung der Geistlichen“ ist in einer Phase der inneren Auseinandersetzung Oecolampads entstanden, die wenig später zu seinem Austritt aus dem Kloster, seiner Emanzipation von der alten Kirche und schließlich zu seiner reformatorischen Tätigkeit als erster Basler Antistes führen wird. Noch bevor Oecolampad den Bruch vollzogen und in den religiösen Kontroversen endgültig Stellung bezogen hat, deutet sich in seiner Interpretation der Basilius-Schrift die weitere Entwicklung an. In dem Widmungsbrief kritisiert er nicht nur das Verhalten einzelner Mönche, sondern stellt die Sinnhaftigkeit dieses Standes generell in Frage. In der Kommentierung, die das Mönchtum nicht länger als herausgehobene Lebensform anerkennt, zeichnet sich ein „tiefgreifendes Umbruchmoment“ der Reformation „von gesellschaftsgeschichtlicher Tragweite“ ab.²⁵ Oecolampad nimmt Aussagen vorweg, die in der Confessio Augustana 1530 zum offiziellen Standpunkt der protestantischen Stände werden: „So viel gottloser Meinung und Jrrtumb kleben in den Klostergelübden: daß sie sollen rechtfertigen und frumb vor Gott machen, daß sie die christlich Vollkommenheit sein sollen, daß man damit beide, des Evangeliums Räte und Gebot, halte, daß sie haben die Übermaßwerk, die man Gott nicht schuldig sei.“²⁶ An dieser Stelle zeigt sich der fließende Übergang von Reformation und Konfessionalisierung²⁷, die Auslegung der asketischen Schrift des Basilius durch Johannes Oecolampad kann als einer der Anfangspunkte der Konfessionsbildung gewürdigt werden.

II. Lutherische Übertragungen

Die reformatorische Bewegung erhält eine Dynamik, angesichts derer die Versuche, der kirchlichen Zersplitterung Einhalt zu gebieten, scheitern müssen. Nur zeitweilig gelingt es Kaiser Karl V., die Verfestigung unterschiedlicher Kirchen und Lehren aufzuschieben. Der von ihm 1548 in Augsburg erzwungene Beschluß einer kirchlichen Neuordnung ist nicht konsensfähig und verursacht neue Streitigkeiten innerhalb der theologischen Lager. In dem

24. *Basilius*, ebd., Sign. A1b.

25. Vgl. *Kaufmann*, Konfessionalisierung von Kirche (wie Anm. 4), Sp. 1119.

26. Die Augsburgerische Konfession, in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. v. dem Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß, 5. Aufl., Göttingen 1963, S. 31-137, hier Art. 27, S. 119.

27. Zur Frage der Abgrenzung des konfessionellen Zeitalters vgl. *Ehrenpreis/Lotz-Heumann*, Reformation und konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 1), S. 71-75. Hier wird die Ansicht Kaufmanns geteilt, der Reformation und Konfessionalisierung als schwerlich von einander abzulösende und zutiefst ineinander verwobene Prozesse beschreibt. Vgl. *Kaufmann*, Konfessionalisierung von Kirche (wie Anm. 4), Sp. 1115.

Kampf um die religiöse Wahrheit, die zu einem einzigartigen publizistischen Phänomen der Frühen Neuzeit führt²⁸, werden zwei Drucke des Kirchenvaters eingesetzt. Die „Historia von der Standhaftigkeit des heiligen Mannes Basili“ und ihre um zwei Predigtexzerpte erweiterte Neuauflage erscheinen 1549 in Magdeburg.²⁹ Dorthin haben sich die Vertreter des Luthertums um Matthias Flacius zurückgezogen und die Stadt zur letzten Feste evangelischen Glaubens, zu „Unsers Herrgotts Kanzlei“ erklärt. Mit publizistischen Mitteln bekämpfen sie das Augsburger Interim und seine modifizierte kursächsische Umsetzung. Die erzwungenen Änderungen betreffen ihrer Ansicht nach nicht etwa zu tolerierende „Mitteldinge“, sondern bedrohen die lutherische Reformation essentiell. Diese gilt es, gegen Papst, Kaiser, Vermittlungstheologen und selbst gegen die Wittenberger um Melancthon zu verteidigen. Die antiinterimistische und antiadiaphoristische Haltung kennzeichnet auch die beiden von Christian Rödinger gedruckten deutschsprachigen Basilius-Ausgaben.

Die Titelblätter kündigen potentiellen Lesern eine „schöne Historia“ an, die „itzt zu dieser zeit sehr trostlich vnd nutzlich zu lesen“ sei. Diese Erzählung über den Bischof von Cäsarea wird unter das Motto und geistliche Geleitwort, „In mir habt ihr friede/ in der welt habt ihr angst/ Aber seid getrost/ Ich habe die welt überwunden.“³⁰ (Joh 16, 33), gestellt. Trost und Kraft werden denjenigen versprochen, die sich der Lektüre widmen. Das Vorwort ist in der Form einer Predigt gestaltet, die mit dem letzten Vers des Psalters beginnt, verschiedene biblische Parallelen aufzeigt und mit der traditionellen christlichen Gebetsformel „Amen“ endet.³¹ Wer die Ansprache verfaßt und die Textausgabe besorgt hat, läßt sich den Drucken nicht entnehmen. Im „Index Aureliensis“ wird jedoch Matthias Flacius Illyricus als der wahrscheinliche Übersetzer der „Historia“ angegeben.³² In seiner Vorrede ruft er den Rezipienten die Geschehnisse der vergangenen Jahrzehnte in Erinnerung und stellt die existentiell bedrohliche Lage der Gegenwart heraus.

Nachdem der Teufel ungeachtet unzähliger „list/ rotten/ Secten/ empörung/ krieg/ vnd der gleichen“ lange nichts gegen die Verkündigung des seligmachenden Evangeliums auszurichten vermochte, habe er mit seinem letzten Angriff Erfolg gehabt. Die Gläubigen seien „satt vnd sicher“ geworden, „wie die Juden des himel brots satt worden/ vnd in aller

28. Vgl. *Thomas Kaufmann*, Das Ende der Reformation. Magdeburgs „Herrgotts Kanzlei“ (1548-1551/2), Tübingen 2003, v.a. S. 2, 38.

29. Vgl. *Flacius Magnus Aurelius C. Cassiodor*, Eine schöne Historia von der Standhaftigkeit des heiligen Mannes Basili (dt.), übers. v. [Matthias Flacius Illyricus d.Ä.(?)], Magdeburg: Christian Rödinger d.Ä. 1549; *Flacius Magnus Aurelius C. Cassiodor*, Eine schöne Historia von der Standhaftigkeit des heiligen Mannes Basili (dt.), *Basilius Magnus*, In Barlaam martyrem, In martyrem Gordium (dt.), übers. v. [Matthias Flacius Illyricus d.Ä.(?)], Magdeburg: Christian Rödinger d.Ä. 1549.

30. *Cassiodor*, ebd., Sign. A1a.

31. Vgl. *Cassiodor*, ebd., Sign. A1b-A2b.

32. Vgl. IA 114.505, IA 114.506.

sicherheit vnd vberflus nach den zibeln vnd knoblauch in Aegipten widder lusteten...³³

Dieser Deutung nach ist der Geist des Widerstands gegen die Papstkirche durch die allmähliche Etablierung und öffentliche Anerkennung des evangelischen Glaubens verlorengegangen. Statt sich der Befreiung vom römischen Joch zu erfreuen und der himmlischen Führung Gottes zu vertrauen, wird, wie der biblische Vergleich mit den aus Ägypten geflohenen und in der Wüste hungernden und dürstenden Israeliten zeigt (vgl. Ex 16, 2f.; 17, 2f.), der Verlust der kirchlichen Einheit und der vorherigen Annehmlichkeiten zutiefst bedauert. Damit richtet sich die Kritik nicht primär gegen die römische Kirche, die für die Protestanten ebenso an Bedeutung verloren hat, wie der Aufenthalt in Ägypten für die Israeliten der Vergangenheit angehört, sondern gegen die Murrenden und Unwilligen in den eigenen Reihen. Die Vermittlungstheologen wie Melanchthon sind mit dem meuternden Volk, die in Magdeburg versammelten Vertreter des flacianischen Luthertums hingegen mit Moses, dem Auserwählten Gottes, zu identifizieren. Nicht nur die kleinen Hausprediger, auch die der großen Kirchen ließen sich „ein wo^rtlein/ ja wol etlich zeile aus der Postil/ Passional/ Catechismus etc.“ reißen, in der trügerischen Sicherheit, „es bleibe doch noch des Luthers ding genug in der kirchen vnd auff der Cantzel...“³⁴

Nachdrücklich verurteilt der Verfasser der Vorrede ihre Zugeständnisse hinsichtlich der *Adiaphora* und beklagt ihr gottloses Verhalten, das den Bemühungen des Teufels Vorschub leiste: „Aber wehe denen vnd aber wehe die hie anheben zureissen vnd reissen helfen/ denn es gilt warlich nicht des Armen Luthers gesangbu^cchlein/ Postillichen etc Sondern es gilt dem reinen klaren/ ewigen Euangelio vnsers heilands Jhesu Christi...“³⁵

Nach dieser Abgrenzung von den kompromißbereiten Theologen wendet sich Flacius an die Rezipienten und nimmt sie in die Solidargemeinschaft der letzten wahrhaft Gläubigen hinein: „Darumb last vns doch nicht alle so lose auff vnsern Cantzeln stehen/ vnd vns ein blat nach dem andern aus dem buch reissen/ oder wir werden in einem jar die gantze Bibel verlieren/ da wil der Teuffel hin...“³⁶ Ein Beispiel für die erforderliche Standhaftigkeit im Glauben gebe Basilius, an dem die Differenz zwischen den vermeintlichen und den wirklich treuen Gläubigen offensichtlich würde. Anders als der „Leipsisch[e] Basili[us]“ würden die „rechten Basili[us]/ vnd prediger... ehr alle to^ede leiden wollen/ ehr sie eine syllaben aus der Bibel vnd Gottes wort jhn nemen vnd zureissen lassen wollen...“³⁷

Deutliche Kritik an der Leipziger Religionsformel, die zwar vorgibt, die wesentlichen Anliegen der Reformation im Unterschied zu dem Augsburger Beschluß zu wahren, aber

33. *Cassiodor*, ebd., Sign. A1b.

34. *Cassiodor*, ebd., Sign. A2a.

35. *Cassiodor*, ebd., Sign. A2a.

36. *Cassiodor*, ebd., Sign. A2.

37. *Cassiodor*, ebd., Sign. A2b.

diese durch ihre inakzeptablen Zugeständnisse ebenso grundlegend in Frage stellt, ist die zentrale Absicht des Vorwortes. Gleichzeitig sollen Textauswahl und Textpräsentation dazu dienen, die Magdeburger Bürger zu ermutigen und ihren Widerstand zu stärken.

Die Erzählungen über Basilius, Gordio und Barlaam sind ganz auf diesen Verwendungszweck zugeschnitten. Der Auszug aus der „Historia tripartita“ Cassiodors, der von den Versuchen des Kaisers Valens, Basilius zum Glaubensabfall zu bewegen, berichtet, ist mit einer Einleitung versehen, die auf die Lektüre vorbereiten und das Textverständnis absichern soll. Basilius wird als Exempelfigur, einer „der vornemesten lerer“ vorgestellt, die in Verantwortung und Beständigkeit anderen Predigern und Seelsorgern „gar ein grosser trost/ vnd trotz gewesen/ dieweil sie so ritterlich die reine lere des Glaubens verantwortet/ vnd vertedinget/ haben/ gleich wie man eine stad schu^tzet/ vnd fu^r den feinden erhelt/ wenn man von den hohen thu^rnen/ vnd pasteien sich getrost weret.“³⁸

Dieselbe Funktion erfüllt die Homilie „Von dem heiligen Martyrer Barlaam“ in der erweiterten Neuauflage der „Historia“, deren Ausgangstext auf die für die Interpretation wichtigen Handlungselemente reduziert ist. Weil Barlaam sich weigert, den Göttern Weihrauch darzubringen, soll er durch Feuersglut dazu gezwungen werden. Schon bei der Inhaltsangabe wird das Verhalten des Heiligen bewertet und im Sinne der aktuellen Herausforderung kommentiert: „Wiewol nu diss auch an jhm selbst ein opus indifferens/ das ist/ ein Mittelding ist/ nemlich/ Weirauch an zuzuⁿden. doch/ weil dieser anhang darbey ist/ das es were ein anzeigen gewesen/ als ob man den Go^tzen geopffert hette/ so hat der Heilige Marterer Barlaam lieber wollen die hand brennen lassen.“³⁹ Diese Parallelisierung bewirkt eine sakrale Erhöhung des Widerstands der Magdeburger Bürger gegen das Interim. Ihre Bedrängnis in der belagerten Stadt wird mit dem Martyrium der frühen Christen gleichgesetzt.

Die Textausgabe endet mit einem Schlußappell, der sich ausgehend von der Erzählung über den heiligen Martyrer Gordio, dem letzten „trefflich schoⁿ Exempel der bestendigkeit/ welchem wir auch solten folgen“, direkt an die Leser richtet. Niemand dürfe meinen, man könne Christus und seinem Evangelium im Herzen treu bleiben, ohne es öffentlich zu bezeugen: „Nein es muss bekannt sein/ es ko^este was es wolle“.⁴⁰ Die beiden Drucke der „Historia“ aus der Zeit des Augsburger und Leipziger Interims zeugen von

38. *Cassiodor*, ebd., Sign. A3a.

39. *Cassiodor*, *Historia*, *Basilius*, In Barlaam martyrem (wie Anm. 29), Sign. B1a.

40. *Cassiodor*, *Basilius*, ebd., Sign. B2a.

dem Ringen um die Formulierung einer theologisch-dogmatischen Grundlage, der eine Schlüsselfunktion für die lutherische Konfessionalisierung zukommen wird.⁴¹

III. Katholische Übertragungen

Während für die ‚Neugläubigen‘ zunächst die Notwendigkeit besteht, die eigene Glaubensüberzeugung zu definieren, können sich die ‚Altgläubigen‘ aufgrund der ungebrochenen Kontinuität zur mittelalterlichen Kirche damit begnügen, gegen jene zu opponieren, die sich der verbürgten Tradition entziehen. Polemische Kommentare finden sich in allen drei Basilius-Drucken katholischer Herkunft. So bringt Georg Witzel in der 1539 bei Nikolaus Wolrab in Leipzig erschienenen Ausgabe „Wider die Wucherer“ die Anhänger der Reformation in einer Nebenbemerkung mit der Wucherei in Verbindung. Zahlreiche der neuen Prediger würden sich nicht zu diesem Thema äußern und etliche diese sündhafte Praxis gar verteidigen, statt selbst darauf zu verzichten. Mit den Worten, „Solche vnuerschampte Schmeichler vnd grobe geldnarren erneret jtzund das liebe Euangelion“⁴², beschuldigt Witzel die Protestanten, die Wucherei zu unterstützen, und unterstellt ihnen Eigennutz und Gewinnsucht. Deshalb, argumentiert er weiter, sei der Wucher nie stärker verbreitet gewesen als zu diesen Zeiten.

In seiner zweiten Übersetzung des griechischen Kirchenvaters, „Wider das verfluchte Saufen“, die um 1560 von Sebald Mayer in Dillingen publiziert wird, verfährt Witzel nach demselben Muster der Schuldzuweisung, wird aber in seinen Ausführungen deutlicher. Wiederum beklagt er die Ausweitung eines Lasters, das durch die „vermaledeyte licentz dieser Christenlosen welt“ nicht mehr als Sünde erkannt werde, und macht die Anhänger der Reformation dafür verantwortlich: „Ja dise mackel vnsers Christen namens/ durch jetzige lustliebend weltsect noch darzũ gemehret wirdt/ inn dem sie öffentlich predigen jres Ertzpropheten wort: Glaub vnd liebe lasse sich nit außtantzten/ noch außsitzen etc.“⁴³ Mit der polemischen Bezeichnung des Erzpropheten, der an der Spitze einer der Welt ergebenden und epikureischen Sekte steht, wird Luther disqualifiziert. Als Beleg für den inneren Zusammenhang zwischen reformatorischer Bewegung und Tanz und Trunksucht beruft sich Witzel auf eine Aussage Luthers, die in seiner Fastenpostille aus dem Jahre 1525 enthalten ist. Der katholische Kontroverstheologe zitiert den ersten Teil des Satzes, in dem

41. Vgl. *Wolfgang Reinhard*, Was ist katholische Konfessionalisierung?, in: *Reinhard/Schilling*, Katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 1), S. 419-452, hier S. 426, 428.

42. *Basilius Magnus*, Contra feneratores (dt.), übers. v. Georg Witzel, Leipzig: Nikolaus Wolrab 1539, Sign. F3b.

43. *Basilius Magnus*, Contra ebriosos (dt.), übers. v. Georg Witzel, Dillingen: Sebald Mayer [1560], Sign. a3b.

der Reformator in seiner Auslegung der Hochzeit zu Kana (Joh 2, 1-12) Essen, Trinken und Tanz davon freispricht, eine Sünde zu sein. Den zweiten Teil, in dem die Einschränkung erfolgt, „so du zuchtig und messig drynnen bist“⁴⁴, läßt er hingegen gezielt aus, so daß der Eindruck entsteht, Luther habe eine Lizenz zum Tanzen und zur Völlerei erteilt.

Diese selektive Zitation ist für Witzel nicht nur ein geeignetes Mittel, um den Gegner bloßzustellen, vielmehr entspricht der Vorwurf seiner theologischen Überzeugung. Nach seinem Verständnis der lutherischen Rechtfertigungslehre werden aus „Sola fidei“ zwangsläufig Sitten- und Zügellosigkeit erwachsen.⁴⁵ Wenn der Mensch allein durch den Glauben gerettet würde, dann wären seine Taten letztlich irrelevant. Aufgrund dieser Überlegung lehnt Witzel die Rechtfertigungslehre ab, die in deutlichem Widerspruch zu den Worten des Kirchenvaters stehe, wie er in einigen Druckmarginalien, die das Verständnis der Übersetzung „Wider das verfluchte Saufen“ erleichtern sollen, nachweist. Sowohl die Mahnungen des Basilius, seine Gemeindemitglieder sollten „jr vorige sünde mit wainen außleschen“⁴⁶, als auch durch „Almüsen ewere sunde abtilgen“⁴⁷ sind mit der Anmerkung versehen: „Ergo non sola fides.“ Nach Witzels Kommentierung der Predigt sind Buße und Umkehr, die sich in guten Werken zeigen müssen, notwendige Voraussetzung für das Heil der Christen.

In einem Zirkelschluß deutet der katholische Kontroverstheologe jedoch die Reformation nicht nur als Motor der Lasterhaftigkeit, speziell der Trunksucht, sondern zugleich als Strafe und Prüfung Gottes für den – somit bereits vor dem Auftreten Luthers exzessiv betriebenen – Alkoholkonsum. Da die deutschen Christen diesem Laster weit mehr frönten als andere Nationen, müßten sie „so vilfeltige grosse plagen Go^ttliches zorns“ schon lange Zeit erdulden, ohne daß ein Ende absehbar sei.⁴⁸ Die „Widerkirchische[n] newe[n] Auffruren“ werden in dieser biblischen Reminiszenz mit den sieben Plagen des Alten Testaments (Ex 7, 1-11, 10) verglichen, die „vnter andern plagen“ den Zweck hätten, die Deutschen „auß dem tieffen schlaffe [zu] erwecken/ vnd nu^chtern [zu] machen...“⁴⁹

Neben dem theologischen Verweis auf die Rechtfertigungslehre führt Witzel noch einen zweiten, kirchenpolitischen Grund an, weswegen der Reformation der augenscheinliche Sittenverfall der Deutschen anzulasten sei. Er stellt einen Kausalzusammenhang zwischen

44. *Martin Luther*, Fastenpostille. Das Euangelion auff den andern Sontag nach Epiphanie Johannis ij, in: *ders.*, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 17, 2, Weimar 1927, S. 60-71, hier S. 64.

45. Zu Witzels Verständnis der Rechtfertigungslehre vgl. *Barbara Henze*, Aus Liebe zur Kirche Reform. Die Bemühungen Georg Witzels (1501-1573) um die Kircheneinheit, Münster 1995, S. 110-122.

46. *Basilius*, Contra ebriosos (wie Anm. 43), Sign. a8a.

47. *Basilius*, ebd., Sign. d5a.

48. *Basilius*, ebd., Sign. a3a.

49. *Basilius*, ebd., Sign. a3a.

der Zunahme des Lasters der Trunksucht und der verlorenen Kircheneinheit her: „Braucht die Vniuersal Kirche jhren Bandtschlüssel/ wie vorzeiten/ vnd vnser Ha^eupter/ baide Gaistliche vnd Weltliche/ wacheten fleissiger/ weder sie th^un“, wäre es viel eher möglich, daß „diß ainig laster... bey billich verdienter straffen verboten/ vnnd auß Gottes forcht vnnd eifer ernstlich gedempffet wu^erd.“⁵⁰ Witzel reflektiert, daß der Einfluß und Geltungsbereich kirchlicher Macht durch die religiöse Spaltung eingeschränkt worden ist. Weil die Protestanten die Schlüsselgewalt, den Inbegriff der Gewaltenfülle, nicht dem römischen Bischof in der Universalkirche zugestünden⁵¹, gebe es keine Instanz mehr, die allgemein verbindliche Verbote oder Anweisungen in Fragen der christlichen Lebenspraxis erteilen könne. Witzels Abgrenzung von der Rechtfertigungslehre und seine Bemerkung zum Zerfall kirchlicher Einheit mit ihren gesellschaftspolitischen Folgen zeigen die zeitgenössische Wahrnehmung der Konfessionalisierung um 1560 aus katholischer Perspektive.

Der zweite Katholik, der sich um die Edition von Texten des Basilius in der Volkssprache bemüht, ist der bayerische Rat und Pfleger in Landsberg, Graf Schweikhart von Helfenstein. Im Jahr 1591 erscheint die von ihm besorgte Edition der „Opera omnia“ im Zentrum katholischer Kontroverstheologie, in Ingolstadt bei David Sartorius. Mit dieser Ausgabe wird das zuvor bestehende relative konfessionelle Gleichgewicht in der volkssprachlichen Basilius-Rezeption aufgehoben. Katholischen Lesern stehen nicht mehr nur einzelne Texte, sondern die gesammelten Werke des Kirchenvaters in deutscher Sprache zur Verfügung. Diese Edition der deutschen „Opera“, die von der „Societas Jesu“ unterstützt und empfohlen wird⁵², ist vollständig von einem kontroverstheologischen Interesse getragen.

In seinem Vorwort nennt von Helfenstein zwei Motive, die ihn als einen Laien dazu veranlaßt hätten, die Schriften des Basilius Magnus zum Druck einzurichten.⁵³ Zum einen wolle er allen frommen Christen, die der griechischen und lateinischen Sprache unkundig seien, nützen, „sonderlich zu disen vnsern leydigen/ betru^ebt^en Zeiten/ da die newen Rott

50. *Basilius*, ebd., Sign. a4b-a5a.

51. Vgl. *Wolfgang Beinert*, Schlüsselgewalt, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (2000), Sp. 167-169.

52. Am Ende des Vorwortes findet sich der Zensurvermerk, vgl. *Basilius*, *Opera omnia* (wie Anm. 10), Sign. (:):3a: „Versionem hanc Sancti ac Magni Patris Basilij elegantem sanè, dignam iudico, quae ad Germaniae nostrae vtilitatem typis mandata publicè in lucem prodeat. Ita censeo Matthias Mayrhofer Societatis Jesu, tunc temporis Theologiae Professor, et eiusdem Facultatis Decanus.“ Übers.: Diese Übersetzung des Heiligen Vaters Basilius des Großen beurteile ich für wahr als gewählt und angemessen, die öffentlich im Druck zum Nutzen für unser Deutschland erscheinen möge. So urteile ich, Matthias Mayrhofer SJ, zur Zeit Theologieprofessor und Dekan dieser Fakultät.

53. Von Helfenstein ist nicht der Übersetzer der Werke des Basilius, sondern greift auf eine bereits vorhandene anonyme Version zurück, die er für den Druck einrichtet, wie das Titelblatt (*Basilius*, ebd., Sign. (:):1a) anzeigt: „Auß Griechischen vnd Lateinischen Exemplaren/ den Teutschen zu Nutz vnd Wolgefallen/ inn jhr Sprach gantz zierlich/ vor etlich Jaren/ verwendet. Vnd an jetzo durch... Schweikhart/ Grafen zu Helfenstein... inn Truck verfertigt.“

vnd Sectenmeister nichts anders suchen vnd begern/ dann der uralten/ hochheiligen Väter Lehr vnd Glauben/ souil jhnen mo^eglich/ zu vndertrucken/ vnd hergegen dem armen/ verfu^ehrten/ unbeleßnen gemeynen Mann jhr newes vnd auß eignedem Kopff erdichtes Dannt vnd Fabelwerck fu^er das heilig Euangelium/ vnd der vralten Kirchen pur lautere/ heylsame Lehr freuenlich/ vnnd vnuerschambter Weiß/ verkauffen vnd außschreyen do^erffen...“⁵⁴ Der Herausgeber konstruiert Gegensätze zwischen neu und uralt, sektiererischen Aufrührern und hochheiligen Vätern, wahrer, reiner heilsamer Lehre und erfundenen Märchen. Zwischen diesen Alternativen steht der bedauernswerte, irrgelietete, ungebildete, gemeine Mann, der die Wahrheit kaum erkennen kann, da diese unterdrückt, die häretischen Lehren aber lauthals verkündet werden. Großer Schaden und der Untergang tausender christlicher Seelen, mit denen man zutiefst Mitleid haben müsse, seien die Folge gewesen.

Zum zweiten habe ihn die Konversion seines Veters Ulrich Graf von Helfenstein zu dieser Edition bewegt, der „nachdem er etlich Jar von den newen Ketzern/ vnder dem Schein deß heiligen Euangelij sich bo^eßlich betrogen/ vnd verfu^ehrt befunden“ durch die Lektüre dieser Bücher des Basilius durch Gottes gnädige Fügung wieder zu dem „Alten/ Catholischen/ Apostolischen/ Ro^emischen/ vnd Alleinseligmachenden Glauben bekehrt vnd gebracht“ worden sei.⁵⁵ Mit der Bekehrung Ulrichs liefert von Helfenstein einen Beleg für den positiven Einfluß des Kirchenvaters. In der Hoffnung, die heilsame Wirkung, die von den Schriften des Basilius ausgehe, werde auch „bey vilen andern irrenden Christen“ den erwünschten Erfolg haben, wolle er seinen „geliebten Brüdern“, den bedauernswerterweise irrgelieteten, aber ansonsten frommen und aufrechten Deutschen beistehen. „[V]mb Gottes vnd jhrer Seelen Heyl vnd Seligkeit willen“ appelliert von Helfenstein an seine Adressaten, „sie wo^ellen doch einest die Augen auffthun/ der Catholischen Kirchen/ vnd Heiligen Va^etter/ von der Apostel Zeit an/ biß auf vns/ scho^ene Ordnung vnd in Glaubens Sachen gleichfo^ermige Vbereinstimmung/ selbs lesen vnnd zu Gemu^t fu^ehren/ vnd dem falschen/ betru^eglichen/ blossen Fürbringen/ vnnd vnzimlichen Geschrey der newen Lehrer/ nicht also liederlicher Weiß ohn einiges Probieren vnd Nachsuchen statt vnd platz geben.“⁵⁶ Von Helfenstein zeigt sich davon überzeugt, daß jeder Leser, wenn er nur objektiv die „Opera“ des Basilius lese, erkennen

54. *Basilus*, ebd., Sign. (:)2a.

55. *Basilus*, ebd., Sign. (:)2b. – Um das Jahr 1555 führten die Grafen Ulrich und Sebastian von Helfenstein in ihrer Herrschaft die Reformation ein. Nach dem Tod seines Bruders zweifelte Ulrich an der Richtigkeit seiner Entscheidung und kehrte nach der mehrtägigen Unterredung mit dem Jesuiten Petrus Canisius 1566 in die katholische Kirche zurück. Vgl. *H. F. Kerler*, Geschichte der Grafen von Helfenstein, Ulm 1840, S. 141-150; *Friedrich Zoepfl*, Das Bistum Augsburg und seine Bischöfe im Reformationsjahrhundert, München, Augsburg 1969, S. 321.

56. *Basilus*, Opera omnia (wie Anm. 10), Sign. (:)3a.

werde, daß die katholische Kirche in ungebrochener Kontinuität zu der Alten Kirche stehe, wohingegen andere Konfessionen allenfalls die Tradition der frühen Härtiker fortsetzten. Weil Basilius ein Vertreter der alten, der Zeit Jesu näheren Kirche ist, kann er als Zeuge für den wahren Glauben angeführt werden. Witzels Schlußfolgerungen „Ergo non sola fides“ und von Helfensteins Argumentation zeigen, daß die katholischen Editoren des Kirchenvaters diese Möglichkeit nutzen. Sie stellen den Bischof von Cäsarea nicht nur wie Flacius als ein moralisches Vorbild dar, sondern führen seine Werke als einen Beweis für die Rechtgläubigkeit der römischen Kirche an.

IV. Transkonfessionelle Rezeption

Die bisher vorgestellten Interpretationen ergeben ein homogenes Bild: Die Werke des griechischen Kirchenvaters werden von Vertretern unterschiedlicher Konfessionen übertragen, deren theologische Überzeugung sich in ihren Leseempfehlungen niederschlägt. Obwohl die im Widmungsbrief entfaltete Lesart bei keinem der Texte durch den jeweiligen Inhalt vorgeschrieben ist, werden sie in einen bestimmten konfessionellen Rezeptionszusammenhang gestellt. Der möglichen Schlußfolgerung, die Wirkungsgeschichte des Kirchenvaters sei im 16. Jahrhundert durchgängig konfessionell geprägt, widersprechen jedoch mehrere Beobachtungen.

Übersetzer unterschiedlicher Religionsparteien wenden sich denselben Texten zu, die aus dem Korpus der Homilien stammen und sittlich-moralische Ansprüche erheben. Sowohl Johannes Oecolampad als auch Georg Witzel übersetzen die im Psalmenzyklus enthaltene Mahnpredigt „Contra feneratores“⁵⁷, des weiteren widmet sich der katholische Kontroverstheologe ebenso wie der protestantische Stadtprediger Melchior Ambach der Moralthomilie „Contra ebriosos.“⁵⁸ Abgesehen von den polemischen Bemerkungen Witzels in den Widmungsbriefen und seinen Bemühungen, in drei Druckmarginalien die Rechtfertigungslehre zu widerlegen, lassen sich keine konfessionellen Differenzen in der Rezeption nachweisen. Alle drei Übersetzer benutzen die Schrift des Basilius, um mit seinen Worten vor die Gemeinde der Leser zu treten und diese zu belehren oder zu ermahnen. „Wider die Wucherer“ ruft die Reichen zu Barmherzigkeit auf und führt den Armen die Aussichtslosigkeit, der Schuldenfalle zu entrinnen, vor. In „Wider das verfluchte Saufen“ hingegen wird die enthemmende Wirkung des Alkohols, der die Vernunft tötet,

57. Vgl. *Basilius Magnus*, *Contra feneratores* (dt.), übers. v. Johannes Oecolampad, [Augsburg, um 1521]; *Basilius*, *Contra feneratores* (wie Anm. 42).

58. Vgl. *Basilius*, *Contra ebriosos* (wie Anm. 10).

Sittlichkeit und Scham verkehrt und Gott entfremdet, plastisch geschildert. Wucherei und Zinsnahme, Völlerei und Tanz werden so als Sünde gebrandmarkt.

Selbst die Argumentationsmuster der Herausgeber stimmen weitgehend überein. Oecolampad und Witzel äußern unisono Zweifel daran, ob die übertragene Predigt das Herz des Geizigen rühren werde. Obwohl es ihnen vergeblich erscheine, mitleidlose Wucherer positiv zu beeinflussen, könne Gott, in dessen Macht es stehe, Steine in Kinder Abrahams zu verwandeln, und der selbst den Zöllner Zachäus zum Verzicht auf sein Vermögen bewegt habe, das Unmögliche vollbringen.⁵⁹ In dem Widmungsbrief zu „Contra ebriosos“ wiederum klagt Witzel ebenso wie Ambach darüber, daß die Trunksucht in besonderer Weise den Deutschen anzulasten sei. Beide wollen die negativen Konsequenzen des Alkoholkonsums vor Augen zu führen, Betroffene mit ihrem eigenen Fehlverhalten konfrontieren und sie zur Umkehr bewegen. „Bin gewiß/ das durch dise Lection/ etliche tausent seelen auß dem strick des Satans errettet/ vnd zur büsse vnd besserung bekert werden ku^endten/ wann man ein wenig anderst zû den sachen thet/ fo^erchtet GOTTes gestreng vrtail/ vnd stewert dem wu^etenden lauff diser sünd/ vnd schande.“⁶⁰, erklärt Witzel, während Ambach warnt, „was scha^endtlicher vnd scha^edlicher laster/ darzu vnfals an leib vnd seel/ auß fullerey/ zusauffen/ vnd trunckenheit erwachsen.“⁶¹ Die Rezipienten werden zur Bekehrung, Buße und Besserung angehalten oder – vor der Negativfolie des Verhaltens der sündhaften Anderen – in ihrer Lebensweise bestärkt und ermutigt.

Diese konfessionsübergreifende Rezeption liegt in dem ausgewählten Texttypus begründet. Die moralischen Homilien beschäftigen sich mit dem sittlich geforderten Verhalten, das zwar aus dem Glauben resultiert, jedoch ohne kirchliche Lehren zum Gegenstand zu machen. Ihrem Inhalt entsprechend, dienen diese Texte des griechischen Kirchenvaters primär der moralischen Paränese, nicht der konfessionellen Katechese.

Dennoch lassen sich ethische und konfessionelle Aspekte in der religiösen Unterweisung nicht vollständig trennen, wie die punktuell vorhandenen polemischen Kommentare belegen. Dies erklärt auch, weshalb die Übertragungen des Basilios im Zeitalter der Konfessionalisierung nicht thematisch differenziert beurteilt werden, sondern von dem jeweiligen Übersetzer auf die Rechtgläubigkeit der Werke geschlossen wird. So gelangen

59. Vgl. *Basilios*, *Contra feneratores* (wie Anm. 57), Sign. a2a: „Darumb... ist mein sorg/ daß der samen go^tlichs worts vnter disen dornen gar kaum auffgang/ vnnnd frucht bring. Jedoch soll man nit vnterlassen auch so^eliche zû ermanen. Es vermag der herr auß dem stayn auffwecken kinder Abrahe... Villeicht wirt yrgenainer oder zwen/ die wort des hayligen Bischoffs Basilij/ ja auch die wort gotes durch jn zühertzen fassen/ vnd furohyn den armen genaygter sein.“ *Basilios*, *Contra feneratores* (wie Anm. 42), Sign. F4a: „Villeicht werde ich hiemit einen oder zween gewinnen. Wer weis? Gottes hand ist noch vnuerstu^emmelt/ vnd hat wol einem Zacheo sein hertz geru^ert/ das jm der vngerechte Mammon so wider ward/ als lieb er jm vorhin gewesen.“

60. *Basilios*, *Contra ebriosos* (wie Anm. 43), Sign. a5b.

61. *Basilios*, *Contra ebriosos* (wie Anm. 10), Sign. A2b.

drei Übersetzer des Kirchenvaters auf den ersten römischen Index aus dem Jahr 1559, der aus dem Bemühen heraus, sich nach außen abzugrenzen und die innere Struktur zu festigen, entsteht und die Bücher gegnerischer Religionsparteien mit einem Verbot belegt.⁶² Matthias Flacius Illyricus, Johannes Oecolampad und Melchior Ambach gehören zu der Kategorie „Auctores, quorum libri et scripta omnia et quaecumque sub eorum vel subsequacium ipsorum nomine vel cognomine conscripta aut edita sunt vel in posterum conscribentur sive edentur, etiam si nihil penitus contra religionem vel de religione disserant, in universum prohibentur.“⁶³ Von dem generellen Verbot sämtlicher Texterzeugnisse sind auch die Übertragungen des Basilius betroffen. Obwohl die Übertragungen Oecolampads „Contra feneratores“ und Ambachs „Contra ebriosos“ ausschließlich unkonfessionell-ethisch ausgerichtet sind, erhalten ihre patristischen Textausgaben ein konfessionelles Etikett und werden in die religiösen Auseinandersetzungen einbezogen. Die Wirksamkeit der Zensur ist jedoch in Frage zu stellen.⁶⁴ Nach dem Urteil Papst Pauls IV. dürfte sich keiner der von Oecolampad, Ambach oder Flacius übersetzten Basilius-Texte im Besitz von Katholiken befinden, was nicht der Fall ist. Ein Exemplar der von Oecolampad vorbereiteten Ausgabe von „Wider die Wucherer“, das in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel aufbewahrt wird, gehörte vor 1582 einem Mönch namens Johannes.⁶⁵ Transkonfessionell werden die Schriften des Basilius demnach nicht nur von manchen Übersetzern, sondern auch von zumindest einem Leser und Besitzer rezipiert.

In der Diskussion über die Konfessionalisierung und die Grenzen der Konfessionalisierbarkeit ist die Forderung erhoben worden, die Kategorien und Leitbegriffe der theoretischen Debatte an den Quellen zu erproben und sich verstärkt mit der empirischen Forschung der Theologie und der Geschichte von Frömmigkeit und Spiritualität zu befassen.⁶⁶ Dies wurde hier für die volkssprachlichen Druckausgaben des Basilius Magnus versucht. Wie gezeigt, spiegelt sich die theologische Überzeugung der

62. Vgl. Reinhard, Was ist katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 41), S. 426, 429.

63. Papst Paul IV., Index, in: Die Indices librorum prohibitorum des sechzehnten Jahrhunderts, hg. v. Fr. Heinrich Reusch, Tübingen 1886, S. 176-208, hier S. 178, 191, 197. Übers.: Die Autoren, von denen alle Werke und Schriften, und alles, was von ihnen entweder unter ihrem eigenen Namen oder einem Beinamen verfaßt oder herausgegeben worden ist oder künftig geschrieben und herausgegeben wird, auch wenn es überhaupt nichts gegen die Religion oder über die Religion enthält, in ihrer Gesamtheit verboten werden.

64. Vgl. auch Michael Giesecke, Der Buchdruck in der frühen Neuzeit. Eine historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations- und Kommunikationstechnologien, Frankfurt 1991, S. 467; Ulrich Eisenhardt, Staatliche und kirchliche Einflußnahmen auf den deutschen Buchhandel im 16. Jahrhundert, in: Herbert G. Göpfert/Peter Vodosek u.a. (Hgg.): Beiträge zur Geschichte des Buchwesens im konfessionellen Zeitalter, Wiesbaden 1985, S. 295-313, hier S. 296.

65. Vgl. Basilius, Contra feneratores (wie Anm. 57): Wolfenbüttel HAB: 131.2 Theol.(40).

66. Vgl. Schindling, Konfessionalisierung (wie Anm. 4), S. 13, 41f.

gelehrten Übersetzer des griechischen Kirchenvaters in ihrem Textverständnis und den Leseanweisungen, die sie erteilen. So überschreitet die von Oecolampad unternommene „De vita solitaria“-Übersetzung den ursprünglich monastischen Entstehungskontext und wird für alle christlichen Leser geöffnet oder erhält die von den Jesuiten unterstützte deutschsprachige Gesamtausgabe einen dezidiert gegenreformatorischen Impetus. Konfessionelles Wissen kann die gesamte religiöse Lektüre prägen, aber auch gänzlich hinter moralischen Maximen zurücktreten, wie an den homiletischen Übertragungen Oecolampads und Ambachs deutlich wird. Das begrenzte Textkorpus der neun deutschsprachigen Drucke des Basilius Magnus präsentiert somit eine Spannweite, die von konfessioneller Indoktrination bis hin zur konfessionsübergreifenden Rezeption reicht. Dieser Befund zeigt zum einen die Fruchtbarkeit des Ansatzes, bekenntnisgebundene Formgebungsprozesse in unterschiedlichen lebensweltlichen Zusammenhängen zu betrachten, und zum anderen die Notwendigkeit einer internen Differenzierung. Zu berücksichtigen sind nicht nur die Spezifika der Konfessionskirchen, sondern auch die der jeweiligen Quellengattungen und intendierten Textfunktionen, um so der Vielgestaltigkeit konfessionell geprägten Wirkens zu entsprechen. Weitere Untersuchungen aus konfessionskultureller Perspektive dürften lohnend sein.

Abstract:

Wie wirkt sich die Konfessionalisierung auf die religiöse Lektüre in der Volkssprache aus? Diese Frage wird am Beispiel der im deutschen Sprachraum im 16. Jahrhundert erschienenen Drucke des griechischen Kirchenvaters Basilius von Cäsarea untersucht. An der Umdeutung der asketischen Schriften von der traditionell monastischen zu einer allgemein christlichen Lesart wird ebenso die theologische Überzeugung des Übersetzers sichtbar wie an den polemisch-apologetischen Bemerkungen mehrerer Textausgaben. Sowohl in der innerreformatorischen als auch in der interkonfessionellen Auseinandersetzung um den wahren Glauben wird Basilius eingesetzt. Im Kampf gegen das Interim soll seine Standhaftigkeit als Vorbild dienen, die Reformation zu verteidigen, wohingegen ihn die katholischen Übersetzer als Zeugen der Alten Kirche und Beleg für die Rechtgläubigkeit der römischen Kirche anführen. Neben konfessionellen Unterschieden lassen sich auch Gemeinsamkeiten aufzeigen. Vertreter unterschiedlicher Religionsparteien übersetzen die Moralthomilien des Kirchenvaters, um Anweisungen für eine christliche Lebensführung zu erteilen. Aus konfessionskultureller Perspektive betrachtet, präsentieren die deutschen Übertragungen des Basilius Magnus somit ein breites Spektrum, das von konfessioneller Indoktrination bis hin zu konfessionsübergreifender Rezeption reicht.