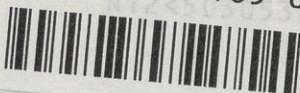


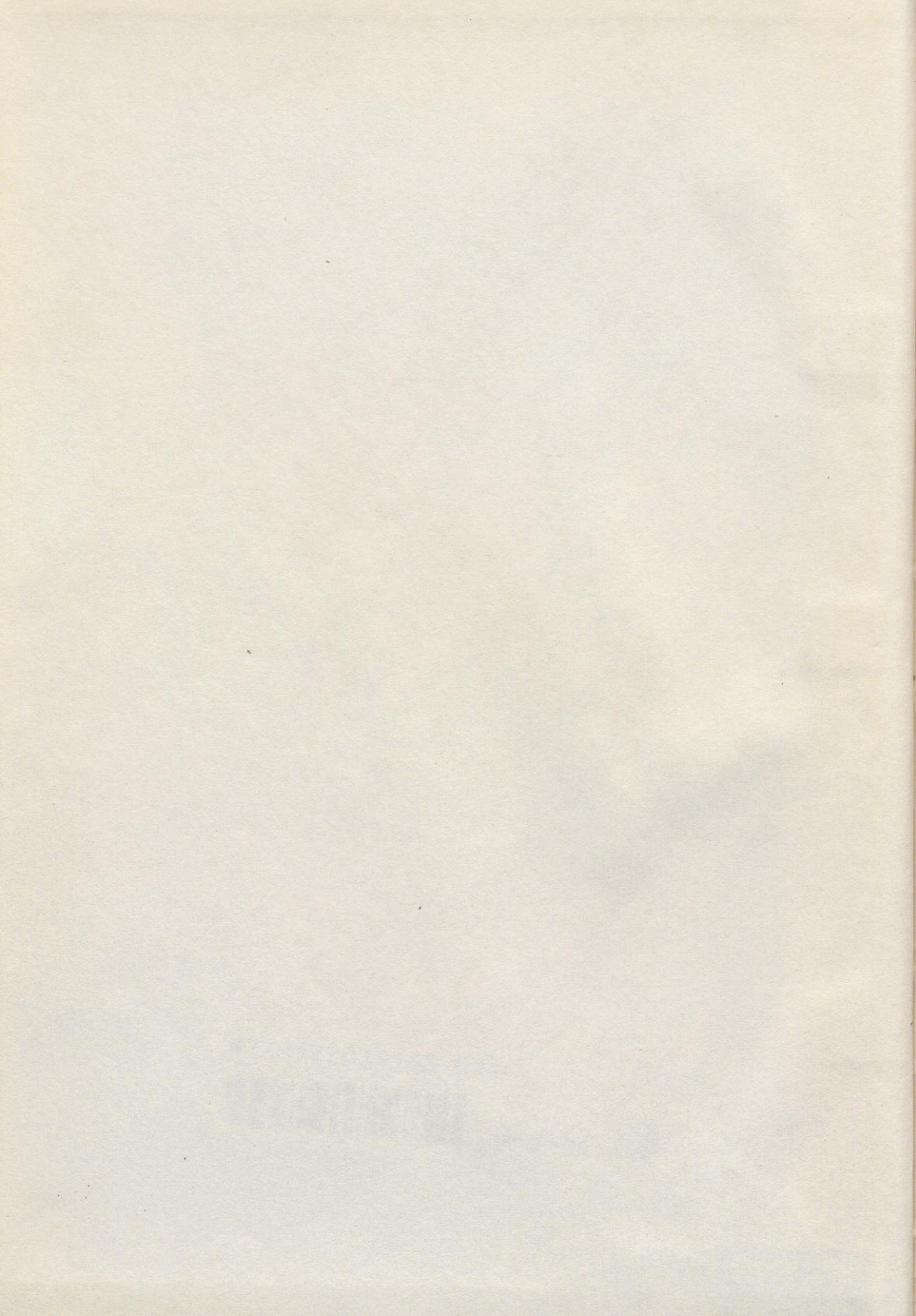
N12<522034165 021



übÜBINGEN



HEINR. SCHUMACHER
Buchbinderei
Schreibwaren · Einrahmungen
7417 PFÜLLINGEN



ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

VIERTE FOLGE II
LXIV. BAND 1952/53



W. KOHLHAMMER VERLAG STUTTGART



gh 2554

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

Hans Frhr. von Campenhausen / Karl August Fink
Peter Meinhold / Ernst Wolf

INHALT

ERSTES UND ZWEITES HEFT

	Seite
Walther Völker, Die Verwertung der Weisheits-Literatur bei den christlichen Alexandrinern	1
Rudolf Lorenz, Die Herkunft des augustinischen <i>Frui Deo</i>	34
Hans Meier-Welcker, Die Simonie im frühen Mittelalter	61
Kurt Goldammer, Der Naumburger Meister und die Häretiker	94
Hans Steubing, Miscellen zur gotischen Bibelübersetzung des Ulfilas	137
Carl Stange, Über den Namen Alberts des Großen	166
Literarische Berichte und Anzeigen	171
In Memoriam Alfons Maria Schneider	223
Mitteilung	224

DRITTES HEFT

Anton Michel, Die Frühwerke des Kardinals Humbert über Hidulf, Deodat und Moyenmoutier (Vogesen)	225
Wilhelm August Schulze, Der Verlauf der Missionsgeschichte nach Gottfried Arnold	260
Rudolf Strothmann, Ein orientalischer Patriarch der Gegenwart. Mar Ignatius Aphrem I Barsaum	292
Martin Tetz, Eine arianische Homilie unter dem Namen des Athanasius von Alexandrien	299
Giovanni Gonnet, Beziehungen der Waldenser zu den oberdeutschen Reformatoren vor Calvin	308
Otto Hiltbrunner, Die Titel der ersten Streitschriften zwischen Eck und Luther	312
Lukas Vischer, Eine neuaufgefundene Abhandlung von Johannes Duraeus	321
Literarische Berichte und Anzeigen	327
In Memoriam Albert De Meyer	358
Nachtrag (zu R. Lorenz)	359

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

Die Verwertung der Weisheits-Literatur bei den christlichen Alexandrinern

O. Eißfeldt zum 60. Geburtstag (1. Sept. 1947) dargebracht *)

Von Prof. D. Dr. Walther Völker, Mainz

O. Eißfeldt hat von Beginn seiner Forschungen an seine Aufmerksamkeit auch der Spruchliteratur zugewandt, wengleich der Schwerpunkt seiner Untersuchungen auf anderen Gebieten liegt. Hat er doch bereits in seiner Erstlingsschrift „Der Maschal im Alten Testament“,¹ über Volkssprichwörter in Proverbien und Sirach gehandelt, und seitdem dieses Gebiet nie ganz aus den Augen verloren. In seiner „Einleitung in das Alte Testament“ (1934) faßt er den Ertrag seines Nachdenkens knapp zusammen, in vielen feinsinnigen Formulierungen charakterisiert er diese späten Erzeugnisse jüdischer Frömmigkeit und weiß ihnen trotz aller Verdünnungen der religiösen Substanz einen gewissen Wert abzugewinnen: „Denn das Heilsgut, von dem die Sprüche Salomons und die übrigen Bücher der Weisheitsliteratur . . . wissen, ist ganz diesseitiger und materieller Art . . . so birgt sie doch Werte in sich, die auch für die Folgezeit ihre Bedeutung behalten haben und auch weiterhin behalten werden, was nicht zum wenigsten der tiefsinnige Erfahrungsschwere und kindliche Einfalt aufs glücklichste vereinenden bildhaften Form der Sprüche zu danken ist.“²

Seine besondere Aufmerksamkeit hat O. Eißfeldt darauf gerichtet, diese Schriften in ihren großen geistesgeschichtlichen Zusammenhang zu stellen und gleich anderen auf fremde, vornehmlich ägyptische Einflüsse hinzu-

* Die Ungunst der Zeiten verhinderte eine frühere Drucklegung, so daß die Gabe erst zur Feier des 65. Geburtstages erscheinen kann.

¹ Gießen 1913 (= Beihefte zur ZAW 24), bes. S. 47 ff.

² S. 528; cf. auch S. 527: „So wird das Gesamtgebiet des Lebens mit all seinen Wechselfällen von ihnen umspannt . . . Aber die hier empfohlene Frömmigkeit trägt doch allgemein menschliche Züge und das spezifisch Israelitische tritt darin stark zurück.“

weisen.³ Es wird gewiß eine ebenso reizvolle Aufgabe sein, die *Fortwirkung* der Weisheitsliteratur in den kommenden Jahrhunderten zu verfolgen. Die Lebensklugheit, die sich in den zahlreichen, sprichwortartigen Sätzen ausspricht und das menschliche Dasein bis in kleinste Einzelheiten des Alltags hinein regelt, das Gottvertrauen und der hohe sittliche Ernst, der aus allem hervorleuchtet, legt es an sich schon nahe, daß spätere Generationen aus dieser Quelle geschöpft haben.

So wundert man sich nicht sonderlich darüber, ihren Spuren bereits im *NT* zu begegnen, und zwar vor allem in dessen paränetischen Partien, wie im 12. Kapitel des Römerbriefes,⁴ oder in den Schlußabschnitten des Epheserbriefes,⁵ während der Apostel seine Ansichten von der geheimen Weisheit nicht mit entsprechenden Wendungen dieser Vorlage stützt.⁶ Es ist natürlich nicht zufällig, daß die Zitate im Jacobus-⁷ und I. Petrusbrief⁸ besonders zahlreich sind, und es verdient Beachtung, daß der griechische Gedanke der *παιδεία* unter Berufung auf Prov. 3, 11 f an zwei Stellen ins *NT* eingedrungen ist, in Hebr. 12, 5—8 und Apc. 3, 19.⁹ Alle Entlehnungen halten sich innerhalb des praktischen Bezirkes, für spekulative dogmatische Fragen sucht man hier nicht nach Anknüpfungspunkten. Nur ganz am Rande taucht einmal Prov. 8, 22 auf,¹⁰ ein Vers, der später in den trinitarischen Diskussionen solche ausschlaggebende Rolle spielen sollte. Indem die Apc. die Gleichsetzung der σοφία als der ἀρχὴ τῆς

³ S. 525; S. 557: ägyptische Einflüsse beim Kohelet; S. 656: hellenistisch-ägyptischer Synkretismus als Quelle für manche Ausführungen der Sapientia. Über diesen ganzen Fragenkomplex hat in neuerer Zeit aufschlußreich gehandelt W. Baumgartner: Israelitische und Altorientalische Weisheit, Tübingen 1933 (= Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 166), bes. S. 11 ff und: Die israelitische Weisheitsliteratur, Theol. Rundschau V, 1933, S. 259—288.

⁴ Röm. 12,16 = Prov. 3,7; 12,17 = Prov. 3,4 — auf den gleichen Vers weist auch II. Kor. 8,21 hin; 12,20 = Prov. 25,21 f.

⁵ Ephes. 5,18 = Prov. 23,31; 6,4 = Prov. 3,11; 2,2. Auch sonst finden sich bei Pls. gelegentliche Anspielungen auf die Prov.; so ist z. B. das Wort vom fröhlichen Geber in II. Kor. 9,7 eine freie Wiedergabe von Prov. 22,8a, während Prov. 24,12: ὃς ἀποδίδωσιν ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ in Röm. 2,6 nachwirkt (cf. Mt. 16,27. II. Tim. 4,14).

⁶ Nur die Wendung: οἱ θεσaurοὶ τῆς σοφίας . . . ἀπόκρυφοί (Kol. 2,3) gemahnt an Prov. 2,3 f.

⁷ Dabei fällt uns zunächst auf, daß von den 4, bzw. 5 Zitaten, die der Jacobus- und der I. Petrusbrief aus den Prov. bringen, je 2 übereinstimmen: Jac. 4,6 und I. Petr. 5,5 = Prov. 3,34; Jac. 5,20 und I. Petr. 4,8 = Prov. 10,12. Jac. 5,3 = Prov. 16,27; 5,6 = Prov. 3,34 (Anspielung auf das ἀντιπάσσειαι).

⁸ I. Petr. 2,17 = Prov. 24,21; 3,6 = Prov. 3,25; 4,18 = Prov. 11,31. Wenn II. Petr. 2,22 die Stelle Prov. 26,11, die an sich vom ἄφρων handelt, auf die Häretiker als die von der Kirche Abtrünnigen bezieht, so folgt ihm in dieser Deutung die spätere ketzerbestreitende Literatur.

⁹ Den gleichen Vers zitiert auch Philo (de congressu 177) und knüpft daran die Bemerkung: ἡ ἐπιπληξίς καὶ νοῦθεσία καλὸν νενομίσται. Es ist eine der ganz wenigen Stellen, in denen die Weisheitsliteratur — und zwar nur die Prov. — von ihm erwähnt wird. Die Berufung auf Prov. 3,4 und 4,3 in ebr. 84 gewährt keine besonderen Aufschlüsse.

¹⁰ Apc. 3,14 = Prov. 8,22.

κρίσεως mit Christus vollzieht, schafft sie damit das Fundament für alle künftigen Erörterungen. Zur richtigen Einschätzung dieser Zitate ist indes noch ein Doppeltes zu beachten. Innerhalb des Gesamtaspektes, den wir vom Fortwirken des AT im NT besitzen, bildet das der Weisheits-Literatur doch nur einen bescheidenen Bezirk. Weitaus an erster Stelle stehen die Psalmen, unter den Propheten Jesaias, und schließlich der Pentateuch, und diese Rangierung ist von der altchristlichen Literatur im allgemeinen übernommen worden. Sodann werden im NT nur die Prov. angeführt, während sich von den übrigen Schriften dieser Gruppe kaum Spuren finden.¹¹ Was die Verfasser angezogen hat, waren die knappen, einprägsamen Aussprüche von Gott, der den Hochmütigen widersteht, während er dem Demütigen seine Güte zuwendet; dessen Züchtigung gerade ein Zeichen seiner Liebe ist, und von der Macht menschlicher Liebe, die eine Fülle von Sünden bedeckt und auf das Haupt des Feindes feurige Kohlen sammelt.

Die Apostolischen Väter bewegen sich in dieser vom NT eingeschlagenen Richtung. Die Proverbien, die als *γραφή* zitiert werden,¹² haben unter den Weisheits-Schriften fraglos den Vorrang, und werden von den Autoren bevorzugt, deren Abzweckung eine vorwiegend praktische ist (I. Clemens-Brief, Hirt des Hermas).¹³ Beliebte Sentenzen, die das NT bereits angeführt hat, werden reproduziert,¹⁴ die Grundhaltung ist eine ethische, woraus sich die Alleinherrschaft des wörtlichen Verständnisses erklärt; Anspielungen auf die Gnosis finden sich ebenso wenig wie bei Paulus,¹⁵ und die berühmte Stelle Prov. 8, 22 ff begegnet uns nur einmal in einem kurzen Referat.¹⁶ Darüber hinausgehend beobachten wir indes, daß

¹¹ O. Eißfeldt: Einleitung, S. 657, hält es mit Recht für unsicher, ob Paulus die Sapiaentia benutzt hat, obwohl sich gewisse Anklänge an sie finden.

¹² Barn. 5,4: λέγει δὲ ἡ γραφή; I. Cl. 14,4: γέγραπται γάρ; Ignatius, ad Magnesios 12: ὡς γέγραπται.

¹³ z. B. I. Cl. 14,4 = Prov. 2,21 f; 21,2 = Prov. 20,27; Hermas, Mandata X 1,6 = Prov. 1,7,9,10,15,33: τάχιον νοῦσον καὶ συνίουσιν, διὰ ἔχουσιν τὸν φόβον τοῦ κυρίου. Clemens Alex. arbeitet diesen Gedanken vom φόβος als der ἀρχὴ σοφίας viel klarer heraus und fügt ihn als unterstes Glied seinem Stufenbau ein. Didache 4,3 (Barnabas 19,11) = Prov. 31,9; Barnabas 5,4 = Prov. 1,17; Ignatius, ad Magnesios 12 = Prov. 18,17: es fehlt hier gerade das charakteristische ἐν πρωτολογία, der Gedanke des dem göttlichen Gerichte Zuvorkommens. In dieser vollständigen Fassung spielt der Vers später eine bedeutsame Rolle bei Origenes (cf. S. 25, A. 172) wie in der asketischen Literatur.

¹⁴ I. Clem. 56,4 = Prov. 3,12; I. Clem. 30,2 und Ignatius, ad Ephesios 5,3 = Prov. 3,34.

¹⁵ I. Clem. 57,3—7 = Prov. 1,23—33, die große Mahnrede der Weisheit dient lediglich als Beleg für das Hauptanliegen des Briefes: μάθετε ὑποτάσσεσθαι (57,2).

¹⁶ Hirt, Sim. IX 12,2 = Prov. 8,27—30.

jetzt neben den Prov. auch Jesus Sirach¹⁷ und die Sapientia Salomonis¹⁸ herangezogen werden, und daß die Autoren des I. Clemens-Briefes und des „Hirten“ mit diesen Schriften so vertraut sind, daß in ihren Werken zahlreiche Anklänge an sie auftauchen. Vom Eccl. findet nur cap. 12, 13 Verwendung, ein Vers, der vortrefflich zur ethischen Einstellung des „Hirten“ paßt, und daher uns hier auch des öfteren begegnet.¹⁹ Endlich verdient noch die Tatsache Erwähnung, daß wir auf Spuren einer Benutzung des Sir. in den ältesten christlichen Gebeten stoßen, im Eucharistiegebet der Didache wie im großen Gemeindegebet des I. Clemens-Briefes.²⁰ Übersieht man dies alles, so muß man urteilen, daß trotz aller Bereicherungen im einzelnen die Linie des NT innegehalten wird.

Einen anderen Eindruck gewinnt man beim Studium der *Apologeten*. Der Abzweckung ihrer Schriften entsprechend tritt der Beweis mit Bibelstellen naturgemäß in den Hintergrund. Beruft man sich aber auf sie, so übergeht man dann auch nicht die Weisheitsschriften, nur treten andere Abschnitte als Belege in den Vordergrund. Gilt es, die Erhabenheit christlichen Lebens darzutun, so eignen sich dafür Prov. 4, 25 als Warnung vor der Sünde im allgemeinen,²¹ Prov. 6, 27—29 vor der des Ehebruchs im besonderen.²² Das Freisein des Christen von jeder Todesfurcht wird von Justin sehr gesucht durch Eccl. 1, 9 gestützt: μηδενὸς ἄλλου καινοῦ, ἀλλ' ἢ τῶν αὐτῶν ἐν τῇδε τῇ διοικήσει ὄντων.²³ Wir beobachten hier zum erstenmal, wie der Pessimismus des Eccl. anderen Zwecken dienstbar gemacht und zur Motivierung einer weltüberwindenden Haltung verwendet wird. Und wenn Prov. 3, 8 Gottes Sorge für die Toten erläutern soll,²⁴ so bedeutet das natürlich eine völlige Umdeutung des Textes. Im Anschluß an I. Petr. 2, 17 greift man auf Prov. 24, 21 f zurück, um die Loyalität des neuen Glaubens dem Kaiser gegenüber ans Licht zu stellen,²⁵ man wahrt aber zugleich ein Gefühl der Überlegenheit, indem man hervorhebt,

¹⁷ Hirt, Mandata X 1,6 = Sir. 2,3; X 3,1 = Sir. 26,4 — Anspielung auf das *Ilaron*; Sim. V 3,8 = Sir. 32,9 (bzw. Prov. 15,8) — Anspielung auf die *θουσία δεκτῆ*; Sim. V 5,2 = Sir. 18,1 (ὁ πτωχὸς τὰ πάντα); Vis. III 7,3 = Sir. 18,30 (ὁπίσω τῶν ἐπιθυμιῶν); Vis. IV 3,4 = Sir. 2,5 (bzw. Prov. 17,3), eine Sentenz, die in späteren Zeiten sich größter Beliebtheit erfreut.

¹⁸ I. Clem. 3,4 = Sap. 2,24; 7,5 = Sap. 12,10 (*τόπον μεταβολῆς*); 27,5 = Sap. 12,12; Hirt, Mandata I 1 = Sap. 1,14 (*εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα*). Barnabas 6,7 = Sap. 2,12. Natürlich finden sich in diesen Schriften auch Anklänge an die Prov., von denen einige noch angeführt werden sollen: Hirt, Sim. IX 19,2 = Prov. 3,9,11,30 (*καρπὸν δικαιοσύνης*); Sim. V 6,3 = Prov. 16,17 (*τὰς τοίβους τῆς ζωῆς*); Vis. I 3,4 = Prov., 3,19 (*θεμελιώσας τὴν γῆν*); Barnabas 19,9 = Prov. 7,2 (*κόρη τῶν ὀφθαλμῶν*).

¹⁹ Mandata VII 1; Sim. V 3,2; VIII 3,8,7,6.

²⁰ Didache 10,3 = Sir. 18,1; 24,8 (cf. Sap. 1,14) — *ἐκπίας τὰ πάντα*; I. Clem. 59,3 = Sir. 16,18 f: *τὸν ἐπιβλέποντα ἐν τοῖς ἀβύσσοις*; 60,1 = Sir. 2,11: *ἐλεῆμων καὶ οἰκτιρῶν*.

²¹ Theophilus, ad Autolyicum II 35; III 13.

²² ebda, III,13.

²³ Justin, I Apol. 57.

²⁴ Theophilus, ad Autolyicum II, 38.

²⁵ ebda, I 11.

daß auch die Herrscher ihr Leben von Gottes Hand empfangen.²⁶ Einen breiten Raum nehmen in den Apologien die Erörterungen über die heidnische Götterverehrung und die Torheit des Bilderkultes ein. Hier ist es Aristides, der ausgiebigen Gebrauch von Sap. 13—15 macht, was ja die gleiche Kampfstellung an sich nahelegt.²⁷ Endlich hatten die Reflexionen über Wesen und Aufgabe des Logos zur Folge, daß man sich in steigendem Maße auf Prov. 8, 22 ff berief.²⁸ Justin will damit ein Doppeltes beweisen: ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ θεὸς γεγέννηκε δυνάμιν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικὴν, ohne daß dadurch die Substanz des Vaters gemindert würde,²⁹ und zugleich die hypostatische Selbständigkeit des Logos: τὸ γεννώμενον τοῦ γεννῶντος ἀριθμῶ ἕτερόν ἐστι.³⁰ Er wird vornehmlich als göttliches Organ der Weltschöpfung gewürdigt,³¹ und die Beobachtung entbehrt nicht eines gewissen Interesses, wie unbefangen man damals noch Prov. 8, 22 ff auslegte. Kann doch Theophilus behaupten, daß die Weisheit nicht zur Beschreibung Gottes dienen könne, weil sie ein Erzeugnis von ihm sei,³² Tertullian zur Erklärung des *ἔκτισεν* anführen: ne quid innatum et inconditum praeter solum deum crederemus.³³

Zogen die Apologeten die Weisheits-Literatur zur Stützung ihrer besonderen Situation heran, so gilt ein Gleiches nur in größerem Maßstabe für *Clemens Alexandrinus*. Er macht von diesen Schriften einen weit umfänglicheren Gebrauch als seine Vorgänger, lebt förmlich in ihnen und ist mit ihrem Wortlaut dermaßen vertraut, daß sich fortgesetzt bei ihm Anklänge

²⁶ Athenagoras, legatio 18 = Prov. 21,1.

²⁷ Aristides, Apologie, 3 und 13.

²⁸ Das hatte bereits Philo getan, aber in ebr. 31 legt er diesen Vers ganz gnostisierend aus, während er in virt. 62 eine allgemeine Lebenserfahrung aus ihm glaubt ableiten zu können. Es verdient gleichwohl festgehalten zu werden, daß von den 5 Prov.-Zitaten zwei auf diesen Vers entfallen.

²⁹ Justin, dialogus 61.

³⁰ ebda, 129.

³¹ Athenagoras, 10; Tertullian, adversus Praxeam 6 f, 11,19; adversus Hermogenem 18,32. Theophilus, ad Autolyicum I 7 beruft sich dafür nicht auf Prov. 8,22 ff, sondern auf Prov. 3,19 f, wo der gleiche Gedanke ausgesprochen ist.

³² Theophilus, ad Autolyicum I 3.

³³ Tertullian, adversus Hermogenem 18. Aufschlußreich ist es, daß auch Simon Magus Prov. 8,23 ff zur Stützung seiner spekulativen Ansichten heranzieht. Das Wort *πρὸ πάντων τῶν αἰώνων γεννᾷ με'* wird von ihm erklärt durch den Satz: *περὶ τῆς ἐβδόμης . . . δυνάμεως τὰ τοιαῦτα λέγεται εἶναι (Μεγάλη Ἀπόφασις, bei Hippolyt, refutatio VI 14,2)*. Die Ophiten deuteten Prov. 24,16 (*ἐπιτάκις πεσεῖται ὁ δίκαιος καὶ ἀναστήσεται*) in astrologischem Sinne (bei Hippolyt, refutatio V 7,24), und Basilidianer (bei Hippolyt, refutatio VII 26,1 f) wie Valentinianer (Hippolyt, refutatio VI 32,7) sahen Prov. 1,7 (*ἀρχὴ σοφίας φόβος κυρίου*) im Schicksal des Demiurgen erfüllt. Trotz aller grundsätzlichen Ablehnung des AT beriefen sich die Gnostiker also doch auf bestimmte Abschnitte aus den Prov., die sie im Sinne ihres phantastischen Systems interpretierten.

an sie finden.³⁴ Nichts ist für deren hohe Wertung bezeichnender als der Umstand, daß Clemens bei seiner Wiedergabe von Philo, virt. 9—219 zwischen die einzelnen Abschnitte seiner Vorlage Stellen aus den Prov. einschiebt, die zuweilen erst künstlich dem übernommenen Gedankengang angepaßt werden müssen.³⁵ Gleich seinen Vorgängern sieht er in den Prov. die *γραφή*, sie sind für ihn Aussprüche des hl. Geistes, bzw. Christi, der sich Salomos als eines Mittlers bediente, sie tragen prophetischen Charakter.³⁶ Es ist daher verständlich, daß Clemens sie unbewußt dem NT angleicht, was sich bis in die Textgestaltung hinein feststellen läßt.³⁷ Bald erscheinen sie vereinzelt, wie es sich aus den besonderen Umständen ergibt, bald dagegen in bemerkenswerter Anhäufung, so daß manche Abschnitte sich wie eine Sammlung von aneinandergereihten Versen aus Prov. und Sap., bzw. Sir. lesen.³⁸

Das seit den Schriften des NT zu beobachtende Bestreben, die Weisheits-Literatur zur Stützung ethischer Vorschriften heranzuziehen, und die damit in Zusammenhang stehende wörtliche Auslegung findet bei Clemens seine Fortsetzung und wird großzügig ausgebaut. Die Fülle von Lebensregeln, die er besonders im zweiten und dritten Buche des Pädagogen ausbreitet, bieten ihm hierfür ungeahnte Möglichkeiten. Wie viel konkretes Material geben ihm allein schon bei der Bekämpfung der Unsittlichkeit Prov. und Sir. an die Hand! Deren drastische Schilderungen der Dirne führt Clemens warnend an. So ist Päd. III 68, 2 — 72, 1 ein kleines Kom-

³⁴ Gibt Clemens in Strom. I 14,1 als Zweck der Stromata an, die Erinnerung an Pantaenus und dessen Lehrvorträge wachzuhalten, um die Leser dadurch weiser zu machen, so fallen ihm dabei unwillkürlich die Worte aus Prov. 9,9 ein, die auch Origenes gerne zitiert, wobei er freilich allen Nachdruck auf das *ἀφορμήν* legt, auf die Anregung, die für den Weisen genügt, ohne daß es einer weiteren Ausführung bedürfe. Das *ἀναποδιτισμὸν ἡλίου* in Strom. I 119,2 erinnert an das *ἀνεπότισεν ὁ ἥλιος* (Sir. 48,23). Es mag genügen, die beiden Proben anstatt vieler Beispiele anzuführen.

³⁵ Strom. II 81,1 ff. In 82,1—83,1 gibt Clemens virt. 28—31 wieder, in 83,3—84,1: virt. 34 ff, während er in 83,2 einige ihm passend erscheinende Stellen aus den Prov. einfügt, wovon Prov. 11,7 nur angeglichen werden kann durch Einschub von *ζῶντος*, denn der Vers meint gerade die Zeit nach dem Tode. Prov. 8,17 bezieht sich auf die Sophia und ihre Freundlichkeit gegenüber ihren Verehrern, während Clemens in dieser Aussage einen Beleg für die *φιλανθρωπία* des Gesetzes sieht. Weitere Einschübe aus den Prov. in § 84,1; 86,7; 88,1; 91,4—5.

³⁶ Strom. I 81,3; II 39,1; III 105,2; Päd. II 129,2: *διὰ Σολομώντος τὸ πνεῦμα*; Päd. I 91,3: *διὰ Σολομώντος λόγων* (scil. Christus), III 71,4; Strom. II 34,3: *οἱ χρησιμοὶ οἱ θεοὶ*; Strom. III 106,1: *ὁ αὐτὸς προφήτης*; I 27,2. Als *γραφή* werden auch die übrigen Schriften bezeichnet, so die Sap. in Strom. V 108,2; Sir. in Päd. I 68,3 u. III 83,3. Am beliebtesten ist hier die Zitationsformel *ἡ πανάρετος* (bzw. *θεία*) *σοφία λέγει*.

³⁷ In Strom. IV 149,8 ist der Wortlaut von Prov. 3,5 durch Mt. 22,37 abgewandelt.

³⁸ z. B. Strom. I 28,4—30; II 4—5; cf. auch Strom. II 33,2—40,3; Päd. I 66,3—72,2; II 52,4—59,4 u. ö.

pendium darauf bezüglich Stellen,³⁹ während Päd. II 98, 2. 101, 2—3 dazu noch eine Nachlese bietet.⁴⁰ Warnungen vor Zuchtlosigkeit und Sinnlichkeit sind nicht selten,⁴¹ sie richten sich bald an die Frauen,⁴² bald an die Männer,⁴³ und sie erscheinen unserem Autor als so wichtig, daß er die allgemein gefaßten Worte in Prov. 4,25: *οἱ ὀφθαλμοὶ σου ὀρθὰ βλέπτουσιν* in diesem konkreten Sinn deutet.⁴⁴ Im Zusammenhang hiermit stehen die häufigen Mahnungen vor Modetorheiten aller Art⁴⁵ und jedem Luxus.⁴⁶ Im Gegensatz zu diesen Entartungen singt Clemens in engem Anschluß an Prov. 29, 37 ff das Lob der wahren und tüchtigen Hausfrau und schildert ihre mannigfache Tätigkeit.⁴⁷

Seine besondere Aufmerksamkeit hat er den Fragen des Essens und Trinkens zugewandt. Dabei läßt er sich in seiner grundsätzlichen Einstellung von zwei Stellen der Weisheits-Literatur leiten. Heißt es in Prov. 13,25: *δίκαιος ἐσθίων ἐμπιπλᾷ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ*, so folgert er daraus, daß der Mensch nicht geschaffen sei für Essen und Trinken;⁴⁸ und weist

³⁹ Es beginnt mit einer Charakteristik der Dirne nach Prov. 5,3—6 — in Strom. I 29,6 erfahren wir, daß die *ιδιώται* sich bei ihrer Ablehnung der Philosophie auf diesen Vers (5,3) beriefen, ihn also in übertragenem Sinne verwandten — es schließen sich an Prov. 16,2 (*θεωρῶν δὲ καλὰ*) und 10,10 (das listige Zublinzeln); Sir. 26,9 unterstreicht diesen Zug, während Prov. 9,13—17 mit einer drastischen Beschreibung der Dirne die Erörterung abschließt.

⁴⁰ Sir. 26,22; 18,30; 19,2 f. 5.

⁴¹ Päd. I 102,1 = Sir. 36,6: der Genußsüchtige ist ein Hengst, aber kein Mensch mehr (Sir. bezieht es freilich auf den Spottsüchtigen); Päd. II 93,3 = Prov. 19,26; Sir. 23,5 f.

⁴² Päd. III 28,2 = Sir. 9,7 (als Beleg dafür, daß Frauen nicht aus der Sänfte schauen sollen, wovon der Text freilich nichts sagt); 29,1 = Sir. 11,29; 9,16.

⁴³ Päd. III 9,3 f = Prov. 9,18 a—c: Die Wendung *ποταμὸν ἀλλότριον* wird gedeutet als *τὴν ἀλλοτρίαν γυναικα*. In § 4 wird dagegen eine andere Auslegung vorgetragen: *εἴτε καὶ τὰς αἰρέσεις ἐκτροπομένους*, wieder anders sind die Worte *ἕδωρ ἀλλότριον* in Strom. I 96,3 aufgefaßt: die Taufe der Häretiker ist keine wahre Taufe.

⁴⁴ Päd. III 83,1.

⁴⁵ Päd. II 69,2 = Sir. 38,1 f. 8: nützlicher Gebrauch der Salben zu medizinischen Zwecken, Bedeutung des Arztes, cf. 76,1; II 109,3 = Sir. 11,4 gegen Kleiderluxus; II 71,2 = Prov. 17,6: gegen Verwendung von Blumen und Kränzen im Haar; Päd. III 56,3 = Prov. 11,22: kein Durchbohren der Ohrfläppchen, dann könne ja auch durch die Nase ein Ring gezogen werden, wozu die ironische Äußerung in Prov. als Beleg dient; III 58,2 = Sir. 21,21: gegen Ringe. Die Ansicht seiner Vorlage, daß der wahre Schmuck in der *παιδεία* liege, greift Clemens freudig auf. In Päd. III 17,1 wendet er sich gegen die Unsitte des Färbens grauer Haare bei den Männern und preist jene im Anschluß an Sir. 25,6 als Zeichen reicher Erfahrung, während er in III 23,4 Männer schildert, die ob ihrer Haarbehandlung weiblich geworden seien, worauf Sir. 19,29 f nur entfernt hinweist.

⁴⁶ Päd. II 39,1 = Prov. 11,24; III 35,3 = Prov. 8,10—11; 19. Clemens wertet hier — der Stufe seiner Leser entsprechend — nur den Gedanken, daß der Reichtum nicht der höchste Wert sei, und folgert daraus, daß man die Einfachheit vorziehen müsse, während er die Aufforderung zum Erwerb der Gnosis ganz überhört.

⁴⁷ Päd. III 49,5; 67,2—3.

⁴⁸ Päd. II 14,6.

Sap. 16,26 darauf hin: *ὅτι οὐχ αἱ γενέσεις τῶν καρπῶν τρέφουσιν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ ἐξῆμά σου τοὺς σοὶ πιστεύοντας διατηρεῖ* — so deutet Clemens dieses Wort so aus, daß das Essen uns zur wahren Liebe zu Gott als dem Geber, zur ewigen Nahrung einen Antrieb geben soll.⁴⁹ Das hat dann natürlich zur Folge, daß alle Schwelgerei abgelehnt⁵⁰ und besonders die Trunkenheit zu wiederholten Malen gebrandmarkt wird, wobei sich Clemens mit Vorliebe der anschaulichen Beschreibungen in Prov. und Sir. bedient,⁵¹ was indes nicht ausschließt, daß er unter Berufung auf Sir. 34, 27 f den Wein preist, sofern man das rechte Maß einhalte.⁵² Mit großer Ausführlichkeit behandelt er Fragen, die sich auf die Gastmähler beziehen, und belegt alles bis in Einzelheiten hinein mit Aussprüchen des Sir.⁵³ Dabei scheut er sich nicht, sogar Anstandsregeln anzuführen und das übliche Verhalten im Alltag, wie es sich in der Spottsucht,⁵⁴ der Geschwätzigkeit⁵⁵ und dem Zorn⁵⁶ auswirkt, eindringlich zu rügen.

Von den Fragen, die ihn am meisten beschäftigen, hat das Problem des Reichtums vordringliche Bedeutung. Es ist gewiß seltsam, daß er sich in seiner bekannten Homilie nicht auf die Weisheits-Literatur beruft, wohl aber tut er es in seinen anderen Schriften. Dabei entlehnt er mit Vorliebe seine Hauptthese Prov. 13,11 (*ὑπαρξίς ἐπισπονδαζομένη μετὰ ἀνομίας ἐλάσσων γίνεται*), die mehrfach wiederkehrt und im Zusammenhang mit Prov. 11,24 (*εἰσὶν καὶ οἱ συνάγοντες ἐλαττοῦνται*) vor dem Zusammenscharren eines unordentlichen Reichtums warnen soll.⁵⁷ Seine Berechtigung erfährt aller Besitz nur durch die Wohltätigkeit, zu der Clemens wiederholt aufruft und zwar regelmäßig unter Verwendung von Prov.-Stellen.⁵⁸ Ihnen entlehnt er die Ansicht, daß der Reichtum ein *λύτρον τῆς ψυχῆς* sei; in „quis dives salvetur“ führt er sie breit aus und fügt sie als wichtiges Glied in den Organismus seiner Frömmigkeit ein. Damit verbindet er Motivie-

⁴⁹ Päd. II 7,2.

⁵⁰ Päd. II 8,2 = Sir. 18,32, wobei die Vorlage sogar noch radikalisiert wird: *ἐπὶ μικρῶ* (statt *πολλῆ*) *τροφῆ*; II 4,2 = Prov. 23,3.

⁵¹ Päd. II 26,3—34,4. Besonders hervorzuheben wäre 28,1 = Prov. 23,31. 33—34; § 29,1 = Prov. 20,1; die generelle Ablehnung; § 33,2 = Sir. 26,8: gegen Trunkenheit der Frau, usw.

⁵² Päd. II 23,3. Die Notwendigkeit des rechten Maßes und die Gefahren des Übermaßes hebt Clemens auch sonst im Anschluß an Sir. hervor, z. B. Päd. II 24,3 = Sir. 34,29 f und 34,4 = Sir. 34,19.

⁵³ Päd. II 53,4—59,4. Nur in 57,3 findet sich ein Beleg aus Prov. 10,14, der sich gegen den Spott jüngeren Leuten gegenüber wendet.

⁵⁴ Päd. II 53,1 f = Sir. 34 (31), 31; Prov. 14,3.

⁵⁵ Päd. II 52,4 = Prov. 10,19; Sir. 20,5,8.

⁵⁶ Päd. III 92,2 = Prov. 15,1. In § 93,1 tritt Clemens für eine mildere Behandlung der Dienstboten ein; unter Berufung auf Prov. 13,24 will er aber eine angemessene Strafe beibehalten wissen.

⁵⁷ Päd. III 91,3; Strom. III 56,1; Päd. III 35,5; Prov. 11,24 in Verbindung mit Ps. 111,9.

⁵⁸ Päd. III 35,5; 39,2 = Prov. 13,8: der Reichtum als *λύτρον τῆς ψυχῆς*; 37,4 = Prov. 3,3; Strom. II 86,7 = Prov. 20,22; 11,26; 14,21; III 55,1 = Prov. 10,4; 13,8. In Strom. I 174,3 wird der gleiche Vers Prov. 3,3 ganz anders ausgelegt und auf die göttliche Barmherzigkeit bezogen, die den Frommen nicht verläßt.

rungen für die Barmherzigkeit, die nt.lichen Geist verraten und in seinem bestimmt geprägten Agape-Begriff wurzeln: *οτι την αγάπην ενδείκνυται εις τον δμοιον δια την αγάπην την προς τον δημιουργόν.*⁵⁹ Wie eng er sich aber trotz allem an die Prov. anschließt, verrät allein schon der Umstand, daß er seine Anschauungen in sie hinein pressen will, selbst wenn dies nicht ohne gewaltsame Umdeutungen erfolgen kann.⁶⁰

Von hier aus gesehen fällt es auf, wie selten die Weisheits-Literatur herangezogen wird, um die *Ausformung der Ethik* zu begründen. Uns begeben nur vereinzelte und mehr gelegentliche Hinweise. So legt ihm Prov. 8, 4.6 den Gedanken nahe, daß Gott allein zum Guten rate,⁶¹ so gewinnt er durch Kombination mit anderen Schriftstellen aus Prov. 3, 13 die Einsicht, daß die *φρόνησις* das Gott Wohlgefällige kenne.⁶² Das Betonen des freien Willens und das Vermögen des Menschen, die Sünde zu meiden oder zu begehen, findet in den Prov. ihre Grundlage.⁶³ Will Clemens zuweilen das Wesen der Sünde mit Hilfe stoischer Termini beschreiben, so bieten ihm die Prov. hierfür wieder einen neuen Anknüpfungspunkt, indem er die Mahnung von Prov. 5, 20: *μη πολὺς ἴσθι προς ἄλλοτριαν* in übertragenen Sinne versteht und die konkrete Anweisung in einen abstrakten Lehrsatz umwandelt: *τὸ ἁμαρτῆσαι ἄλλότριον παριστάσα*, bzw. *ἄλλότριον καὶ παρὰ φύσιν.*⁶⁴ Die Notwendigkeit einer Strafe für die begangenen Sünden zum Zwecke der *παιδεία* behaupten die Prov. des öfteren, Clemens greift diese Forderung unter Berufung auf Prov. 23, 13—14 auf und bringt sie mit der christlichen Buße in Beziehung,⁶⁵ ja selbst für eine Verschärfung der Bußdisziplin geben ihm die Prov. einen Fingerzeig.⁶⁶

Seine Ausführungen über das innere Leben stützen sich auf andere Gewährsmänner, und wenn die Prov. einmal herangezogen werden, so geht es nicht ohne Sinnverschiebungen ab. Als Beispiel diene die Verwendung von Prov. 8, 34 in Päd. II 79, 4! Lobt die Weisheit den Mann, von dem

⁵⁹ Strom. II 86,7.

⁶⁰ Päd. II 129,1 beruft sich auf Prov. 10,4: *χειροσ δὲ ἀνδρῶν πλουτίζουσιν*, was doch besagen will, daß die Fleißigen es zu Wohlstand bringen. Clemens deutet dagegen das Wort *ἀνδρῶν*: derer, die das Geld verachten und wohl tun. In Päd. III 30,4 zitiert er die erste Hälfte des gleichen Verses: *πενία ἄνδρα ταπεινοῖ* und verkehrt den Sinn ganz in das Gegenteil. Unter *πενία* habe man die *φειδωλία* zu verstehen und infolge dieses Geizes seien die Reichen arm an Almosen!

⁶¹ Päd. I 90,1.

⁶² Päd. I 91,3.

⁶³ Strom. II 75,3 = Prov. 5,22 (jeder wird durch die Ketten seiner eigenen Sünden gefesselt, so daß Gott dann schuldlos ist, wie Clemens im Anschluß an Plato fortfährt); Prov. 28,14. Strom. II 40,3 = Prov. 14,16; vom *σοφός* heißt es: *ἐξέκλιθεν ἀπὸ κακοῦ*; die Weisung von Prov. 7,1a: *τίμα τον κύριον* wird im Meiden der Sünde erfüllt (Strom. II 39,5).

⁶⁴ Strom. VII 82,3; das gleiche Wort kann Clemens auch anders deuten und als Mahnung auffassen, sich nicht zu eingehend mit der heidnischen Philosophie zu beschäftigen (Strom. I 29,9).

⁶⁵ Päd. I 82,1.

⁶⁶ Strom. II 59,1 = Prov. 11,5.

es heißt: ἀγρυπνῶν ἐπ' ἐμαῖς θύραις καθ' ἡμέραν, so greift Clemens das Wort ἀγρυπνῶν auf, mahnt zur fortgesetzten Wachsamkeit und empfiehlt auch das Unterbrechen des nächtlichen Schlafes, um Gott zu preisen.⁶⁷ Natürlich läßt er sich ein seit den Zeiten des NT so häufig zitiertes Wort wie Prov. 3, 34 nicht entgehen und benutzt es als Anlaß, zur Demut zu mahnen, wobei er allem noch Nachdruck verleiht durch das Vorführen einer Galerie demütiger Frommer, die aus dem 1. Clemensbrief übernommen ist.⁶⁸ Aber im Grunde verschwindet das im clementinischen Schrifttum; was dagegen auffällt und beherrschend im Vordergrund steht, ist das starke Heranziehen von Prov. und Sir. beim Aufstellen so mannigfacher Lebensregeln, wie sie besonders der Pädagogus enthält.

Verwandten die Apologeten die Weisheits-Literatur als Bundesgenossen im Kampfe gegen die heidnische Kulturwelt, so folgte ihnen Clemens hierin. Aus der Hochschätzung der wahren Weisheit als des allein wertvollen Besitzes⁶⁹ ergibt sich ihm bereits deren Überlegenheit über die Philosophie. Darin bestärken ihn mannigfache Anspielungen, die er in den Prov. zu entdecken glaubt. Hat die Wendung δικαιοσύνην ἀληθῆ (Prov. 1, 3) nicht den Gegensatz zu der von den griechischen Philosophen gelehrt im Auge,⁷⁰ fordert der Satz: ὁ δὲ ἐλέγχων μετὰ παρορησίας εἰρηνοποιεῖ (Prov. 10, 10) nicht geradezu die Kritik heraus,⁷¹ und ist der andere: παιδεία δὲ ἀνεξέλεγκτος πλανᾶται (Prov. 10, 17) nicht eine Verpflichtung zu Tadel und Zurechtweisung, obwohl der Zusammenhang doch gewiß die Bekehrung der Philosophen nicht im Auge hat?⁷² Was aber bei der Philosophie anzuerkennen sei, stamme vom Christentum! Bekanntlich hat Clemens die These vom Diebstahl der Hellenen zu der seinigen gemacht und dafür einen ganz umfassenden Beweis angetreten. Eine beachtliche Quelle der griechischen Ethik findet er in der Weisheits-Literatur. Legen es doch die Prov. nahe, daß das Gesetz zur δικαιοσύνη erziehe und deshalb die Vorlage für jene gewesen sei,⁷³ die 4 Kardinaltugenden sollen auf Sap. 8, 7 zurückgehen,⁷⁴ das Sprichwort, ἔγγυα, πάρα δ' ἅτα' leite sich von Prov. 6, 1 f ab!⁷⁵ Ja, Clemens zieht größere Einzelheiten zur Stützung seiner These heran, und bemüht sich, bei Plato, den Stoikern und anderen

⁶⁷ Für die Entfaltung des Gebetslebens werden die Prov. nicht herangezogen, nur einmal Sir. 39,15.18, um die Sitte des Gebets vor dem Einschlafen zu begründen. Die Stelle handelt freilich nur ganz allgemein vom Lobpreis Gottes, ohne eine bestimmte Situation im Auge zu haben (Päd. II 44,2).

⁶⁸ Strom. IV 106,4.

⁶⁹ Päd. II 129,2 = Prov. 3,13—15.

⁷⁰ Strom. II 7,1.

⁷¹ Strom. II 2,4.

⁷² Strom. I 54,1. Das Gleiche liest Clemens aus Prov. 29,15 heraus: πλῆγαι καὶ ἐλέγχοι διδάσκει σοφίαν, d. h. machen aus den heidnischen Philosophen wahre christliche Gottesgelehrte.

⁷³ Strom. II 78,4 = Prov. 15,8; 16,7; II 79,2 = Prov. 11,1.

⁷⁴ Strom. VI 95,4.

⁷⁵ Strom. II 70,4.

Philosophen Entlehnungen nachzuweisen.⁷⁶ Es ist dabei gewiß nicht zufällig, daß er gerade in der Weisheits-Literatur Anhaltspunkte für seine Ansicht findet, wengleich ihm die Einsicht in den wahren Sachverhalt der Dinge auch verschlossen geblieben ist.

Mit seiner Kritik der Philosophie geht die Opposition gegen die Sophistik Hand in Hand. Schon geringe Andeutungen genügen, um diese ihm in die Erinnerung zu rufen. In Prov. 11, 14 sieht er eine Charakteristik der schwankenden *δοκησίσοφοι*, indem er eine allgemein gehaltene Lebensregel konkret zuspitzt,⁷⁷ die Worte *θήσεις τε σοφῶν* in Prov. 1, 6 lassen ihn an die *σοφισταί* denken und ihre trügerischen, die Jugend betörenden Wortkünste, während die christlichen Weisen den *σκοτεινὸν λόγον* erfassen.⁷⁸ Besonders in Strom. I 47, 3 f begegnet uns der Kampf gegen die *σοφιστικὴ τέχνη*, der von Sir. 19, 22 (*καὶ οὐκ ἔστιν σοφία πονηρίας ἐπιστήμη*) und Prov. 14, 6 (*ζητήσεις σοφίαν παρὰ κακοῦς καὶ οὐχ εὐρήσεις*) aus geführt wird, denn es gelte immer der Grundsatz: *σὸμα δίκαιον ἀποστάζει σοφίαν* (Prov. 10, 31). So ergibt sich aus allem für Clemens die an die Heiden gerichtete Mahnung aufzuwachen, um der kommenden Ernte, d. h. der *πίστις* und *σωτηρία* teilhaftig zu werden, wobei er wieder eine an alle ergehende Aufforderung zu einer nützlichen Tätigkeit auf eine ganz bestimmte Situation der heidnischen Umwelt einengt.⁷⁹

Benutzt Clemens wie die Apologeten die Weisheits-Literatur zum Kampf gegen die heidnische Umwelt, wobei sich freilich Themen und Belegstellen im einzelnen verschieben, so erweitert er noch über diese hinausgehend die Front, indem er auch die Häretiker in die Widerlegung mit einbegreift. So bezieht er den viel zitierten Vers Prov. 3, 34 auf sie als die Hochmütigen und sich besser Dünkenden,⁸⁰ und unter der *γλώσσα ἀδίκων* (Prov. 10, 31) können nur sie gemeint sein.⁸¹ Ein förmliches Porträt der Gnostiker zeichnet er an Hand zahlreicher Prov.-Stellen in Strom. I 95, 2 bis 96, 3. Aus den Worten *ἐπιγνώση ψυχᾶς ποιμνίου σου* (Prov. 27, 23) folgert Clemens die Unterscheidung von Kirchlichen und Häretikern (95, 2), aus der Sentenz *κρείσσων φίλος ἐγγὺς ἢ ἀδελφὸς μακρὰν οἰκῶν* (Prov. 27, 10) die von Philosophen und Häretikern (95, 4). Weitere Züge zur Charakteristik liefert Prov. 9. Die Verse 12 a—c zählen allgemeine

⁷⁶ Platos Ausführungen über den wahren Reichtum (Leges V 742 E) seien eine Wiedergabe von Prov. 17, 6a (Strom. II 22, 3), die über das Schicksal des *δικαίος* (Rep. II 361 E — 362 A) eine solche von Sap. 2, 12 (Strom. V 108, 2). Heißt es von der Weisheit *διήκει διὰ πάντων* (Sap. 7, 24), so hätten die Stoiker dies falsch verstanden und wären so zu ihrem Pantheismus gekommen (Strom. V 89, 4). Strom. II 24, 5: Sir. 6, 33 sei die Quelle für Heraklit, Sir. 31, 8 die für Xenokrates gewesen (Strom. II 24, 1).

⁷⁷ Strom. II 51, 6.

⁷⁸ Strom. II 7, 3.

⁷⁹ Prot. 80, 2 = Prov. 6, 9. 11a.

⁸⁰ Strom. III 49, 2.

⁸¹ Strom. II 79, 3.

Merkmale auf (95, 4—7), während die Worte der Dirne in Prov. 9, 16—18a nähere Angaben enthalten, die sich vornehmlich auf die Sakramente beziehen.⁸²

Setzt Clemens mit allem nur eine ihm überkommene Tradition in der Benutzung der Weisheits-Literatur fort, was eine Erweiterung, intensivere Durchdringung und Umdeutung seiner Vorlage nicht ausschließt, so ist er in einer Reihe anderer Punkte dagegen ganz originell. Es handelt sich um bestimmte, ihm eigentümliche Problemkreise, bei deren Bearbeitung er sich häufig auf diese Schriften beruft. Beginnen wir mit der *Rechtfertigung der allegorischen Methodel*! Aus den Prov. gewinnt Clemens dafür überraschend viel Material. Gleich die Eingangsverse erwecken seine Aufmerksamkeit in hohem Maße (Prov. 1, 1—6). Zweimal hat er sie ausführlich behandelt,⁸³ und wird durch ihre Lektüre in seiner Ansicht bestärkt, daß die Wahrheit sich *πολυτρόπως* in der Schrift verstecke⁸⁴ und nur greifbar sei: *μόνοις τοῖς εἰς γνῶσιν μεμνημένοις*.⁸⁵ Er sieht in diesem Absatz die verschiedenen, von den Propheten verwandten Darstellungsformen aufgezählt,⁸⁶ und erblickt die Aufgabe des Gnostikers darin, im Besitz des Geistes die Tiefen Gottes zu erforschen, d. h. in die Geheimnisse einzudringen, die in den prophetischen Weissagungen verborgen liegen.⁸⁷ Mustert Clemens mit dieser BlickEinstellung die einzelnen Aussprüche der Prov., so findet er an vielen Stellen die gleiche Meinung bezeugt,⁸⁸ ja selbst dort, wo der vorliegende Text gewaltsam umgedeutet werden muß, da er an sich etwas anderes besagt.⁸⁹ Damit weist er Origenes die Wege, für dessen Hermeneutik ebenfalls Prov. 1, 6 ausschlaggebende Bedeutung hat, der

⁸² Strom. I 96,1 = Prov. 9,16—17: ἄρτον κρυφίον . . . ὕδατος κλοπῆς — Hinweis auf die Eucharistie, die die Häretiker z. T. falsch einnehmen (ὕδωρ ψιλόν); § 96,2 = Prov. 9,18a: μὴ χρονίσῃς ἐν τῷ τόπῳ — Salomo spreche also nicht von ἐκκλησία; § 96,3 = ebda: ὕδωρ ἀλλότριον — die Taufe der Häretiker sei keine wahre Taufe. In Päd. III 9,4 wird auch die Fortsetzung (Prov. 9,18 b. c) auf die Häretiker bezogen, während er in Päd. III 9,3 den ursprünglichen Sinn von Prov. 9,18a reproduziert (ποταμὸν ἀλλότριον = τὴν ἀλλοτρίαν γυναικα).

⁸³ Strom. II 7,1 ff; VI 130,1 ff.

⁸⁴ Strom. VI 129,4; II 6,4: ἐπικεκρύφθαι τὴν ἀλήθειαν.

⁸⁵ Strom. VI 129,4; cf. V 63,6: ἐπεὶ ὀλίγων ἐστὶ ταῦτα χωρῆσαι.

⁸⁶ Strom. VI 130,1.

⁸⁷ Strom. II 7,3: τῆς περὶ τὰς προφητείας ἐπικρύψεως.

⁸⁸ Strom. II 8,1 = Prov. 5,16 (Wasser soll sich nicht nach außen ergießen); V 18,3 = Prov. 10,14 (σοφοὶ κρύβουσιν αἴσθησιν); II 61,2 = Prov. 11,13 (πιστὸς δὲ προῆ κρύπτει πρόγματα).

⁸⁹ Wenn es in Prov. 26,5 heißt, man solle erwidern ἄφρονι κατὰ τὴν ἀφροσύνην αὐτοῦ, so soll dadurch vermieden werden, daß der Tor sich für klug halte. Clemens liest dagegen aus diesem Satze heraus, daß man den Philosophen mit den ihnen anvertrauten Argumenten antworten, sich ihnen also anpassen und mit dem Wesentlichen zurückhalten müsse (Strom. V 18,5 f.). In völlig veränderter Form führt er Prov. 24,7 f an: σοφοὶ δὲ οὐκ ἐκφέρουσιν ἐκ στόματος, ἀ διαλογίζονται ἐν συνέδριῳ (Strom. I 56,1). Nur in dieser Umprägung vermag er das Wort seinen Zwecken nutzbar zu machen, während er mit dem wirklichen Texte nichts anfangen könnte: σοφοὶ οὐκ ἐκκλίνουσιν ἐκ στόματος Κυρίου, ἀλλὰ λογίζονται ἐν συνέδριοις. Es mag beiläufig erwähnt werden, daß Clemens auch hinsichtlich seiner Stellung zur Schrift im allgemeinen die Prov. als Beleg heranzieht. So folgert er

aber zugleich den Schriftbeweis erheblich erweitert, bes. durch Einfügen von Prov. 22, 20 f (*ἀπόγραψαι αὐτὰ σεαντιῶ τρισσοῦς*).⁹⁰

Ein zweites Anliegen, das Clemens unablässig beschäftigt und bei dessen Behandlung er immer wieder auf die Weisheits-Literatur zurückgreift, ist die Rechtfertigung von νόμος und φόβος, die er vom Erziehungsgedanken her erreichen will. Es handelt sich vor allem um die Widerlegung des schwerwiegenden Vorwurfs, der von philosophischer Seite her erhoben wurde, und dessen Entkräftung größere Partien von Stroma II gewidmet sind: vom Gesetz gelte das *ἐμπαθοῦς φόβον περιποιητικόν*,⁹¹ und damit verbindet sich ein anderer Einwand, den gnostische, bes. marcionitische Kreise vorbrachten: *οὐκ ἀγαθὸν εἶναι . . . τὸν κύριον διὰ . . . τὴν ἀπειλήν καὶ τὸν φόβον*.⁹²

Zur Sicherung seiner Position leistet Clemens natürlich Prov. 1,7 unschätzbare Dienste: *ἀρχὴ σοφίας φόβος θεοῦ*. Er kann sein Ziel mit syllogistischen Mitteln erreichen, indem er den Gewinn jeder höheren σοφία von der *γνώσις νόμου* abhängig macht, der Erzeugerin des φόβος, womit beide umstrittenen Größen in ihrem Bestand gesichert sind.⁹³ Dabei gibt ihm die Fortsetzung von Prov. 1,7 noch einen weiteren wichtigen Gedanken an die Hand. Die *ἀρχὴ σοφίας* ist eine *παιδεία*,⁹⁴ und mit Hilfe dieses griechischen Terminus arbeitet er die positive Bedeutung von νόμος und φόβος heraus. Diese Tendenz tritt deutlich zu Tage an den anderen Stellen, in denen sich Clemens auf Prov. 1,7 beruft wie in Päd. I 77,1⁹⁵ und besonders in Strom. II 37, 2 ff, wo die These verfochten wird: *ἐκ νόμου καὶ προφητῶν προπαιδεύεσθαι* (cf. 37, 3: *ὁ παιδεύων λόγος*). Stichwortartig kehrt das Wort *παιδεία* bei Clemens in diesem Zusammenhange wieder, und zahlreiche Stellen der Prov. und des Sir. bestärken ihn in seiner Ansicht, daß eine strenge Zucht und eine mit ihr verbundene, heilsame Furcht unbedingt notwendig seien.⁹⁶ Daher zieht er gern Abschnitte aus seinen Vorlagen zur weiteren Begründung heran, die vom *ἐλεγχος*, vom *ἐλέγχειν* handeln.⁹⁷ So ist der νόμος wertvoll, denn er lehrt die Ge-

aus Prov. 5,15 deren Notwendigkeit (Strom. I 10,1), aus Prov. 8,9 (alles sei *ὀρθὰ τοῖς εὐρίσκουσι γνώσιν*) deren Auslegung *κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν παρακ* (Strom. VI 125,2).

⁹⁰ Origenes, princ. IV 2,4.

⁹¹ Strom. II, 84,2; cf. II 33,3: *εἰ δὲ ὁ νόμος φόβον ἐμποιητικός; I 174,3: καὶ ὃν ἐγέννησε φόβον ὁ νόμος.*

⁹² Päd. I 62,1.

⁹³ Strom. II 33,2 f.

⁹⁴ Strom. II 33,4; von hier aus deutet er auch Barn. 4,11 (Strom. II 35,5).

⁹⁵ Päd. I 77,1; cf. 75,3: *τῆς φιλανθρωπῶπου παιδαγωγίας.*

⁹⁶ z. B. Päd. I 75,2 = Sir. 7,23 f; I 81,3 = Sir. 18,13 f; 16,10; I 87,1 = Sir. 30,8; Strom. II 4,4 = Prov. 3,12; II 71,4 = Prov. 16,4.

⁹⁷ Prot. 82,1 = Prov. 3,11; Päd. I 66,3 = Sir. 22,6 f; I 78,4 = Prov. 3,11 — der Tadel beweise gerade *τὸ φιλότεκνον τῆς παιδαγωγίας; I 85,4 = Prov. 1,24 f.* Gewiß ist die Güte das eigentliche Wesen des Logos, aber in seinem Erbarmen schlägt er verschiedene Wege ein, um auch Unfolgsame zu gewinnen, während nach Prov. 1,26 die Sophia gerade über diese lacht und ihnen nicht hilft. Päd. III 86,1 = Prov. 10,10.

bote und gebietet die Flucht vor dem Bösen,⁹⁸ so ist der φόβος von Nutzen, denn er führt zum Meiden der Sünde.⁹⁹ Aber nach Prov. 1,7 ist er nur ἀρχή σοφίας, eine Wendung, die Clemens freudig aufgreift und mit seinem Stufensystem in Verbindung bringt. Lehrreich ist hierfür die Behandlung der Enthaltensamkeit in Strom. VII 69, 8—70, 2. Am wertvollsten ist natürlich ihre Ausübung δι' ἀγάπην, aber auch die andere δι' ἐπαγγελίαν ἢ διὰ φόβον hat ihre relative Bedeutung, wenn sie auch nur προσαγωγή τις ἐπὶ τὸ βέλτιον ist.¹⁰⁰ Darin liegt das Sinnvolle des Anfangs beschlossen, daß er eine Grundlage für alle weitere Entwicklung bildet, daß er zur θεοσέβεια, ἀφοβία, ζωή, ἔξομοίωσις, zu εἰρήνῃ und ἀφθαρσία führt, was Clemens alles glaubt aus Prov. herauslesen zu können.¹⁰¹

Auch der Kampf um die Berechtigung der griechischen Philosophie und des weltlichen Wissens, den Clemens Angriffen weiter Gemeindekreise gegenüber durchfechten muß, wird von ihm oft mit den Waffen geführt, die die Weisheits-Literatur ihm liefert. Freilich beriefen sich auch seine Gegner auf die Prov., indem sie die Mahnung: μὴ πρόσεχε φανύλη γυναικί (Prov. 5, 3) auf die Ἑλληνικὴ παιδεία bezogen (Strom. I 29, 6), aber Clemens sucht sie durch Beachten des Zusammenhangs zu widerlegen und setzt sich aus naheliegenden Gründen hier plötzlich für wörtliche Auslegung ein.¹⁰² Weiteren Ausführungen der Gegenseite, die die Nutzlosigkeit der weltlichen Wissenschaften zum Gegenstand haben, antwortet er mit einer umfänglichen Stellensammlung aus der Sapientia, die die Notwendigkeit der μαθήματα dartun soll und die in dem Satz gipfelt: οὐδὲν γὰρ ἀγαπᾷ ὁ θεὸς εἰ μὴ τὸν σοφία συνοικοῦντα (7, 28).¹⁰³ Er beruft sich auf die Worte εἶδεν π ο λ λ ά (Eccl. 1, 17) und folgert aus ihnen: ὁ δὲ τῆς π α ν-

⁹⁸ Strom. II 34,2 ff = Prov. 1,17 f; I 174,1: τοῦ νόμου δὲ τὴν εἰποῦσαν; 174,2 = Prov. 3,13. 16a: von der Weisheit heißt es: ἐκ τοῦ στόματος αὐτῆς ἐκπορεύεται δικαιοσύνη, d. h. sie trägt den νόμος auf der Zunge, der also zu ihr nicht in Gegensatz gestellt werden darf. In Strom. II 91,4 f bringt Clemens eine Sammlung von Stellen aus den Prov., die den menschenfreundlichen Charakter des Gesetzes dartun sollen.

⁹⁹ Strom. II 4,4 = Prov. 3,7; II 40,2 f = Prov. 14,16; 14,26; II 71,4 = Prov. 15,27. Strom. I 172,3 = Prov. 22,3 f: die heilsame Wirkung der Strafe auf den Zuschauer, der dadurch zur Besinnung geführt werden kann (παιδεύεται).

¹⁰⁰ Als Beleg dient Prov. 1,7 bzw. 9,10. Wie geläufig und wichtig ihm dieser Gedanke war, zeigt seine sehr gesuchte Exegese von Prov. 10,27: φόβος κυρίου προστιθησι ἡμέρας. Wie sich das Leben — in aufsteigender Linie — aus Tagen zusammensetzt, so steigert sich der φόβος zur πίστις und ἀγάπη (Strom. II 53,3)!

¹⁰¹ Strom. II 37,3: ἐκκαθαίρων οικίως εἰς θεοσέβειαν — im Anschluß an Prov. 1,7; Strom. II 39,1 = Prov. 1,33: das ἀφόβος; Strom. II 84,2 = Prov. 19,20: φόβος κυρίου εἰς ζωὴν; II 88,1 = Prov. 14,27: πρόσταγμα κυρίου πηγὴ ζωῆς; Strom. II 101,2 = Prov. 28,5; 4; 14,8 — nur auf dieser Basis kann die Forderung von Dt. 13,4, die zur ἔξομοίωσις führende Nachfolge Gottes, erfüllt werden. Strom. II 4,4: ἀποκαθιστᾷς δὲ εἰς εἰρήνην καὶ ἀφθαρσίαν.

¹⁰² cf. Strom. I 29,7 = Prov. 5,5,8 f. 11: alles sei vielmehr auf die ἡδονή zu beziehen.

¹⁰³ Strom. VI 92,2 = Sap. 9,17 f; 92,3 = Sap. 8,8; 93,2 = Sap. 6,10; 93,3 = Sap. 7,16; 7,28; 93,4 = Sap. 14,2 f.

τ ο δ α π ἥ ς σοφίας ἔμπειρος, οὗτος κυρίως ἂν εἴη γνωστικός;¹⁰⁴ der Ausdruck *περισσειά γνώσεως* (Eccl. 7,13) scheint ihm in die gleiche Richtung zu weisen, und wenn es heißt: *πάντα ἐνώπια τοῖς σνιοῦσιν* (Prov. 8, 9), so ist darin ja die griechische Weisheit mit eingeschlossen.¹⁰⁵ Ihr Gewinn ist schon deshalb nicht zu verachten, weil sie ein Glied des göttlichen Weltplanes ist und gleich der christlichen Religion auf Gott als ihren Urheber zurückgeht. Diese Erkenntnis bringt Clemens mit Prov. 3, 23 in Zusammenhang: *ὁ δὲ πούς σου οὐ μὴ προσκόβῃ*, indem er diesen Vers an die Voraussetzung knüpft: *ἐπὶ τὴν πρόνοιαν τὰ καλὰ ἀναφέροντος, ἕάν τε Ἑλληνικὰ ἦ, ἕάν τε ἡμέτερα.*¹⁰⁶

Wie den *φόβος*, so verbindet Clemens auch die Philosophie mit dem Erziehungsgedanken und sieht in ihr das notwendige Anfangsglied, die *προσπαιδεία*, das Fundament: *εἰς τὴν ἐπὶ τὴν θεοσέβειαν προκοπήν.*¹⁰⁷ Dabei kommt es ihm darauf an, ein Doppeltes zu beweisen, die prinzipielle Überlegenheit des Christentums,¹⁰⁸ sowie die relative Berechtigung der Philosophie, die bereits keimhaft alle wichtigen Gedanken des Christentums in sich enthalte.¹⁰⁹ Für beides findet er unschwer Belege in den Prov. Dabei stellt er den unschätzbaren Dienst, den die Philosophie dem Glauben leistet, betont heraus: sie liefert die *ἀπόδειξις*¹¹⁰ und macht ihn allen

¹⁰⁴ Strom. I 58,1 f.

¹⁰⁵ Strom. I 58,2 f.

¹⁰⁶ Strom. I 28,1.

¹⁰⁷ Strom. I 28,1; 27,2. Diesen Gedanken variiert Clemens des öfteren in seinen Schriften. Die Worte von Prov. 3,6: *πάσαις δὲ ὁδοῖς γνώριζε αὐτήν* kommentiert er mit dem Satze: *τὸ ἐξ ἀπάσης παιδείας χρήσιμον ἐκλεγόμενος* (Strom. II 4,1) — es gibt eben zahlreiche Wege, die zum Glauben führen. Das gleiche Thema behandelt er in Strom. I 29,2 = Prov. 4,10—11,21: *πολλὰ ὁδοὶ βλῶν, ὁδοὺς γὰρ σοφίας διδάσκω σε; 18: αἱ δὲ ὁδοὶ τῶν δικαίων.* Das sind für ihn die *προπαιδεῖαι ὁδοὶ* (Strom. I 29,3), d. h. eine Unterweisung für einen Einzelnen ist zu einer geschichtstheologischen Ansicht von allgemeiner Geltung ausgeweitet, zu einer grundsätzlichen Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie.

¹⁰⁸ Strom. I 32,2. Mit der Tatsache, daß Sarah Hagar tadelt, bringt er Prov. 3,11 f in Zusammenhang (*μηδὲ ἐκλύον ὑπ' αὐτοῦ ἐλεγχόμενος*) und folgert daraus die Berechtigung, die Philosophie auf das rechte Maß zurückzuführen. Strom. I 33,5 = Prov. 6,6 (die Ameise als Vorbild), 33,6 = Prov. 6,8.8a (die Biene als Vorbild). Wie diese den Honig von der ganzen Wiese holt und doch nur eine Wabe herstellt, so soll das Wissen von überall her für den einen Glauben gewonnen werden. Aus diesem Gefühl der Überlegenheit heraus tadelt Clemens die Philosophen, wofür er sich u. a. auch auf Prov. 10,17 beruft, auf die Schädlichkeit einer *παιδεία ἀνεξέλεγκτος* (Strom. I 54,1). Zugleich spornt er sie zu weiterem Suchen an, da das Streben nach Gnosis dem Menschen angeboren sei (Strom. I 54,1 = Prov. 27,21a; 16,8).

¹⁰⁹ Strom. I 95,1. Die Belege aus den Prov. werden nur durch gewaltsame Umdeutungen gewonnen. Prov. 11,21: *ὁ δὲ σπείρον δικαιοσύνην λήμψεται μισθὸν πιστόν* — Clemens schreibt für die beiden letzten Worte *πιστὸν* und leitet dann aus diesem Vers den Gedanken ab, daß das Christentum eine Steigerung über die Philosophie hinaus bedeute. Damit bringt er Prov. 11,24 und 27,25 f in Zusammenhang, wo überall ein Mehr ausgesprochen ist. Freilich werden hierbei ganz nüchterne Erfahrungen des täglichen Lebens zu abstrakten Sätzen von prinzipieller Gültigkeit emporgeschraubt.

¹¹⁰ Strom. I 28,1.

Anstürmen sophistischer Künste gegenüber unangreifbar. Als Hauptbeleg erscheint Prov. 10,17: *παιδεία δὲ ἀνεξέλεγκτος πλανᾷται*,¹¹¹ aber auch sonst findet er in den Prov. Stützen für seine These.¹¹² So notwendig die Philosophie daher auch an sich sein mag,¹¹³ so bezieht er doch auf das Verhältnis zu ihr das Wort aus Prov. 5, 20: *μὴ πολὺς ἴσθι πρὸς ἀλλοτριαν*,¹¹⁴ d. h. man dürfe sie wohl benutzen, aber sich ihr nicht ausschließ-lich widmen, was bis in den Wortlaut hinein an Philo erinnert. Überblickt man all' diese Ausführungen, die vornehmlich Stroma I angehören, so fällt die ständige Heranziehung der Weisheits-Literatur, insonderheit der Prov., sofort auf.

Bei der Beschreibung der Gnosis selbst werden diese Schriften seltener benutzt, obwohl es doch an Anknüpfungspunkten wahrlich nicht gefehlt hätte. Es sind aber nur wenige Züge, die Clemens hier verankert, wie z. B. den wichtigen Gedanken von Gott als dem Urheber der Gnosis.¹¹⁵ Einige Angaben gewinnt er auch über deren Inhalt. Dabei ist von besonderer Bedeutung seine Auslegung von Prov. 8, 22 f, wo er mit Hilfe platonischer Gedanken die menschliche Gnosis aus der Teilhabe an der *πρώτη σοφία* entstehen läßt, die vor allem anderen erschaffen sei: *ἧς ἢ μέθεξις . . . θείων καὶ ἀνθρωπίνων καταληπτικῶς ἐπιστήμονα εἶναι διδάσκει* (Strom. VI 138, 4).¹¹⁶ Den umfassenden Inhalt der Gnosis liest er ferner in Sap. 7, 20 (= *τὴν φυσικὴν θεωρίαν*) und 7, 21 (= *περὶ τῶν νοητῶν*) hinein, wobei er das Wort *κρυπτά* sicher gegen den Sinn der Sap.-Stelle platonisch deutet.¹¹⁷ Prov. 10, 21: *χείλη δικαίων ἐπίσταται ὑψηλά* bezieht er

¹¹¹ Strom. I 35,6. Der Spruch tadelt nur Leute, die keine Zurechtweisung annehmen; für Clemens ist darin die Erkenntnis ausgesprochen, daß die Rhetorik zur Abweisung der Sophisten notwendig ist (*τὸ ἐλεγκτικὸν εἶδος*); cf. I 35,5 = Prov. 10,12,17: *ὁδοὺς . . . ζωῆς φυλάσσει παιδεία*, so daß man nicht mehr getäuscht werden kann.

¹¹² Strom. I 28,4 = Prov. 4,8 f: *περιχαράκωσον αὐτήν*, was Clemens durch den Zusatz *διὰ φιλοσοφίας* erläutert. Strom. I 45,3 f = Prov. 22,20 f: *τοῦ ἀποκρίνεσθαι λόγους ἀληθείας*, was er als eine Anspielung auf die Dialektik auffaßt. Strom. I 100,3 = Prov. 21,11: *ὁ δὲ σοφὸς δέξεται γνῶσιν* — bezieht Clemens hier auf die Philosophie, die nach I 100,1 f den Glauben schützt und die Bedeutung eines „Nachtisches“ besitzt.

¹¹³ Clemens belegt dies auch durch Prov. 2,5 (Strom. I 27,2), wo er liest: *καὶ αἰσθήσιν θείαν εὐνόησεις* (LXX: *καὶ ἐπίγνωσιν θεοῦ*), was als Gegensatz eine weltliche Wissenschaft erfordere. Ganz anders deutet Origenes diesen Vers, auf den er sich mit Vorliebe zur Rechtfertigung seiner Theorie von den geistlichen Sinnen beruft (cf. S. 23, A. 148).

¹¹⁴ Strom. I 29,9 = Prov. 5,20; daraus die Folgerung: *χρησθαι μὲν, οὐκ ἐνδιαιτρίβειν δὲ καὶ ἐναπομένειν τῇ κοσμικῇ παιδείᾳ παραναί.* Strom. I 31,1 bezieht das gleiche Wort auf Hagar.

¹¹⁵ Prot. 80,1 = Prov. 2,6: *κύριος δίδωσιν σοφίαν*; Strom. II 4,3 = Prov. 3,7: *μὴ ἴσθι φρόνιμος παρὰ σεαυτῷ*; II 5,1 = Sap. 7,17: *αὐτὸς γὰρ μοι δέδωκεν . . . γνῶσιν*; Strom. V 72,1 = Prov. 24,26. Es ist interessant zu sehen, daß Clemens den berühmten Vers Prov. 8,22 ebenfalls für diesen Gedanken verwendet (Prot. 80,1).

¹¹⁶ Nach Strom. VII 7,4 ist diese *σοφία* mit dem Logos identisch, was der üblichen Ansicht entsprach.

¹¹⁷ Strom. II 5,1 f.

wieder auf den Gnostiker, der eine Kenntnis Gottes und Christi besitze,¹¹⁸ während die Prov. ganz allgemein vom Gerechten sprechen, der die göttlichen Gebote sich innerlich zu eigen gemacht hat. Endlich verwendet Clemens auch Sap. 8, 8 zur Inhaltsbestimmung der Gnosis,¹¹⁹ einen Vers, den er an anderer Stelle als Beweis für die Notwendigkeit der *μαθήματα* zitiert hat (cf. Strom. VI 92, 3), ein deutliches Zeichen für die Dehnbarkeit, die der Ausdruck *σοφία* für ihn besitzt.

Für die *Wirkungen* der Gnosis findet er gleichfalls einige Andeutungen in den Weisheits-Schriften. So richtet er seine Aufmerksamkeit auf die Nebeneinanderstellung von *γνώσις* und *εἰρήνη* in Prov. 16, 8¹²⁰ und gewinnt aus der Stufenfolge von Sap. 6, 17—20, die mit der *ἐπιθυμία παιδείας* (von Cl. im Sinn von *γνώσεως* verstanden) beginnt und mit der *ἀφθαροσία* endet,¹²¹ eine Bestätigung für seine Ansicht, daß Gnosis und Unvergänglichkeit eng miteinander verbunden seien.¹²² Clemens liest sein Idealbild vom wahren Gnostiker in Prov. und Sap. hinein, findet überall Hinweise auf die *σοφία*, auch wenn seine Gewährsleute statt einer mystisch vertieften Schau nur eine gesunde Lebensklugheit im Sinne haben und sich mit all' ihren Ausführungen durchaus im irdischen Bereiche bewegen, und schließlich glaubt er auch, bei ihnen seine eigene *Wertung* der Gnosis zu entdecken. Fordern die Prov. nicht zu wiederholten Malen zu ihrem Erwerbe auf, da sie der köstlichste Besitz sei?¹²³ Und ist dieses fortgesetzte Suchen nach ihr dem Menschen nicht gleichsam angeboren?¹²⁴ Muß er es nicht unentwegt fortführen, selbst wenn er Beschwerden ertragen sollte? Daher stellt es Clemens als Grundsatz auf: *ὁ συνεγγίζων . . . τῇ γνώσει κινδύνων . . . διὰ τὸν πόθον τῆς ἀληθείας ἀπολαύει.*¹²⁵ Aber die Berufung auf Prov. 10, 4a. 5 ist im Grunde nicht zulässig, denn das *πεπαιδευμένον*, das *διδασκώθη ἀπὸ καύματος* wollen doch nur den Nutzen der *παιδεία* hervorheben, nicht eine so weitgreifende Lebenshaltung des vollkommenen Christen begründen. Nichts verrät endlich deutlicher, wie wertvoll Cle-

¹¹⁸ Strom. II 52,7.

¹¹⁹ Strom. VI 70,4.

¹²⁰ Strom. I 54,1.

¹²¹ Sap. 6,19: *ἀφθαροσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ* — ist ein Vers, den die späteren östlichen Väter mit Vorliebe zur Stützung ihrer Vergottungslehre zitiert haben.

¹²² Strom. VI 121,2. Ein gutes Beispiel für die clementinische Kombinationsgabe bietet Strom. V 72,1 ff. Die *σοφία* = *φρόνησις θεία* ist charakterisiert durch das *ξύλον ζωῆς*, das Gott im Paradies pflanzte (Gen. 2,9), und dieses findet er in Prov. 3,18 erwähnt: *ξύλον ζωῆς* (er schreibt dafür *δένδρον ἀθανασίας* — cf. dazu Stählin's Fußnote). Daß die Prov. unter *ζωή* nicht die *ἀθανασία* verstehen, ergibt allein schon ein Vergleich mit 3,16: *ἔτη ζωῆς*.

¹²³ Päd. II 129,2 = Prov. 3,13—15; Strom. I 58,3 f = Prov. 8,10.

¹²⁴ Strom. I 54,1; Strom. IV 9,2 f = Prov. 6,6,8a: die Worte von der Biene und Ameise sind für ihn ein Beweis dafür, daß der Gnostiker gleich allen Lebewesen die ihm eigentümliche Beschäftigung hat: *ὁ γνωστικὸς δὲ ἀληθείας ἐρεῖ*. In Strom. I 33,5 f glaubt er dagegen aus diesen Versen das Verhältnis von Philosophie und Christentum ablesen zu können.

¹²⁵ Strom. II 35,4.

mens die Gnosis dünkte, als daß er im Gegensatz zur herrschenden Auslegung sie sogar im 4. Gebot erwähnt glaubt, denn unter der Ehrung der Mutter habe man jene zu verstehen; er meint dies mit Hilfe von Prov. 24, 69 folgern zu können: *ὄν ἐπαίδευσεν ἢ μήτηρ αὐτοῦ!*¹²⁶ Sicher zu Unrecht, denn die Prov. denken an die irdische Mutter, nicht an die Sophia.

Abschließend seien noch zwei Stellen angeführt, in denen Clemens zur Charakteristik der Gnosis Abschnitte aus der Weisheits-Literatur zitiert. In Strom. VI 120, 3—121, 2 verwendet er für seine breite und schwungvolle Darstellung Sap. 6, 12—20, während er in Strom. VII 105, 1 auf Sir. 4, 11 zurückgreift. Letzteres Beispiel ist unstreitig von erhöhtem Interesse, weil es uns einen Blick in die clementinische Grundhaltung und zugleich in die Methode seiner Schriftbenutzung tun läßt. In Sir. 4, 11 las er: *ἡ σοφία υἱοῦς ἐαυτῆς ἀνύψωσεν*. Diesen Vers spielt er nun gegen seine Gegner aus, die sich auf I. Kor. 8, 1 beriefen: *ἡ γνώσις εἰρηται φουσιῶν* (Strom. VII 104, 5). Er gibt die Sir.-Stelle in der Form wieder: *ἐνεφρσίωσεν τὰ ἐαυτῆς τέκνα*, deutet dies Wort aber nach dem entsprechenden seiner Vorlage: *μεγαλόφρονα ἐν γνώσει* und legt danach auch Pls. aus. Die Gnosis ist als wertvollster Besitz des Menschen ein göttliches Geschenk, sie durchdringt seine ganze Existenz, erschließt ihm alle Geheimnisse und führt ihn an die Schwelle der Unvergänglichkeit. In den Weisheits-Schriften sieht er nur eine Entfaltung dieser seiner Grundüberzeugung.

Man sollte meinen, daß Clemens auch das Idealbild des Gnostikers mit Farben zeichnen würde, die er den Prov. entlehnt habe, sieht sich aber in dieser Erwartung getäuscht. Nur geringe Andeutungen finden sich, die in diese Richtung weisen. So sieht er z. B. in Prov. 1,33 das Ziel aller Vollkommenheit verwirklicht: *ἀναπαύσεται ἐπ' εἰρήνῃ*, bzw. *ἡσυχάσει*, d. h. die *ἐνστάθεια* der Seele, die Voraussetzung für das *γενέσθαι θεόν*;¹²⁷ so zieht er Sap. 2,23 heran, wo er nicht ohne Grund Wesentliches gesagt findet: *ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσία, καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ιδιότητος ἐποίησεν αὐτόν*.¹²⁸ In der Entfaltung des Ebenbildes und dem unablässigen Streben nach der *ἀφθαρσία* kann man in der Tat eine gute Zusammenfassung des gnostischen Ideals erblicken. Ihm eignet auch die Uebereinstimmung von Wort und Tat, ein Grundsatz, der sich bereits bei Philo findet.¹²⁹ Abgesehen von dieser Einzelheit wäre noch auf ein Dreifaches hinzuweisen. In seinem Porträt des Märtyrers verwendet Clemens zweimal das dritte Kapitel der Sap. In 3,1: *δικαίων δὲ ψυχῶν ἐν χειρὶ θεοῦ* sieht er den festen Grund, auf dem die Zuversicht des

¹²⁶ Strom. VI 146,2.

¹²⁷ Strom. IV 149,7 f.

¹²⁸ Strom. VI 97,1.

¹²⁹ Strom. II 4,1 = Prov. 3,5 f. 23; II 77,6 = Prov. 27,21a: *καρδία δὲ ἐδθῆς ζητεῖ γνώσων*. Der Satz beweist natürlich nicht die These des Clemens: *ἵνα δη ὄσαν αὐτῷ καὶ οἱ λόγοι καὶ ὁ βίος καὶ ὁ τρόπος ἀκόλουθοι τῇ ἐνστάσει*. Er kann ihn nur passend machen durch den Zusatz: *καὶ ἐκείνων* (Clemens zitiert *γνώσεις*) *ἐπάτει*.

Märtyrers beruht,¹³⁰ während er in 3,2—8 eine Charakteristik der Blutzugegen erblickt.¹³¹ Zwar sprechen diese Stellen nur vom Schicksal des Gerechten, aber an Anhaltspunkten für diese clementinische Umdeutung auf eine konkrete Situation seiner Zeit fehlt es gewiß nicht. Das andere ist die für Clemens so wichtige Vorstellung vom pneumatischen Lehrer, wie sie zu Beginn der Stromata aus Prov. 2,1 f. herausgelesen wird. Das Wort wird in die Seele des Schülers ausgesät (die *πνευματικὴ φωνεῖα*), der Lehrer ist der Vater: *πατέρας τοὺς κατηχήσαντάς φαμεν*, während Sohn ist: *υἱὸς δὲ πᾶς ὁ παιδευόμενος*, zu dessen wichtigsten Aufgaben der Gehorsam gehört (Prov. 3,1).¹³² Wir haben hier bereits wesentliche Züge vom Bilde der geistlichen Vaterschaft vereinigt und mit den Prov. in Beziehung gesetzt, was das spätere östliche Mönchtum weiter ausbauen sollte, und was bis in die Regula S. Benedicti hinein nachwirkte, deren Prolog ja mit dem Zitat von Prov. 4,20 einsetzt. Endlich sieht Clemens in verschiedenen Abschnitten der Sap. eine Bestätigung für seine Lehre von den bevorzugten Wohnungen des Gnostikers im Stande der Verklärung (Sap. 4,17: *εἰς τὴν ἡσφαλισσατο αὐτὸν ὁ κύριος* — bezogen auf *τὸ ἀξίωμα τῆς μονῆς*; Sap. 5,3—5: *καὶ ἐν ἁγίοις ὁ κληῖρος αὐτοῦ ἐστίν*; Sap. 3,9,14: *χάρις ἐκλεκτῆ καὶ κληῖρος ἐν πατρὶ κυρίου θυμηρέστερος* — alles gedeutet auf die jenseitigen *μοναὶ ποικίλαι* — Strom. VI 110,1—114,1). Vom Ganzen gnostischer Vollkommenheit aus gesehen und mit dem dabei verwandten, umfangreichen Schriftbeweis verglichen, spielt die Weisheits-Literatur hier nur eine recht untergeordnete Rolle, und diese Beobachtung stimmt aufs beste zu der Tatsache, daß sich Zitate aus jener fast ausschließlich in den beiden ersten Büchern der Stromata finden und zwar bei der Erörterung ganz bestimmter Fragen wie der Berechtigung des φόβος, bzw. der *μαθήματα*, daß sie dagegen in den letzten so gut wie ganz verschwinden.¹³³ Für die Grundzüge seines inneren Lebens hält Clemens nach anderen Mitarbeitern Ausschau, während ihm bei seiner Kritik damaliger kultureller Mißstände die Weisheits-Schriften ein wertvoller Bundesgenosse waren.

Übersieht man deren Verwendung, so kann man nur urteilen, daß Clemens von ihnen einen häufigeren Gebrauch als seine Vorgänger gemacht hat und hierin auch Origenes übertrifft. Seine Schriften sind in bestimmten Abschnitten geradezu durchsetzt von Zitaten und zahllosen Anspie-

¹³⁰ Strom. IV 80,5.

¹³¹ Strom. IV 103,3—104,2.

¹³² Strom. I 1,3—2,1.

¹³³ Im Unterschied zu Origenes begegnet uns bei Clemens auch kaum eine heilsgeschichtliche Interpretation der Weisheits-Schriften. Hierzu gehört die Auslegung von Prov. 13,12: *δένδρον γὰρ ζωῆς ἐπιθυμία ἀγαθῆ*. Clemens liest *ἐν ἐπιθυμίᾳ ἀγαθῆ γίνεται*, sieht im *δένδρον ζωῆς* eine Anspielung auf Christus und deutet den Vers dann dahin aus, daß der Herr besessen habe *ἐπιθυμίας ... καθαρὰς* (Strom. III 103,4), was der antignostischen Tendenz des ganzen Zusammenhangs entspricht. Wenn es in Strom. I 81,3 im Anschluß an Prov. 9,3 (*ἀπέστειλεν* — scil. *σοφία* — *τοὺς ἐαυτῆς δούλους*) heißt, der Herr habe die Apostel ausgesandt, so ist dies eines der wenigen Beispiele für eine heilsgeschichtliche Auslegung der Prov.

lungen, die ihm oft unwillkürlich in die Feder fließen und seine große Vertrautheit mit diesen Texten bezeugen. Dabei herrscht, was auf den ersten Blick überraschend ist, die wörtliche Auslegung vor, eigentliche Allegorese ist selten, während eine Deutung im übertragenen Sinne recht häufig stattfindet. Gewisse Verse werden je nach den Umständen verschieden interpretiert, bald wörtlich, bald übertragen (Prov. 5,20; 9,18a—c), und um einen bestimmten Sinn zu gewinnen, scheut Clemens sich nicht vor Eingriffen in den Wortlaut des Textes. Er ändert ihn um (Prov. 11,21: *μισθὸν πιστόν* in *πίσιν*), schiebt Worte ein, die das zu Beweisende bereits enthalten (Prov. 11,7: + *ζῶντος*; Prov. 4,8 f: + *διὰ φιλοσοφίας*; Prov. 27,21a: + *καὶ ἐκείνων ἐπαίει*), oder gibt einem bestimmten Worte einen ganz ungewöhnlichen, den ursprünglichen Gedanken völlig auf den Kopf stellenden Sinn (Prov. 10,4: *ἀνδρείων* = derer, die das Geld verachten und wohl tun). Gewisse Ausdrücke rufen bei ihm eine Erinnerung an Einrichtungen und Ansichten der Umwelt wach und weisen damit der Auslegung die Wege (Prov. 1,6: *σοφῶν*: mahnt ihn, an die *σοφισταί* zu denken, entfernte Anklänge an philosophische Meinungen sollen die These vom Diebstahl der Hellenen belegen). Oft hängt er an ein bestimmtes Wort besondere Gewichte, um einen ihm passenden Sinn zu gewinnen (Prov. 13,25: *ψυχὴν*; Eccl. 1,7: *πολλά*; Eccl. 7,13: *περισσεία γνώσεως*; Prov. 8,9: *πάντα*). Allgemein gültige Lebensregeln werden auf eine bestimmte Situation eingengt (Prov. 4,25: Warnung vor Sinnlichkeit; Prov. 10,17: Verpflichtung zum Tadel an den Philosophen; Prov. 11,14: Charakteristik der *δοκησίσοφοι*; Prov. 3,23: wenn man auch die griechische Philosophie auf Gott bezieht; Prov. 29,15: aus heidnischen Philosophen werden dann wahre Gottesgelehrte), umgekehrt werden aber auch konkrete Anweisungen in abstrakte Lehrsätze umgewandelt (Prov. 5,20: Beschreibung des Wesens der Sünde; Prov. 26,5: den Philosophen mit den ihnen vertrauten Argumenten antworten; Prov. 4,10—11: Verhältnisbestimmung von Philosophie und Christentum; Prov. 10,17: Notwendigkeit der Rhetorik zur Abweisung der Sophisten). Ältere Zustände werden auf Verhältnisse der eigenen Zeit gedeutet, auch wenn die Analogie nur eine sehr geringe ist (der christliche Märtyrer, der Gedanke der geistlichen Vaterschaft), und Übertragungen der Vorlage ins Christliche sind naturgemäß an der Tagesordnung (Prov. 23,13 f: *παιδεία* = Buße; Prov. 8,34: asketische Übung der Unterbrechung des Schlafes; Prov. 9,16—18a: häretische Sakramentslehre; Prov. 10,27 Steigerung des *φόβος* zu *πίστις* und *ἀγάπη*), ja selbst deren Interpretation vom Platonismus her läßt sich vereinzelt belegen (Sap. 7,21: *κρητιά* = *περὶ τῶν νοητῶν*). Daß diese Schriftengruppe den letzten Absichten des Clemens weit entgegenkommt, bedarf keines besonderen Nachweises. Die Stichworte *φόβος*, *παιδεία*, *παιδαγωγία*, *σοφία*, *γνώσις* reden eine eindeutige Sprache. Welche bedeutsame Rolle spielt daher bei ihm Prov. 1,7, das er sofort mit seinem Stufengang verbindet, wie energisch betont er das Motiv der *παιδεία* zur Rechtfertigung der Furcht und der weltlichen Wissenschaften, und die göttliche Pädagogie ist ein wesentlicher

Baustein für seine Geschichtstheologie. Sehr weitgehend ist seine Verwendung der σοφία, wobei er freilich die ursprüngliche Bedeutung dieses Terminus in der Vorlage verschiebt. Dort besagt er nichts anderes als Lebensklugheit, Erkenntnis irdischer Dinge wie gesetzlicher Vorschriften, bei Clemens dagegen dient er zur Bezeichnung philosophischer Wissenschaft, theologischer Erkenntnisse und zuhächst mystischer Beschauung. So ist der Eindruck, den man von der clementinischen Benutzung der Weisheitsschriften gewinnt, ein doppelter. Entweder reproduziert der Alexandriner deren einzelne Vorschriften und macht sie für seine besonderen Zwecke nutzbar, was vornehmlich in den beiden letzten Büchern des Pädagogen erfolgt, oder er transponiert die irdisch-realen Verhältnisse seiner Vorlage auf eine höhere Ebene des geistigen, sittlichen und beschaulichen Lebens, wozu ihm die Stromata, besonders in ihren beiden ersten Büchern, Anlaß geben.

Die eigentümliche Position des Clemens wird noch deutlicher, wenn man sie mit der des Origenes vergleicht, die bedeutsame Abweichungen aufweist. Zwar in der hohen Wertung dieser Schriften stimmen sie überein,¹³⁴ aber schon bei der Begründung und Handhabung der allegorischen Methode bereichert und ergänzt Origenes seinen Vorgänger. Beide berufen sich auf Prov. 1,6 zur Rechtfertigung der Allegorie,¹³⁵ und wenn es in Sap. 1,4 heißt: *ὅτι εἰς κακότεχρον ψυχὴν οὐκ εἰσελεύσεται σοφία*, so folgert auch Origenes in Verbindung mit Mt. 7,6 daraus die Notwendigkeit, den eigentlichen, tieferen Sinn im Wortsinn zu verbergen.¹³⁶ Über diese Ansätze hinausgehend entwickelt er nun aber eine scharf durchdachte Theorie der Allegorese und stützt sich dabei auf das *τρισῶς* in Prov. 22,20, das er mit Vorliebe zitiert,¹³⁷ und das nach seiner Meinung auf den dreifachen Schriftsinn hinweist, auf den somatischen, psychischen und pneumatischen. Ja, in kühner Steigerung läßt er selbst die geheime Bedeutung der Schrift hinter sich und stößt in ein Gebiet vor, das vermeintlich noch höher liegen solle als diese selbst und allein dem Gnostiker vorbehalten bleibe. Von hier aus versteht er Sir. 3,21: *χαλεπότερά σου μὴ ζήτει*, denn die Erforschung von: *τὰ ὑπὲρ ἃ γέγραπται* ist allen Nicht-Reifen untersagt!¹³⁸

Bei der praktischen Anwendung dieser Grundsätze betont Origenes die Selbsttätigkeit des Gnostikers, der einen unstillbaren Drang nach dem Schriftstudium in sich verspürt, wobei die pessimistische Grundstimmung

¹³⁴ Sie sind auch für Origenes *γραφὴ*, cf. für die Prov. IV 39,23: *γέγραπται*; 450,24 f: *καθ' ὃ γέγραπται*; Sap. II 31,12: *γέγραπται*; Sir. III 139, 14 f: *λεγομένης τῆς γραφῆς*; IV 465,31: *γέγραπται*. Mustert man die sonstigen Zitationsformeln (*λέγεται, τὸ ἐν ταῖς Παροιμίαις εἰρημένον, φησί* usw.) und vergleicht sie mit den bei Origenes üblichen (cf. Preuschens Zusammenstellung in IV, 604 f), so bemerkt man eine völlige Übereinstimmung.

¹³⁵ Cels. VII 10: *ὅσα δὲ μυστικώτερα ἦν καὶ ἐποπτικώτερα ... δι' αἰνιγμάτων καὶ ἀλληγοριῶν*; Jerem. Hom. 20,1; de princ. IV 2,3.

¹³⁶ Cels. V 29.

¹³⁷ de princ. IV 2,4; Lev. Hom. 10,2; Num. Hom. 9,7; Jos. Hom. 21,2.

¹³⁸ Joh. Com. XIII 32.

des Eccl. in ihr Gegenteil verkehrt wird,¹³⁹ der über die rechte Deutung von Fall zu Fall entscheidet und aus eigenen Kräften Wertvolles beisteuert.¹⁴⁰ Ungezählte Beispiele könnte man dafür anführen, wie Origenes im einzelnen die Allegorie durchführt, wie er in den Weisheits-Schriften eine Tiefenschicht zu entdecken sucht. Dabei läßt er sich von dem Grundsatz leiten: ἀκολούθως δὲ τῇ ἐπιγραφῇ . . . ζητῶ ταῦτα ὡς αἰνίγματα.¹⁴¹ Sprechen Prov. 24,59 ff von Ameisen, Heuschrecken und anderen Tieren, so seien damit gemeint: οὐχ οἱ αἰσθητοὶ . . . μύρμηκες, ebenso seien die Brunnen von Prov. 5,15—17 keine wirklichen Brunnen.¹⁴² Der „Reichtum“ in Prov. 13,8 sei natürlich ein solcher ἐν ἀληθινοῖς ἀγαθοῖς.¹⁴³ Lebensregeln werden christlich umgedeutet. Wenn Prov. 15,13 ausführt, daß ein fröhliches Herz auch das Angesicht fröhlich mache, so weise das auf den hl. Geist hin, den das Herz in sich tragen müsse, um fröhlich zu sein.¹⁴⁴ Unmöglich kann Prov. 24,13 wörtlich aufgefaßt werden, denn der hl. Geist gebe nicht den Rat, Honig zu essen. Unter diesem sei vielmehr zu verstehen: quod in scripturis invenitur, so daß sich als Sinn des Verses ergäbe: si quis meditatur eloquia divina et nutritur sermonibus scripturarum, complet mandatum.¹⁴⁵ Die Lebensklugheit von Eccl. 4,12, daß eine dreifache Schnur nicht leicht zu zerreißen sei, wird in einen dogmatischen Lehrsatz von der Trinität umgewandelt, und der Rat, stets saubere Kleider zu tragen (Eccl. 9,8), erfährt die Deutung, daß nur durch die Taufe die Reinheit wiederhergestellt werde.¹⁴⁶ Man sieht aus allem, wie die allegorische

¹³⁹ Exod. Hom. 11,6 = Eccl. 1,8.

¹⁴⁰ Num. Hom. 11,2 = Prov. 1,5: σοφὸς σοφώτερος ἔσται, d. h. er entscheidet: ubi fugienda sit legis littera, ubi amplectenda; cf. 14,1 = Prov. 9,9; Gen. Hom. 12,5 = Prov. 5,15. 18: Wasser aus eigenem Brunnen trinken, d. h. incipias etiam ex proprio sensu proferre aliquem intellectum . . . bibere de fonte ingenii tui. Originell ist die Auslegung von Prov. 23,1: εἰν καθίσας δειπνεῖν ἐπὶ τραπέζης δυναστώων νοητῶς νόει τὰ παρατιθέμενά σοι. Die Lebensregel wird nämlich in eine Aufforderung zur allegorischen Exegese umgedeutet, indem unter der mensa potentis der „Tisch“ des Apostels Paulus verstanden wird, unter den aufgetragenen Speisen: quae dicuntur ab eo, was es geistlich auszulegen gelte (intelligibiler intellige — Lev. Hom. 13,4). Auch von den Hörern fordert Origenes eine eigene Mitarbeit und begnügt sich daher des öfteren nur mit Andeutungen, wofür er sich ebenfalls auf Prov. 9,9 beruft: Lev. Hom. 1,1; Num. Hom. 27,13; 28,1.

¹⁴¹ Cels. IV 87.

¹⁴² ebda, und Cels. IV 44; cf. die Auslegung des gleichen Verses in Num. Hom. 12,1: puteus = verbum Dei . . ., si profundi aliquid mysterii tegit, fons = si ad populos abundat. Den Plural von puteus erklärt Origenes aus der Dreizahl der göttlichen Personen, den Singular von fons aus der einen Substanz. Denselben Unterschied von historischer und allegorischer Deutung liest er in Gen. Hom. 7,5 aus der eben erwähnten Prov. Stelle (5,15 f) heraus. Wie Tisch und Speisen in Prov. 23,1 auf den geheimen Sinn bezogen wurden, so auch in Prov. 9,1—5 (Tisch der Weisheit; de princ. II 11,3). Das ξύλον ζωῆς in Prov. 3,18 ist die Allegorie, die das bittere Wasser süß macht: amaritudo litterae legis convertitur in dulcedinem intelligentiae spiritalis (Exod. Hom. 7,1).

¹⁴³ Cels. VII 21. Clemens faßte diesen Vers wörtlich auf (cf. S. 8, A. 58).

¹⁴⁴ Cant. III, S. 232,30 f Baehrens.

¹⁴⁵ Jes. Hom. 2,2.

¹⁴⁶ Exod. Hom. 9,3; 11,7.

Exegese bei Origenes grundsätzlicher gehandhabt und in weiterem Umfange durchgeführt wird als bei Clemens, daß Origenes fast ganz vom Wortsinne absieht und daß er eine ausgesprochene Vorliebe für dogmatische und heilsgeschichtliche Auslegungen besitzt, die sich noch weiter vom ursprünglichen Sinn der Vorlage entfernen als die clementinischen Interpretationen.

Von ganz besonderer Bedeutung für Origenes ist indes seine Exegese von Prov. 2,5: *αἰσθησὶν θείαν*. Er erklärt diese Wendung mit dem Zusatz *κρείττονος αἰσθήσεως καὶ οὐ σωματικῆς*¹⁴⁷ und gründet auf diesen Vers seine Theorie von den geistlichen Sinnen, die allein mit Hilfe der Allegorie verstanden werden kann und die für das höhere geistliche Leben von grundlegender Bedeutung ist.¹⁴⁸

Wie Clemens, so zieht auch Origenes die Weisheits-Literatur für die *Ausformung des ethischen Lebens* heran, gibt allem dabei aber doch eine besondere Note. Dies beobachtet man bereits bei der Sünde und ihrer Bestrafung, wo die Berührungen zwischen beiden noch recht eng sind. Ließ Clemens die Ausführungen über die Dirne weithin in ihrem Wortsinn stehen, so entfernt sich Origenes von ihm, indem er in Versen wie Prov. 5,4. 7,6 ff eine Charakteristik der Sünde selbst sieht, deren anfängliche Süße sich bald in Bitterkeit verwandelt.¹⁴⁹ Wie Clemens, so betont auch Origenes die Notwendigkeit des *ἐλεγχος*, den nach Prov. 9,8 auch der Pneumatiker benötigt,¹⁵⁰ den erzieherischen Wert der Strafe, die Gott gerade als den indulgentissimus pater zeige,¹⁵¹ und ihre bessernde Wirkung auf die Umwelt.¹⁵² Es sind z. T. die gleichen Verse, auf die man sich hier wie dort beruft, weil man instinktiv in ihnen eine verwandte Einstellung herausspürt. Nur weist Origenes auf Eccl. 7,21 hin: *οὐκ ἄνθρωπος οὐκ ἔστιν δίκαιος ἐν τῇ γῆ*, um damit zu beweisen, daß es keine Sündlosigkeit gebe. Dabei zeigt gerade die Häufigkeit dieser Zitate, wie wertvoll ihm dieser Vers war.¹⁵³

Mit der Sünde stehen für Origenes die *Dämonen* in engem Zusammenhang, die bei Clemens ganz zurücktreten. Beide berufen sich auf Prov. 5,22, aber jener erwähnt besonders die Dämonen, die uns mit den Stricken un-

¹⁴⁷ Cels. VII 34.

¹⁴⁸ Origenes erwähnt sie recht häufig und immer in Verbindung mit Prov. 2,5, bzw. 14,6; z. B. Cels. I 48; Joh. Com. XX 405 ff; de princ. I 1,9; IV 4,10: non corporali sensu, sed alio quodam, quem divinum nominat, ea quae intellectualia sunt, requirenda; Cant. I, S. 105,5 f Baehrens; Luc. Hom., Frgt. 53. Dabei muß bemerkt werden, daß die Wendung *αἰσθησὶν θεία* sich nicht in Prov. 2,5 findet; an ihrer Stelle lesen wir: *ἐπίγνωσιν θεοῦ*. Indes steht sie auch bei Clemens, der den Vers freilich auf die Unterscheidung von weltlicher und geistlicher Weisheit bezieht (cf. S. 16, A. 113).

¹⁴⁹ Jos. Hom. 14,2 = Prov. 5,4; Num. Hom. 20,2 = Prov. 7,6—10.

¹⁵⁰ Joh. Com. XXXII 180.

¹⁵¹ Jeremia Hom. 20,3 = Prov. 3,11; Ezech. Hom. 1,2 = Prov. 3,11—12.

¹⁵² Jeremia Hom. 12,6 = Prov. 19,22.

¹⁵³ Joh. Com. XX 328,335; Jes. Hom. 3,2; Cant., III, S. 222,14 f Baehrens.

serer Sünden fesseln¹⁵⁴ und in uns eindringen, um uns in Verwirrung zu bringen.¹⁵⁵ Da gilt es zu streiten und den Platz zu behaupten,¹⁵⁶ voll Löwenmut den Kampf gegen den Teufel durchzuführen.¹⁵⁷ Die Dämonen sind auch im *πειρασμός* wirksam, von dem wir bei Clemens nichts hören, von dessen Schärfe die origenistischen Schriften aber beredtes Zeugnis ablegen. Der später so gern zitierte Vers Sir. 2,1: *ετοίμασον τὴν ψυχὴν σου εἰς πειρασμόν* beweist ihm allein schon die Notwendigkeit der *tentatio*,¹⁵⁸ und er ist davon innerlich überzeugt, daß sie das ganze Leben durch anhalte (*πειρασθῆναι πάντα καιρόν*), auch in den höheren Stadien der inneren Entwicklung.¹⁵⁹ Aber er weiß auch etwas von den göttlichen Hilfen und Tröstungen, die dem Angefochtenen zu teil werden, und auch hierfür findet er in den Weisheits-Schriften Andeutungen. Die Worte des Bräutigams: *ἀνάστα, ἔλθέ, ἡ πλησίον μου* (Cant. 2,10) sind für ihn Worte, die der Logos zu den in die Anfechtung verstrickten Seelen redet.¹⁶⁰ Schaut man dies alles zusammen, so ist man überrascht, in wie hohem Maße Origenes die für seine Frömmigkeit so kennzeichnende Geisterschlacht mit all ihrem bewegten Auf und Ab und ihrer das Ganze des Lebens umspannenden Bedeutung mit der Weisheits-Literatur verknüpft und deren einzelne Stadien in diese hineingelesen hat.

Noch weit origineller ist Origenes bei seinen Versuchen, bestimmte ethische Forderungen in der Weisheits-Literatur zu verankern, wobei er deren weltoffene Art in ihr genaues Gegenteil verkehrt und überall Belege für seine aszetische Grundeinstellung zu finden glaubt. Dabei geht er freilich so vor, daß er sich ausschließlich an Stellen des Eccl. und der Sap. hält, die seinem Vorhaben bereits irgendwie entgegenkommen, während er die Prov., an die er sich sonst so gern anschließt, jetzt ganz unberücksichtigt läßt. Der Eccl. bestärkt ihn in seiner Forderung, der Welt abgestorben zu sein. Mahnen doch die Anfangsworte *vanitas vanitatum* (1,2) dazu, alles Irdische zu verlassen.¹⁶¹ Die allgemein gültige Lebensregel: *λόγοι σοφῶν ἐν ἀναπαύσει ἀκούονται* (Eccl. 9,17) wird in diesem Sinne umgedeutet. Um die Stimme Gottes zu vernehmen, muß man aus der Welt = Ägypten hinausziehen *ad locum quietis*,¹⁶² und den bekannten Vers *καὶ*

¹⁵⁴ cf. Clemens, Strom. II 75,3 mit *περὶ εὐχῆς* 12,1; lehrreich ist auch die Auslegung von Eccl. 10,4: unter dem *πνεῦμα τοῦ ἐξουσιαζοντος* versteht er die Dämonen (de princ. III 2,4).

¹⁵⁵ Cels. IV 95.

¹⁵⁶ Num. Hom. 27,12 = Eccl. 10,4: *τόπον σου μὴ ἀφῆς*, was Origenes mit den Worten kommentiert: *excludendus est adversarius*.

¹⁵⁷ Lev. Hom. 16,6 = Prov. 28,1: *δίκαιος δὲ ὡσπερ λέων πέποιθεν* — ergänzt Origenes dahin: *et ideo non timet leonem diabolum*. Überall schiebt er also in seine Vorlage den Kampf gegen die Dämonen ein.

¹⁵⁸ Jos. Hom. 11,2 — hier behält er das wörtliche Verständnis bei. Die Beobachtung ist nicht ohne Interesse, daß er hiermit II. Tim. 3,12 kombiniert.

¹⁵⁹ *περὶ εὐχῆς* 29,9 = Prov. 10,31: *στόμα δικαίου ἀποστάζει σοφίαν* dient zur Charakteristik eines gehobenen inneren Zustandes.

¹⁶⁰ *περὶ εὐχῆς* 29,9.

¹⁶¹ Cant. Prolog, S. 78, 3 f Baehrens.

¹⁶² Exod. Hom. 3,3.

ἐπήνεσα ἐγὼ σύμπαντας τοὺς τεθνηκότας . . . ὑπὲρ τοὺς ζῶντας (Eccl. 4,2) läßt er den gleichen Gedanken aussprechen. Als Tote bezeichne der Verfasser die, die der Welt abgestorben, als Lebende die, die noch in sie verstrickt sind.¹⁶³ Von hier aus versteht man auch die negative Wertung des Körpers. Ist es nicht sehr bezeichnend für Origenes, daß er sich hierfür auf den platonisierenden Vers Sap. 9,15 beruft, den Clemens niemals anführt?¹⁶⁴ Damit kombiniert er nun Eccl. 1,2 und 1,14 (καὶ ἰδοὺ τὰ πάντα ματαιότης) und begreift unter diesem Terminus alles Körperliche, ein Gedanke, der unter Zuhilfenahme von Römer 8,22 f sofort kosmologisch ausgeweitet und auch auf die Gestirne bezogen wird.¹⁶⁵ Dabei übersehe man nicht die für Origenes so charakteristische Verbindung paulinischer Gedanken mit denen der Weisheits-Literatur! Trotz aller Anknüpfungspunkte ist es doch eine fremde Welt, die hier in die Vorlage hineingelesen wird.

Abgesehen von diesen mehr spekulativen Gedanken sind es vornehmlich *praktische Anweisungen*, die er aus ihr gewinnt, wobei die Beobachtung lehrreich ist, daß jetzt wieder ausschließlich Prov. und Sir. berücksichtigt werden. Mit Nachdruck legt er den Finger auf Prov. 4,23: *πάση φυλακῇ τήρει σὴν καρδίαν*, zitiert den Vers wiederholt¹⁶⁶ und fügt ihn als wichtiges Schutzmittel in den Abwehrkampf gegen die Dämonen ein. Dies führt uns bereits in die Nähe von Dt. 15,9: *πρόσεχε μὴ ποτε γένηται ῥῆμα κρουπιὸν ἐν τῇ καρδίᾳ σου*, eines Verses, der in der späteren Aszetik eine so große Rolle gespielt, und dem schon Basilius eine eigene Homilie gewidmet hat,¹⁶⁷ während er bei Origenes selbst ganz unbetont ist.¹⁶⁸ Aszetische Einstellung begegnet uns in der scharfen Abwehr aller *superbia*¹⁶⁹ und dem Preis der *humilitas*, den er besonders durch Sir 3,18 unterstützt: *δσω μέγας εἶ, τοσοῦτω ταπεινοῦ σεαυτὸν*,¹⁷⁰ während Prov. 3,34, worauf sich bereits neutestamentliche Schriften berufen, kaum herangezogen wird.¹⁷¹ Auch darin mutet Origenes wie eine Vorwegnahme mönchischer Praxis an, daß er Prov. 18,17 ganz ernst nimmt: *δίκαιος ἑαυτοῦ κατήγορος ἐν πρωτολογίᾳ*, während Clemens das Zuvorkommen im Selbstgericht unberücksichtigt gelassen hat.¹⁷²

¹⁶³ Num. Hom. 7,3.

¹⁶⁴ Sap. 9,15: *φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχὴν* — so z. B. in *περὶ εὐχῆς* 2,3 und Mart. 7: bezogen auf den Märtyrer, von dem es heißt: *ἐνδεδεμένους φθαρτῶ σώματι*.

¹⁶⁵ de princ. I 7,5: non aliam esse vanitatem quam corpora . . . ; *universam corpoream naturam* velut onerosam . . . et vigorem spirituum retardantem hoc modo compellare.

¹⁶⁶ Cels. IV 95; de princ. III 2,4; Richter Hom. 7,2; *περὶ εὐχῆς* 29,7: Vorsicht gegenüber bösen Gedanken.

¹⁶⁷ Homilia in illud attende tibi ipsi, MSG 31, 197 ff.

¹⁶⁸ cf. *περὶ εὐχῆς* 10,1.

¹⁶⁹ Jeremia Hom. 12,8 = Prov. 18,12; Richter Hom. 3,1 = Sir. 10,12.

¹⁷⁰ Josua Hom. 24,2; Ezech. Hom. 9,2.

¹⁷¹ Ich kann nur Richter Hom. 3,1 anführen, wo diese Stelle zusammen mit Sir. 10,12 zitiert wird. (cf. A. 169).

¹⁷² Lev. Hom. 3,4; Num. Hom. 10,1. Die gegenteilige Praxis befolgt der Sünder, der sich zu entschuldigen sucht (I. Kön. Hom. 1,15 — Prov. 18,17 verbunden mit 22,13).

Die für die spätere aszetische Literatur so bezeichnende Verwendung der Weisheits-Literatur, besonders der Prov. und des Sir., die mit einem bestimmten Vorrat einzelner Sätze arbeitet und auch bewußt im Väterspruch die äußere Form des Weisheits-Wortes nachahmt, bahnt sich also bereits bei Origenes an.

Wie er hier weit über Clemens hinausgeht, so entwickelt er auch dessen Ansätze, das Märtyrerbild mit jenen Schriften zu verbinden, zu einem geschlossenen Ganzen und verknüpft die einzelnen Phasen im Schicksal des Blutzugehen mit ihnen. Die Weisung, nur Gott zu fürchten, soll der Märtyrer vor dem Richter befolgen, wenn Angst vor dessen Drohungen ihn befallen könnte.¹⁷³ Ist nach Prov. 15,26 jeder λογισμὸς ἄδικος vor Gott ein Greuel, um wieviel mehr ist dies der Fall bei der Verleugnung.¹⁷⁴ Deshalb müssen alle Qualen überstanden werden, weil sie eine unerläßliche Bewährungsprobe sind — das Wort ὡς χρυσὸν ἐν χωνευτηρίῳ ἐδοκίμασεν αὐτούς (Sap. 3,6) sieht Origenes im Märtyrer verwirklicht¹⁷⁵ —, deshalb hat dieser auch das Gebot von Sir 4,28 zu erfüllen: ἔως τοῦ θανάτου ἀγώνισαι περὶ τῆς ἀληθείας,¹⁷⁶ und er vermag es um so eher, da er den Körper nur als Hemmschuh wertet.¹⁷⁷ Diesen erhabenen inneren Zustand kann Origenes nur mit Versen des Hohenliedes andeuten,¹⁷⁸ bzw. in Sap. 4,7 (ἐν ἀναπαύσει ἔσται) umschrieben sehen.¹⁷⁹ So erblickt er im Märtyrer den Gipfel christlicher Vollkommenheit und findet in Sir. 10,19 dessen Lob gesungen, oder in Eccl. 4,2 seinen Tod gepriesen, was nur durch Umdeutungen der Vorlagen ermöglicht wird.¹⁸⁰

Wie Clemens, so bringt auch Origenes das ganze Gebiet der Gnosis nur verhältnismäßig lose in Kontakt mit der Weisheits-Literatur. In der Frage der μαθῆματα, ihrer Notwendigkeit und Wertung schließt er sich seinem Vorgänger eng an. Beide berufen sich einträchtig auf Prov. 10,17: παιδεία . . . ἀνεξέλεγκτος πλανᾶται und sehen darin eine Aufforderung des Logos, daß wir uns der Dialektik zuwenden sollen.¹⁸¹ Diese bewirkt eine

¹⁷³ Mart. 21 = Prov. 7,1a.

¹⁷⁴ Mart. 7.

¹⁷⁵ Mart. 35; Ezech. Hom. 10,5.

¹⁷⁶ Joh. Com. XXVIII 192; Lev. Hom. 9,9.

¹⁷⁷ Mart. 7,47 (Sap. 9,15).

¹⁷⁸ Mart. 31 = Cant. 2,11 f.

¹⁷⁹ Mart. 47.

¹⁸⁰ Cels. VIII 50 = Sir. 10,19: das σπέρμα ἔντιμον sind die Märtyrer, nach dem Text dagegen οἱ φοβούμενοι τὸν κύριον. Origenes deutet fortgesetzt den δίκαιος als den Pneumatiker, bzw. Märtyrer. — Mart. 22 = Eccl. 4,2. Der Pessimismus dieser Stelle, die an sich für alle Menschen Gültigkeit besitzt, wird in sein Gegenteil verkehrt und auf den seligen Zustand der Märtyrer bezogen. Wie wir oben sahen (cf. S. 25 — bei A. 163) kann Origenes diesen Vers auch aszetisch auffassen und die Toten mit den der Welt Abgestorbenen gleichsetzen.

¹⁸¹ Cels. VI 7; nach Sir. 21,18 sind die ἀδιεξέταστοι λόγοι gerade ein Zeichen des Unverständigen. In Cels. VII 12 so verstanden, daß der Vollkommene den tiefen Sinn der Schrift aufdeckt und Anstöße beseitigt.

Vorbereitung auf die christliche Lehre,¹⁸² ermöglicht den Kampf gegen sophistische und häretische Einwürfe,¹⁸³ und kann dies alles nur tun, weil sie auf Gott als ihren Urheber zurückgeht. Beide Alexandriner berufen sich zum Erweis dafür auf Sir 1,1: *πᾶσα σοφία παρὰ κυρίου*.¹⁸⁴

Sie stimmen auch darin überein, daß sie im Anschluß an die Weisheits-Literatur zwei Stufen in der Sophia unterscheiden. Während sich Clemens auf die Wendung *αἰσθησις θεία* in Prov. 2,5 berief, zieht Origenes Sap 9,6 heran: *τῆς ἀπὸ σοῦ σοφίας ἀπουσίας εἰς οὐδὲν λογισθήσεται*. Dies veranlaßt ihn dann zu der Folgerung: *γυμνάσιον μὲν φαμεν εἶναι τῆς ψυχῆς τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν, τέλος δὲ τὴν θείαν*.¹⁸⁵ Daraus ergibt sich auch deren hohe Wertung. Im Anschluß an Prov. 3,18 ist sie das *ξύλον ζωῆς*, das mit dem „täglichen Brot“ des Vater-Unsers gleichgesetzt wird. Von ihr heißt es: *οἱ ἄγγελοι σοφία τρέφονται θεοῦ, ἀπὸ τῆς . . . θεωρίας δυναμούμενοι* und Ähnliches gilt auch für die Vollkommenen überhaupt.¹⁸⁶ Als göttliche Weisheit ist sie indes vom Menschen in all ihrer Fülle nicht zu fassen, ihr eignet immer der Charakter des Unermeßlichen, was Origenes in Sir. 18,7 ausgedrückt findet: *διὰ συντελέσῃ ἄνθρωπος τότε ἄρχεται* und mit dem Satze umschreibt: *ὅσα δὲ ἐὰν χωρήσωμεν, ἔτι ὑπολείπεται τὰ μηδέπω νενοημένα*.¹⁸⁷ Diese Ruhelosigkeit fortgesetzten Suchens, dieses ständige Neu-Anfangen, dieses unermüdliche Sich-Anspannen, das von einer satten Genügsamkeit so entfernt ist, all das läßt uns in Origenes einen Vorläufer Gregors v. Nyssa sehen, der besonders in seinem Hohen-Lied-Kommentar diese Züge in den Mittelpunkt seiner Auslegung gestellt hat.

Für die Beschreibung des Inhalts der Gnosis dient Origenes genau wie Clemens vornehmlich Sap. 7,17—21, bes. 7,21 als Grundlage, und gleich diesem trägt er die platonische Ideenlehre in die Sap.-Stelle hinein. Nur geht er insofern weiter als Clemens, als er das Verhältnis der beiden Sphären zueinander des Näheren zu bestimmen sucht: *singula quaeque vi-*

¹⁸² Gen. Hom. 11,2 = Cant. 6,7: tunc ex dialectica vel rhetorica videbimur quasi ex alienigena quadam vel concubina filios genuisse; es gilt daher von ihnen: ad nostra instituta perducimus. Joh. Com. XXXII 181 = Prov. 9,9: *δίβον σοφῶ ἀφορμὴν, καὶ σοφώτερος ἔσται*. Dieser Vers, der bei Origenes eine gewisse Rolle spielt (cf. S. 22, A. 140), erscheint hier in einem neuen Lichte: *διὰ τῆς προσθήκης τῶν μαθημάτων προστιθέναι τῇ πίστει* (182).

¹⁸³ Cant. Prol. S. 76, 26 ff Baehrens = Prov. 1,2 ff, bes. 1,4: *ἵνα δὲ ἀκάκοις πανουργίαν*. Diese rationalis disciplina bewirkt dann: ne in Verbo Dei decipiantur fraude sophistica. Ezech. Hom. 8,2 = Prov. 5,2 f. Origenes hatte in diesem Vers eine Beschreibung der Sünde gesehen (cf. S. 23 — bei A. 149), den Honig von Prov. 24,13 als den verborgenen Schriftsinn gedeutet (cf. S. 22 — bei A. 145), jetzt bezieht er den Satz vom Honig, der von den Lippen der Dirne träufele, auf die Häretiker, die sich auch auf die Schriften berufen.

¹⁸⁴ Num. Hom. 18,3; Clemens, Strom. I 27,1.

¹⁸⁵ Cels. VI 13.

¹⁸⁶ *περὶ εὐχῆς* 27,10.

¹⁸⁷ Joh. Com. VI 183; cf. de princ. IV 3,14 = Eccl. 7,24 f: *καὶ αὐτὴ ἐμαζρόνθη ἀπ' ἐμοῦ* — veranlaßt ihn zur Bemerkung: sed ut invenerit aliquantum ex his, quae quaeruntur, iterum videt alia, quae quaerenda sunt; quodsi et ad ipsa pervenerit, multo iterum plura ex illis, quae requiri debeant, pervidebit.

sibilia habere aliquid similitudinis et rationis ad invisibilia.¹⁸⁸ Abgesehen hiervon ist die Gnosis bei Origenes inhaltlich viel enger an die Schrift gebunden als bei Clemens, sie ist vorwiegend heilsgeschichtlich bestimmt. Man spürt dies ganz deutlich bei seiner Auslegung der Weisheits-Literatur. So bezieht er das *ξύλον ζωῆς* (Prov. 3,18) auf Christus, sieht in Prov. 9,1 das Geheimnis der Inkarnation ausgesprochen,¹⁸⁹ während der im Krüge der Weisheit gemischte Wein sei de dogmatibus veritatis pressum;¹⁹⁰ und wenn es in Sap. 8,8 heißt: *σημεῖα καὶ τέρατα προγινώσκει*, so seien darunter Tatsachen von Christi Leben zu verstehen.¹⁹¹ Bei allem ergibt sich für Origenes noch eine besondere Schwierigkeit aus Sir 3,21 f: *χαλεπότερά σου μὴ ζῆτει*. Damit solle die Gnosis keineswegs ausgeschlossen werden (non ut omnino non quaeras), wohl müsse man es aber unterlassen, über Spitzfindigkeiten gnostischer Spekulation zu grübeln,¹⁹² wobei er vornehmlich die Aonenlehre im Auge hat. Aufs Ganze gesehen sind es nur einige Angaben, die Origenes zur Charakteristik der Gnosis aus der Weisheits-Literatur gewinnt, sein großer Lehrmeister im Gebiete des geistlichen Lebens ist der Apostel Paulus.

Vergleicht man Origenes' Stellung zur Weisheits-Literatur mit der clementinischen, so erkennt man sofort, daß hier vieles in Fortfall gekommen ist, was für den Vorläufer von großer Wichtigkeit war. Es fehlen alle die zahlreichen Anweisungen, die den Alltag regeln sollten und Vorschriften der Prov. und des Sir. fruchtbar machten. Die ausführliche Rechtfertigung von „Gesetz“ und „Furcht“ ist für Origenes kein aktuelles Problem, ebenso wenig verliert er darüber viele Worte, ob die Verwendung weltlicher Wissenschaften gestattet sei. Dafür drängt sich anderes bei ihm in den Vordergrund: der unablässige Kampf gegen die dämonischen Mächte, die Rolle der Anfechtung, die asketische Haltung und die Anfänge späterer mönchischer Praxis, der Märtyrer und sein heldenmütiges Ringen. Dies hat zur Folge, daß sich bei der Verwendung und Nutzbarmachung der Weisheits-Schriften Unterschiede bemerkbar machen. Viele, für Clemens bedeutsame Stellen kommen bei Origenes ganz von selbst in Fortfall; andere, die von ihnen gemeinsam zitiert werden (Prov. 1,6; 2,5; 5,22; 10,17; Sir. 1,1; Sap. 7,21), werden von Origenes z. T. verschieden ausgelegt, zum mindesten in ihrer Bedeutung leicht abgewandelt, während ein besonderer Nachdruck auf andere fällt, die er erstmalig verwendet (z. B. Eccl. 1,2; 7,21). Was über die Verwertung der Weisheits-Literatur durch Clemens gesagt war, trifft für Origenes in erhöhtem Maße zu, da er von der Alle-

¹⁸⁸ Cant. III, S. 209,13 ff. Baehrens: ad ultimum dicit quia occultorum et manifestorum acceperit scientiam. So ist die sinnliche Erscheinung immer der Ausgangspunkt: quo per haec ascenderet mens humana ad spiritalem intelligentiam (S. 210,1 f.).

¹⁸⁹ Joh. Com. XX 322; Cant. II, S. 120,6 ff. Baehrens.

¹⁹⁰ Cant. III S. 185,27 ff. Baehrens.

¹⁹¹ Cels. III 2.

¹⁹² I. Kön. Hom. 1,13; anders war seine Auslegung dieses Verses in Joh. Com. XIII 32 (cf. S. 21 — bei A. 138).

gorie einen ausgedehnteren Gebrauch macht. Dies hat zur Folge, daß er sich von dem Sinn seiner Vorlage noch weiter entfernt als Clemens, daß die weltoffene Haltung dieser Schriften zugunsten asketischer Tendenzen verschwindet, daß der Gerechte, der das Gesetz befolgt, mehr und mehr die Züge des Pneumatikers und Märtyrers annimmt, daß Regeln voll Lebensklugheit in dogmatische Sätze und heilsgeschichtliche Fakta umgedeutet werden. Schließlich verdient noch eine Tatsache hervorgehoben zu werden, daß nämlich die Zahl der Zitate aus den Weisheits-Schriften bei Origenes — verglichen mit Clemens — erheblich zurückgegangen ist. Origenes hat sicher instinktiv gespürt, daß der Geist dieser Vorlagen trotz aller Anknüpfungspunkte doch ein anderer war, und daß es großer Künste bedurfte, um sie seinen Absichten anzupassen. Er berief sich daher lieber auf andere biblische Bücher, die seinen Wünschen vermeintlich mehr entgegenkamen.

Aber zugleich ist es ganz fraglos, daß er mit seiner Deutung in den kommenden Jahrhunderten Schule gemacht hat. Wenn dies schon von den Punkten gilt, bei denen eine mehr oder weniger große Verwandtschaft mit Clemens festzustellen war, so trifft das noch in höherem Grade bei zwei anderen zu, die ihm eigentümlich sind.¹⁹³ Im Gegensatz zu Clemens hat er in dogmatischem Interesse allen Akzent auf Sap. 7,25 f und Prov. 8,22 ff gelegt. Oft in Verbindung mit Hebr. 1,3 und Kol. 1,15 hat er häufig Sap. 7,25 f zitiert und in seinem Sinne verwertet.¹⁹⁴ Zur Kennzeichnung des Verhältnisses von Vater und Sohn dienen ihm natürlich die Worte *ἄμις, ἀπόροια, ἀπαύγασμα φωτὸς ἀίδιον, εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ*, aber immer kommt es ihm dabei auf den Nachweis an, daß all' diese Ausdrücke nur im Sinne einer ewigen Zeugung des Sohnes vom Vater zu verstehen seien. Das ganze zweite Kapitel von de principiis Buch I will diese These in Form einer Exegese von Sap. 7,25 f durchführen.¹⁹⁵ Die berühmte Prov.-Stelle: *κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ* (8,22) wird vornehmlich im Joh.-Kommentar und in de principiis angeführt.¹⁹⁶ Wie aus de principiis I 4,4 hervorgeht, betrachtete Origenes diese Sophia von einer doppelten Seite aus. In ihrer Bezogenheit auf die irdischen Dinge war sie ihm eine praefiguratio der kommenden, was mit Hilfe der plato-

¹⁹³ Gelegentlich hat er auch seine spekulativen Gedanken in die Weisheits-Schriften hineingelesen, so z. B. Eccl. 1,9 f.: *καὶ οὐκ ἔστιν πᾶν πρόσφατον ὑπὸ τὸν ἥλιον* originell gedeutet. Er kann darin einen Hinweis auf die platonische Ideenlehre sehen: secundum praefigurationem et praeformationem *semper erant* in sapientia (de princ. I 4,5), oder eine Andeutung auf die Kette von Welten, die der unsrigen voraufgegangen sind: quod et ante fuerint saecula et futura sint postmodum (de princ. III 5,3). Diese Ansicht sollte aber sein Sondergut bleiben, das nicht nachgewirkt hat.

¹⁹⁴ Cels. III 72; V 10; V 30; VI 63; VII 17; VIII 14; Mart. 35; Jeremia Hom. 9,4; Joh. Com. XIII 153; 234.

¹⁹⁵ cf. de princ. I 2,9: *semper fuisse vaporem . . . nullum habentem initium*, cf. Jerem. Hom. 9,4: *ὁ σωτήρ ἀεὶ γεννᾶται*.

¹⁹⁶ Joh. Com. I 55; 101; 111; 222; 289; II 225; VI 38; XIX 36; 56; XX 134; 370; de princ. I 2,1; IV 4,1 u. ὁ.

nischen Ideenlehre besonders im Joh.-Com. I 244 ausgeführt wird.¹⁹⁷ In ihrer Bezogenheit auf Gott nennt sie Origenes zwar ein *κτίσμα*,¹⁹⁸ betont aber zugleich, es sei nicht erlaubt: *ἀποστειροῦσθαι τὸν θεὸν τοῦ ἄεὶ συνόντος αὐτῷ λόγου μονογενοῦς*¹⁹⁹ und lehnt die These: *ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱός*²⁰⁰ ausdrücklich ab.²⁰⁰ Man spürt in diesen Wendungen und Formulierungen bereits das Herannahen der leidenschaftlichen trinitarischen Kämpfe.

Das andere, was als ihm eigentümlich hervorgehoben werden muß, ist sein Kommentar zum Hohenlied. Bekanntlich legt er hier jeden Vers auf doppelte Art aus, heilsgeschichtlich-ekkesiologisch und individualistisch-mystisch. Es braucht nicht von uns im einzelnen dargelegt zu werden, wie er Vers für Vers der Entfaltung der göttlichen Pläne in der biblischen Geschichte nachgeht, was ja seiner Auslegung überhaupt eigentümlich ist,²⁰¹ und wie er zugleich das bräutliche Verhältnis der vollkommenen Seele zum Logos in Tönen innerer Ergriffenheit schildert.²⁰² Dabei kommt es ihm immer auf den Nachweis an, daß es sich im Hohenlied nicht um Tatsachen einer fernen Vergangenheit handle, sondern daß es von Christus, dem geheimnisvoll in ihm Wirksamen, gelte: *sed hodieque descendere et esse praesentem*.²⁰³ Es ist hinreichend bekannt, daß Origenes mit dieser seiner Deutung auf die kommenden Jahrhunderte großen Einfluß ausgeübt hat, und

¹⁹⁷ Joh. Com. I 244: *ἀσώματων ὑπόστασιν ποικίλων θεωρημάτων περιεχόντων τοὺς τῶν ἔλων λόγους . . .* Wer das erfasse, kenne die *Sophia* δι' ἣν κτίσιν δεδύνηται καὶ πᾶσα κτίσις ὑφεστάναι.

¹⁹⁸ de princ. IV 4,1, S. 349, 13 Koetschau.

¹⁹⁹ ebda, S. 350, 15 f. Koetschau; de princ. I 4,4: in hac igitur sapientia, quae semper erat cum patre.

²⁰⁰ de princ. IV 4,1, S. 350,1 f. Koetschau.

²⁰¹ Dieses Vermögen, den tieferen Schriftsinn, bes. den Gang der Heilsgeschichte im AT, zu erfassen, sieht Origenes in den „Taubenaugen“ (Cant. 1,15) angedeutet. Von ihnen heißt es: *τὴν τῶν πνευματικῶν κατανοητικὴν δύναμιν* (Joh. Com. X 173), bzw. si intelligis legem spiritaliter (Cant. Hom. 2,4). Sind nach Cant. 1,2 die Brüste besser als Wein, so habe man unter diesen zu verstehen: *dogmata et doctrinae, quae per legem et prophetas ante adventum sponsi sumere sponsa consueverat* (Cant. I, S. 94,7 ff Baehrens); desgleichen unter den „Küssen“ die *oscula per prophetas* (Cant. Hom. 1,2), bis dieses durch lex und prophetae gekennzeichnete Stadium durch den neuen Kuß seines Mundes überboten wird, denn die *ecclesia sit desiderans Christo coniungi* (Cant. I, S. 90 B.).

²⁰² Dem Entwicklungsgang der Heilsgeschichte entspricht der der Seele. Sie beginnt mit dem Zustand, den man umschreiben kann mit den Worten: *Lex naturae, rationalis sensus, libertas arbitrii*, und sie strebt dem Ziele zu: *ut mens eius pura . . . ipsius Verbi Dei illuminationibus et visitationibus illustretur* (Cant. I, S. 91 B.). Der „Kuß seines Mundes“ sei nichts anderes als: *quod de divinis dogmatibus et sensibus quaeritur, absque monitoribus invenimus* (Cant. I, S. 92 B.). Es handelt sich aber bei Origenes bei allem nicht allein um ein tieferes Schriftverständnis, sondern um ein mystisches Verhältnis zum Logos, das in den Farben der Brautmystik bald leidenschaftlich-überschwenglich, bald sehnsuchtsvoll, bald zart und innig beschrieben wird: *si autem et ad meam animam factam sponsam suam venire dignabitur . . ., ut illum de caelo ad se trahat . . ., ut veniat ad amatum* (Cant. Hom. 1,3, cf. 1,7; 1,2: die mystische Deutung des spiritualis amplexis).

²⁰³ Cant. Hom. 2,4.

daß besonders Gregor v. Nyssa in seinem Hohenlied-Kommentar auf seinen Schultern steht und seinen Vorgänger rühmend erwähnt. Durch Gregors Vermittlung, dessen Werk im Mittelalter viel gelesen wurde, hat dieses im Grunde die origenistische Exegese aufgegriffen und fortgeführt.

Aber noch in einer anderen Hinsicht war Origenes bahnbrechend. Im Prolog seines Kommentars stuft er die drei salomonischen Schriften ab: in primo Proverbiorum libro, cum nos moralibus instituit disciplinis, . . . ubi vero profecerimus et in hoc ventum fuerit, ut ecclesiae . . . sociemur . . ., tunc iam nobis etiam ipse Christus Ecclesiastes efficitur . . .; cum vero ad perfectionem omnium ventum fuerit et sponsa ei perfecta.²⁰⁴ Diese Theorie vom allmählichen Aufstieg in den salomonischen Schriften, der dem Wachsen Christi entspricht, übernahmen Gregor v. Nyssa,²⁰⁵ Ambrosius und Gregor I,²⁰⁶ so daß sie im Mittelalter recht verbreitet war.

Wie bei der Auslegung des Hohenliedes Origenes einen Ausgangspunkt für die Zukunft bildete, so nicht minder bei seinen Ausführungen über Sap. 7,25 f und besonders Prov. 8,22 ff für die kommende dogmatische Kontroverse. Es ist hinlänglich bekannt, daß Arius und sein Anhang um des *ἔκτισεν* willen sich mit Vorliebe auf diesen Vers beriefen,²⁰⁷ und daß die großen Bekämpfer des Arianismus, Athanasius,²⁰⁸ Basilius,²⁰⁹ Gregor v.

²⁰⁴ Cant. Prolog, S. 84 Baehrens; cf. S. 85,10 ff: das Wachsen Christi in den 3 Büchern (Lc. 2,52), cf. auch die ausführlichen Darlegungen auf S. 77,27 ff.: Prov. = moralis traditur locus; Eccl. = docet . . . visibilia omnia . . . caduca esse ac fragilia . . .; Cant. = consequenter veniet etiam ad contemplanda et desideranda ea, quae non videntur et aeterna sunt (S. 79,16 f.). Diesem Aufstieg entspricht die Entwicklung der Patriarchen (S. 78,21 ff.) und auch die Einteilung des menschlichen Wissens (ethicam, physicam, enopticen, S. 75,3); überall sieht Origenes die großen Entsprechungen, und diese Parallelen sind der tragende Grund seines ganzen Systems und ermöglichen überhaupt erst die allegorische Exegese.

²⁰⁵ Gregor v. Nyssa, Cant. I, MSG 44, 765 D.

²⁰⁶ Ambrosius, expos. evangelii Lucae prol. 2, CSEL 32, S. 4; Gregor I, sup. Cant. Canticorum expos. prooem. 9, MSL 79, 476 D — 477 A.

²⁰⁷ cf. Eunomius, liber apologeticus 26, MSG 30, 864 B, und 28,868 C — beruft sich auf Prov. 8,22; Basilius, adversus Eunomium II 20: *οἱ δὲ πρὸς τὴν τοῦ Σολομώντος καταφεύγουσι λέξιν.*

²⁰⁸ Athanasius, contra Arianos II 44—82: ausführliche, orthodoxe Erklärung von Prov. 8,22, wobei die ewige Zeugung des Logos betont wird (cf. II 60); ab II 77 eine neue Deutung der Stelle.

²⁰⁹ Basilius, adversus Eunomium II 20: *ἐγὼ δὲ πολλὰ ἔχων εἰπεῖν περὶ τῆς φωνῆς ταύτης.* Amphilocheus schrieb sogar ein eigenes Buch über Prov. 8,22.

Nyssa,²¹⁰ ihren Gegnern diese Stütze zu entreißen suchten. Zu einem guten Teile ist dieser erbitterte Streit ein Ringen um die rechte Interpretation von Prov. 8,22 f, wobei die komplexe origenistische Position, die *κτίσμα* und ewige Zeugung in sich umfaßte, auf die beiden Parteien sich verteilte.

Es wäre endlich eine nicht uninteressante Aufgabe, das Fortwirken der origenistischen Deutung der Weisheits-Schriften bei den aszetischen Autoren und in den Mönchsregeln im einzelnen zu verfolgen. Studiert man darauf hin die beiden Sammelwerke des Basilius, die *Regulae fusius* (bzw. *brevius*) *tractatae*, so beobachtet man zunächst, daß fast nur die Prov. angeführt werden und zwar in wörtlicher Auslegung, wie es ja bei einer Regel an sich naheliegend ist. Die zitierten Verse erscheinen wieder als das, was sie ihrem Wesen nach auch wirklich sind, als Lebensregeln voll Nüchternheit, praktischen Sinns und Klugheit, die eine ganz bestimmte Situation des Alltags im Auge haben. Dabei begegnen uns eine Reihe von Versen, die bereits bei Origenes eine Rolle spielten und meist aszetisch gedeutet wurden,²¹¹ während andere zum ersten Male auftauchen und auf klösterliche Verhältnisse bezogen werden.²¹² So liegen die Dinge auch noch in der *Regula S. Benedicti*, deren Prolog mit einem Zitat aus den Prov. beginnt (4,20), und deren erste Kapitel zur Begründung bestimmter Vorschriften sich auf einige Verse aus Prov. und Sir. berufen,²¹³ während sich in den späteren Partien nur ein Hinweis findet.²¹⁴

Überblickt man die Auslegung der Weisheits-Schriften im ganzen, so erkennt man, daß die christlichen Alexandriner einen in sich geschlosse-

²¹⁰ Gregor v. Nyssa, *contra Eunomium* I 358 (über Sap. 7,26), III 1,21 ff: gründliche Erörterung von Prov. 8,22. Es mag bei dieser Gelegenheit beiläufig bemerkt werden, daß Gregor v. Nyssa sich mit besonderer Vorliebe auf Sap. 13,5 beruft: *ἐκ γὰρ μεγέθους καλλονῆς καὶ κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται* (z. B. *contra Eunomium* II 13, 154, 583). Er sieht in diesem Vers, den die christlichen Alexandriner nicht heranziehen, eine wertvolle Stütze für die Ausformung seiner Gotteslehre und legt dabei besonderen Nachdruck auf das Wort *ἀναλόγως*, ohne dabei indes zu beachten, daß dieser Vers vom Autor der Sap. keineswegs positiv gemeint ist.

²¹¹ *Regulae fusius tractatae* 4 = Prov. 1,7; 5 = Prov. 4,23: *πόση φυλακῆ τήρει σὴν καρδίαν*; 7 = Prov. 13,24: die pädagogische Bedeutung von *ἐλεγχος* und Strafe; 17 = Prov. 15,13: das Äußere soll dem Inneren entsprechen; 55 = Prov. 3,12: Strafe als Zeichen göttlicher Liebe; *Regulae brevis tractatae* 4 und 159 = Prov. 13,24: siehe *regulae fus. tract.* 7; 89 = Prov. 13,8: der ganze Abschnitt dient der Auslegung dieses Verses.

²¹² *Regulae fusius tractatae* 47 = Prov. 22,10: *ἐκβαλε ἐκ συνεδρίου λοιμὸν*, d. h. die Frage eines ev. Ausschlusses; 6 = Prov. 22,24 f: *μη ἴσθι ἐταῖρος ἀνδρὶ θυμώδει*, d. h. Notwendigkeit von Einsamkeit und Klausur.

²¹³ *Regula* 2 = Prov. 18,2; 29,19; 23,14; 3 = Sir. 32,24; 6 = Prov. 10,19; 18,21 begründen das Schweigegebot; 7 = Prov. 14,12: *ἔστιν ὁδὸς ἣ δόκεῖ παρὰ ἀνθρώποις ὀρθὴ εἶναι*, 16,25 (beide Stellen sollen den Verzicht des Eigenwillens nahelegen); 10,19; Sir. 18,30: *ὀπίσω τῶν ἐπιθυμιῶν σου μὴ πορεύου* (also Preisgabe des Eigenwillens).

²¹⁴ *Regula* 40 = Sir. 19,2 (Stellung zum Wein).

nen Kreis bilden, das Erbe der Vergangenheit aufgreifen, und nach selbständigen Gesichtspunkten gestalten. Dabei fehlt es unter ihnen nicht an Verschiedenheiten, und bei aller Gemeinsamkeit in Frömmigkeit, Theologie und Verwendung der allegorischen Exegese lesen sie aus ihren Vorlagen doch Abweichendes heraus, bzw. in sie hinein. Bedenkt man schließlich noch, daß die großen Fernwirkungen auch hier allein von Origenes ausgehen, so wird man in seiner Ansicht nur bestärkt, daß das Verhältnis unserer beiden Autoren zur Weisheits-Literatur ihre Eigenart und ihren Einfluß getreu widerspiegelt. Es ist zugleich ein interessanter Beitrag für eine Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche, die wieder einmal neu geschrieben werden müßte und die uns an Hand der zahlreichen Umformungen und Weiterbildungen, die die alttestamentlichen Gedanken im Laufe der Jahrhunderte erfahren haben, von einer neuen Seite aus den Gang der historischen Entwicklung selbst aufzeigen könnte.

Die Herkunft des augustinischen FRUI DEO

Von Pfarrer Dr. Rudolf Lorenz, Mösthinsdorf

Die Darstellung, welche H. Scholz von der Vorgeschichte der augustinischen *fruitio dei* entworfen hat,¹ unterscheidet eine platonisch-neuplatonische Vorstufe, deren Repräsentant für Augustinus Plotin gewesen sei, und eine biblisch-sakramentale, welche vorzüglich im Origenismus ihre Ausbildung erfahren habe. H. Lewy^{1a} wünscht sich im Rahmen dieses Bildes noch Philo Alex. als ersten Sammelpunkt dieser beiden Entwicklungslinien berücksichtigt. Anstelle einer Auseinandersetzung mit diesem Traditionsbild soll im Folgenden eine Reihe von Texten interpretiert werden, von denen eine zusätzliche Auskunft über den Ursprung des für die augustinische Theologie so bedeutsamen Begriffs *fruitio dei* erhofft wird.

Ut inter honestum et utile interest, ita et inter fruendum et utendum. Quanquam enim omne honestum utile, et omne utile honestum esse, subtiliter defendi queat: tamen quia magis proprie atque usitatius honestum dicitur quod propter se ipsum expetendum est, utile autem quod ad aliud aliquid referendum est: secundum hanc differentiam nunc loquimur, illud sane custodientes, ut honestum et utile nullo modo sibimet adversentur . . . Frui ergo dicimur ea re de qua capimus voluptatem. Utimur ea quam referimus ad id unde voluptas capienda est. Omnis itaque humana perversio est, quod etiam vitium vocatur, fruendis uti velle, atque utendis frui. Et rursus omnis ordinatio, quae virtus etiam nominatur, fruendis frui, et utendis uti. Fruendum est autem honestis, utendum vero utilibus (de div. qu. 83 q. 30). Der zitierte Abschnitt führt uns mitten in die Probleme der stoischen Güterlehre. *Honestum* ist ein von Cicero geschaffener Ausdruck (synonym sind *laus*, *dignitas*, *decus* Tuscul. II 46) für das griechische *καλόν*, das Sittlichgute. In seinem Werk *De officiis* handelt er im ersten Buche vom *honestum*, im zweiten vom *utile* und im dritten von

¹ H. Scholz, *Glaube u. Unglaube in der Weltgeschichte*, Leipzig 1911, S. 198 ff.

^{1a} *Sobria ebrietas*, Gießen 1929, S. 111 A. 2.

dem angeblichen Widerstreit beider.^{1b} Cicero vertrat (im Anschluß an seine Vorlage) die Meinung, daß kein echter Gegensatz zwischen utile und honestum denkbar sei.²

Nach stoischer Lehre ist nun das honestum das höchste Gut (Tusc. V 18 f.), ja Cicero möchte es das einzige Gut nennen.³ Denn für den Stoiker — damit soll nicht gesagt sein, daß Cicero Stoiker war — gibt es zwischen summum bonum und dem malum nur die indifferentia (media, ἀδιάφορα),⁴ die den Namen „Güter“ eigentlich nicht verdienen. Damit erhebt sich das Problem der Wertbestimmung der außermoralischen Werte und Zwecke des Lebens. Wie soll sich der Handelnde zu diesen adiaphora, die nach natürlichem Empfinden doch auch Güter sind (z. B. Gesundheit, Reichtum), verhalten? Wie kann diesen äußeren Gütern neben dem sittlich Guten (honestum) eine Stellung gewahrt werden?

Die Stoa hat sich lebhaft um dieses Problem bemüht, ohne doch zu einer ganz einheitlichen Lösung zu kommen. Ein Lösungsversuch geht aus vom menschlichen Triebleben. Aus der triebhaften Hinwendung der Lebewesen zum eigenen Ich (οἰκείωσις) entsteht das Streben, alles zu suchen, was dem eigenen Wesen förderlich ist, das Schädliche dagegen abzuwehren.⁵ Dieser Naturtrieb richtet sich zunächst auf äußere Güter, mit zunehmender Vernunft aber auf das summum bonum, die *δμολογία* (convenientia). So hebt sich innerhalb der adiaphora eine Klasse von Dingen heraus, die als Objekte des ersten Naturtriebs propter se sumenda sind (die anderen sind pellenda), während das summum bonum ein propter se expetendum ist.⁶

^{1b} In den beiden ersten Büchern ist des Panaitios *περὶ τοῦ καθήκοντος* benutzt (cf. Cic. ad Attic. XVI 11, 4; de off. I 43, 152; II 17, 60; III 7; 33 ff). Für das dritte Buch liegt wohl ein Hypomnema Athenodors zugrunde. Vgl. Max Pohlenz, Cic. de off. III (Nachr. v. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl. 1934) S. 13; Philippson in Pauly-Wissowa Bd. 13, 1 II. Reihe Sp. 1172.

² de off. II 9; cf. III 11: . . . dubitandum non est, quin numquam possit utilitas cum honestate contendere. Itaque accepimus Socratem execrari solitum eos, qui primum haec natura cohaerentia opinione distraxissent. Cui quidem ita sunt Stoici adsensi, ut et, quicquid honestum esset, id utile esse censerent. . . Die Nachricht über Sokrates geht auf Kleantes (2. Buch der Schrift „Über die Lust“) zurück, wie Clemens Alex. Strom. II 22 p. 185, 9 ff St. berichtet.

³ . . . quod quidem citius dixerim solum quam non summum bonum. Tusc. II 46.

⁴ de fin. III 53; indifferentia: Seneca, de b. vit. 22, 4; media: Cic. de fin. IV 71.

⁵ Vgl. Pohlenz, Grundfragen der stoischen Philosophie (Abhandl. der Ges. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl.) 1940, S. 1 ff.

⁶ Cic. fin. III 20. Es ist streng auf den Unterschied sumere — expetere zu achten. fin. III 16 ff ist eine Hauptstelle zur Oikeiosislehre.

Die Stoiker wurden durch die Oikeiosislehre zur Beobachtung des Kindes geführt, denn der Naturtrieb sei am reinsten am Kinde zu beobachten . . . omnes

Mit diesem Versuch einer Rettung des Wertes der *adiaphora* kreuzt sich ein anderer, der von der Begriffsbestimmung des menschlichen Lebensziels ausgeht. Cicero läßt den Epikuräer L. Manlius Torquatus im ersten Buch von *de fin.* (I 42) sagen: *Quoniam autem id est vel summum vel ultimum vel extremum bonorum (quod Graeci τέλος nominant), quod ipsum nullam ad aliam rem, ad id autem res referuntur omnes ...* Vorher bezeichnet er diese Definition als *omnium philosophorum sententia* (I 29). Sie ist aber stoisch, wie aus den griechischen Quellen hervorgeht. Stobaeus berichtet: *λέγεται δ' ὑπὸ μὲν τῶν Στωϊκῶν ὁρικῶς· τέλος ἐστὶν οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται καθηκόντως, αὐτὸ δὲ πράττεται οὐδενὸς ἕνεκα κακείνως· οὗ χάριν τὰλλα, αὐτὸ δ' οὐδενὸς ἕνεκα. Καὶ πάλιν. ἐφ' ὃ πάντα τὰ ἐν τῷ βίῳ πραττόμενα καθηκόντως τὴν ἀναφορὰν λαμβάνει αὐτὸ δ' ἐπ' οὐδέν.* (Stob. ecl. II 46, 5 = SVF III 2).⁷ Das *propter se expetendum* ist das, worauf alles bezogen werden muß (*fin.* II 8 f). Das Kriterium des sittlichen Handelns ist die Bezogenheit des Tuns auf das *Telos* (*fin.* II 5). So ergibt sich für den Weisen die Möglichkeit, den *adiaphora* gegenüber ein Handeln anzuwenden, das auf das *summum bonum*, das *Telos*, bezogen ist. Der Wert der *adiaphora* bestimmt sich als ein „Zu-etwas“.⁸ Der Weise wirft seinen Reichtum nicht fort, sondern er „gebraucht“ ihn (Seneca, *de vit.* b. 23, 3 f). Die *adiaphora* können gut oder schlecht „gebraucht“ werden.⁹ Der stoische Weise allein weiß alles richtig zu gebrauchen (Cic. *fin.* III 75). Die gleichgültigen Dinge werden erwählt um eines anderen willen, ihr Gebrauch dient der Verwirklichung der *ὁμολογία*,¹⁰ der Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst und der Natur. So ist das den *adiaphora* gegenüber legitime Verhalten das *referre ad ...*, das *uti*, das ihnen ihren Wert zuziñt.

veteres philosophi, maxime nostri, ad incunabula accedunt, quod in pueritia facillime se arbitrantur naturae voluntatem posse cognoscere. fin. V 55. Sollten nicht die unsterblichen Seiten des ersten Buchs der *Confessiones*, wo Augustin die Triebe des Kindes schildert, mit durch diese philosophische Tradition angeregt sein? *Conf.* I 6, 7 ff.

⁷ Diese stoische Terminologie ist bei Plato vorbereitet. Sokrates sagt im *Dialog Gorgias* zu Kallikles: *ἄρα καὶ σοὶ συνδοκεῖ οὕτω, τέλος εἶναι ἀπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν, καὶ ἐκείνου ἕνεκεν δεῖν πάντα τὰλλα πράττεσθαι, ἀλλ' οὐκ ἐκείνο τῶν ἄλλων;* p. 499 E.

⁸ Vgl.: *τὸ γὰρ διαφέρων καὶ τὸ ἀδιάφορον τῶν πρὸς τι λεγομένων εἶναι.* Stob. ecl. II 80, 8 W. = SVF III 140. Es ist deutlich, daß hier aristotelische Begriffsmittel verwendet sind — die Kategorie des *πρὸς τι*. Vgl. E. Grumach, *Physis* und *Agathon* in der alten Stoa. Berlin 1932, S. 22.

⁹ Sextus emp. adv. math. 11, 59 = SVF III 122: *ἴδι γὰρ ἔστιν εἶδὲ καὶ κακῶς χρῆσθαι τοῦτ' ἂν εἴη ἀδιάφορον.* cf. Seneca: *die beata vita ist usura fortunae muneribus, non servitura.* *de vit.* b. 3, 3.

¹⁰ Vgl. z. Begriff *Bornkamm* in *Hermes* 71, 1936, 377 ff, bes. 388 ff.

Antiochos von Askalon, auf den sich bekanntlich der Bericht des Piso über die peripatetische Philosophie im 5. Buch von Cic., fin. stützt (de fin. V 7 f.), entwickelt einen etwas abweichenden Begriff des referre ad . . . Von der Erwägung ausgehend, daß der Mensch aus Seele und Leib bestehe, kommt er dazu, das summum bonum als Summe der geistigen und körperlichen Güter zu bestimmen (Cic. fin. V 34 ff.). Auch eine Anzahl der geringeren Güter, die die Stoa als adiaphora bezeichnete, sollen im Zielgut mit enthalten sein. Erst dann ergebe sich die richtige Beziehung (referre ad) dieser Güter zum finis bonorum und eine feste Norm des Handelns (Cic. fin. V 46 f.). Die Stoa verlegt also die Beziehung zwischen den niederen Gütern und dem höchsten Gut in das Handeln des Weisen, Antiochos in das Sein dieser Güter. Das referre ad besteht dann in der Entdeckung ihres Seinszusammenhangs mit dem summum.¹¹

Nachdem wir so die Haltung des Weisen gegenüber den niederen Gütern als ein referre ad bzw. uti erkannt haben, müssen wir danach fragen, wie das Verhalten zum summum bonum beschrieben wird. Das Ziel besteht für alle Philosophenschulen, mit denen sich Cicero befaßt, im Erreichen des summum bonum, gleichgültig, wie dieses selbst bestimmt wird. Zur Bezeichnung des vollendeten Erreichens des Zielgutes bietet sich nun dem Cicero ganz von selbst das Wort frui. Werden als höchstes Gut die naturgemäßen Dinge angesehen, so lautet die der betreffenden philosophischen Richtung zugeschriebene Zielformel: omnibus aut maximis rebus iis, quae secundum naturam sint, fruentem vivere (fin. IV 14). Das griechische Äquivalent für frui ist hier nicht ἀπολαύειν, sondern τυχάνειν. Das zeigt die Wiederholung der Formel in Cic. fin. IV 25, wo statt frui „adipisci“ steht.¹² Noch wichtiger ist, daß sich bei Cicero geradezu die Wendung findet *summo bono frui* (fin. II 88; Tusc. III 40). Sie ist die direkte Vorbereitung des augustinischen deo frui — es braucht nur als sum-

¹¹ Allerdings sieht sich Antiochos zu einer Konzession an die orthodoxe Stoa genötigt. Man wendet gegen ihn ein, daß niemand das höchste Gut je erreichen könne, wenn es alle äußeren Güter mit enthalten solle (fin. V 68). Piso/Antiochos antwortet, indem er die Außendinge, d. h. die sich weder im Körper noch in der Seele befinden, wie Freunde und Verwandte, nicht zum summum bonum rechnet (fin. V 67 f) und fährt fort: Quomodo igitur, inquires, verum esse poterit, omnia referri ad summum bonum, si amicitiae, si propinquitates, si reliqua externa summo bono non continentur? Hac videlicet ratione, quod ea, quae externa sunt, iis tuemur officiis, quae oriuntur a suo cuiusque genere virtutis. Nam et amici cultus et parentis ei, qui officio fungitur, in eo ipso prodest, quod ita fungi officio in recte factis est, quae sunt orta a virtutibus. Also Verknüpfung der externa mit dem summum bonum durch ein Handeln von der virtus her. Das tugendhafte Handeln in Bezug auf die externa ist ihr referre ad summum bonum — genau wie in der Stoa.

¹² Vgl. M. Pohlenz, Grundfragen d. stoischen Philosophie, S. 20.

num bonum Gott angesehen zu werden. Wir stellen zwei frappante Parallelen aus Cicero und Augustin nebeneinander:

Cic. Tusc. V 67

Etenim, quae pars optuma est in homine, in ea situm esse necesse est illud, quod quaeris, optimum. Quid est autem in homine sagaci ac bona mente melius? Eius bono fruendum est igitur, si beati esse volumus.

Aug. ep. 118, 13

Frage nach dem summum bonum. Wenn dieses weder im Körper noch in der Seele ist — quid aliud iam nisi deus occuret, in quo summum hominis bonum constitutum sit . . . eo enim fruendo quisque beatus est.

Hierzu müssen wir Aug. de mor. eccl. cath. I 3, 4 stellen:

Nach einer Zusammenfassung des Gedankenganges von De beata vita heißt es: Quartum restat, ut video, ubi beata vita inveniri queat; cum id quod est hominis optimum, et amatur, et habetur. Quid enim est aliud quod dicimus frui, nisi praesto habere quod diligis? Neque quisquam beatus est, qui non fruitur eo quod est hominis optimum; nec quisquam, qui eo fruitur, non est beatus.

Für Augustin ist nun Gott „hominis optimum“, wie die folgenden Abschnitte von de mor. eccl. c. zeigen. So entsteht die Formel deo frui.

Unsere Untersuchung war von einer Stelle aus Aug. de div. qu. 83 q. 30 ausgegangen und hat die dort genannten Begriffspaare „propter se ipsum expetere — ad aliud referre“ und „frui — uti“ in der stoischen Ethik nachgewiesen (genauer ausgedrückt, in der ciceronianischen Darstellung der ethischen Systeme, vor allem des stoischen). Ein schöner Beleg aus Seneca, De vit. b. 10. 3 sei noch erwähnt: tu voluptate frueris, ego utor; tu illam summum bonum putas, ego nec bonum; tu omnia voluptatis causa facis, ego nihil.

Ist nun Cicero der Vermittler dieser Begriffe an Augustin? Wir glauben diese Frage verneinen zu müssen. Denn einmal distanziert sich Augustin an der besprochenen Stelle durch das „tamen“ (s. o. S. 34, Zeile 13) von der in Cic. de off. ausgesprochenen unbedingten Identifizierung von honestum und utile. Eine gewisse Unterscheidung der Begriffe honestum — utile ist ja gerade Voraussetzung für die Entgegensetzung von frui — uti. Zum andern aber, und das ist entscheidend, findet sich bei Cicero nirgends direkt ausgesprochen die Gleichsetzung von uti und referre ad aliud und die (in de div. qu. 83 q. 30 nur im Hintergrund stehende) von frui und amare (expetere) propter id ipsum. Wo ist der Tradent, der die bei Cicero faßbare Begrifflichkeit zu einem festen Schema zusammengezogen hat und an Augustin weitergab? Ambrosius hat es nicht getan, das zeigt die Lektüre seines an Cicero angelehnten Werkes De officiis ministrorum.

Wir befragen Augustin selbst. Eine wichtige Stelle, die wir schon z. T. interpretiert haben (ZKG 63, S. 7) findet sich De civ. XI 25 p. 496 D.: (philosophiae) una pars appellaretur physica, altera logica, tertia ethica (quarum nomina latina iam multorum litteris frequentata sunt, ut naturalis,

rationalis moralisque vocarentur . . .); non quo sit consequens, ut isti (scil. philosophi) in his tribus aliquid secundum deum de trinitate cogitaverint, quamvis Plato primus istam distributionem repperisse et commendasse dicatur, cui neque naturarum omnium auctor nisi deus visus est neque intelligentiae dator neque amoris, quo bene beateque vivitur, inspirator. Sed certe cum et de natura rerum et de ratione indagandae veritatis et de boni fine, ad quem cuncta quae agimus referre debemus, diversi diversa sentiant: in his tamen tribus magnis et generalibus quaestionibus omnis eorum versatur intentio. Ita cum in unaquaque earum quid quisque sectetur multiplex discrepantia sit opinionum, esse tamen aliquam naturae causam, scientiae formam, vitae summam nemo cunctatur. Trias etiam sunt, quae in unoquoque homine artifice spectantur, ut aliquid efficiat: natura, doctrina, usus; natura ingenio, doctrina scientia, usus fructu diiudicandus est. Nec ignoro, quod proprie fructus fruētis, usus utentis sit, atque hoc interesse videatur, quod ea re frui dicimur, quae nos non ad aliud referenda per se ipsa delectat; uti vero ea re, quam propter aliud quaerimus (unde temporalibus magis utendum est, quam fruendum, ut frui mereamur aeternis; non sicut perversi, qui frui volunt nummo, uti autem deo; quoniam non nummum propter deum impendunt, sed deum propter nummum colunt); verum tamen eo loquendi modo, quem plus obtinuit consuetudo, et fructibus utimur et usibus fruimur; nam et fructus iam proprie dicuntur agrorum, quibus utique omnes temporaliter utimur. Hoc itaque more usum dixerim in his tribus, quae in homine spectanda commonui, quae sunt natura, doctrina, usus. Ex his propter obtinendam beatam vitam tripartita, ut dixi, a philosophis inventa est disciplina, naturalis propter naturam, rationalis propter doctrinam, moralis propter usum.

An dem ausgehobenen Abschnitt ist bemerkenswert:

1. das Bemühen um eine methodische Begründung der philosophischen Disziplinen;
2. die Zurückführung der drei Zweige der Philosophie auf Plato;
3. die Betonung der Lehrunterschiede unter den Philosophen;
4. die Ableitung der drei philosophischen Disziplinen aus einer im menschlichen Schaffen vorhandenen Trias natura, doctrina, usus;
5. die Normierung des praktischen Verhaltens an dem Begriffspaar frui (non ad aliud referre, res per se ipsa delectat) — uti (propter aliud quaerere);
6. die Freude an sprachlichen Bemerkungen.

Das ganze Stück ist eine geschlossene Einheit. Das zeigt sich an der Verklammerung der drei philosophischen Disziplinen mit dem Ternar natura, doctrina, usus, die sich über den ganzen Zusammenhang erstreckt. Die Dreieit ingenium, doctrina, usus findet sich auch in De trin. XI 11, 17. Dort ist das Schubfächersystem noch etwas weiter getrieben, aber in Verbindung mit dem dritten Glied usus erscheint wieder frui — uti mit Definitionen, die an unser Stück aus De civ. anklingen. Diese Trias natura (in-

genium), doctrina, usus ist dem Augustinus überliefert. Sie findet sich bei Cicero (Orat. pro Scauro 24: (Siculi) prudentes natura, callidi usu, doctrina eruditi; Balb. 20, 45) und scheint eine Rolle in der rhetorischen Theorie gespielt zu haben (Cic. de orat. II 162; III 77; 16; I 113 f; de inv. I 2; vgl. Isocrates XIII 17; Plato Phaedrus 269 D). In der ethischen Diskussion findet sich die Trias bei Plato Menon 70 A und öfters bei Philo Alexandrinus. — Doch wieder lassen sich keine sicheren Verbindungsfäden von Cicero zu Augustin zeigen, es fehlt das mit dem Glied usus fest verbundene Begriffspaar frui — uti. Für dieses finden wir Varro als Gewährsmann in De civ. XIX 3 p. 354. D. Varro rechnet im Gefolge des Antiochos¹³ die prima naturae (die *πρῶτα κατὰ φύσιν*)¹⁴ oder, wie Varro sagt, die primigenia (p. 352, 15) zum summum bonum. Die Tugend (stoisch definiert als ars agenda vitae p. 354, 9) gebraucht sie mit dem Ziele des Genusses: omnibusque simul et se ipsa utitur, eo fine, ut omnibus delectetur atque perfruatur, magis minusque, ut quaeque inter se maiora atque minora sunt, tamen omnibus gaudens et quaedam minora, si necessitas postulat, propter maiora vel adipiscenda vel tenenda contemnens (p. 354, 12 ff).¹⁵ Die Tugend hat die Fähigkeit guten Gebrauchs der Dinge (bene utitur, Z. 19 Domb.), ihr Fehlen hat ein male uti zur Folge. Varro gibt uns ein Beispiel des bene uti am Verhalten des Weisen zur voluptas (de civ. XIX 1 p. 347, 26 ff D.). Subditur (voluptas) autem virtuti, quando in usum virtutis adsumitur. Pertinet quippe ad virtutis officium et vivere patriae et propter patriam filios procreare, quorum neutrum fieri potest sine corporis voluptate; nam sine illa nec cibus potusque sumitur, ut vivatur, nec concumbitur, ut generatio propagetur. Cum vero praefertur virtuti, ipsa appetitur propter se ipsam, virtus autem adsumenda creditur propter illam ... Der Weise erstrebt die voluptas nicht um ihrer selbst willen, sondern gebraucht sie zum Wohl des Vaterlandes — ein Varro sehr naheliegender Gedanke.¹⁶ Der Schluß erscheint zwingend, daß Augustin das Begriffspaar frui — uti und ebenso das zugehörige (rem) propter se ipsam appetere — propter aliud (propter maiora adipiscenda De civ. p. 354, 16 D) von Varro und zwar aus dessen Werk De philosophia, das dem Referat von De civ. XIX 1—3 zugrunde liegt, entnommen hat. Varro verwendet dort das Schema (virtutem) propter se ipsam — propter aliud appetere auch in seiner Aufspaltung der Philosophen in 288 Sekten (de

¹³ de civ. XIX 3 p. 355, 25 D. Auch ohne diese Notiz würde ein Vergleich mit Cic. fin. V das Gleiche zeigen.

¹⁴ d. h. in der stoischen Oikeiosislehre: die ersten Objekte des Naturtriebs, vgl. den klärenden Aufsatz v. Philippson: Das „Erste Naturgemäße“, Philologus 87, 1932, S. 445 ff.

¹⁵ Auf die Verwandtschaft der von Varro gebrachten Gedanken mit dem Bericht des Apulejus über „Plato“ (De Plat. II 1 ff p. 81 f Goldbacher) kann hier (auch für den soziologischen Ausblick in de civ. XIX 3 p. 355, 7 ff) nur aufmerksam gemacht werden.

¹⁶ Augustin wandelt De doctr. chr. III 18, 27 das varronische Beispiel ab, um die Vielweiberei Abrahams zu verteidigen.

civ. XIX 1 und 2). Selbst der Ternar natura, doctrina, usus wird in Umrissen erkennbar. Die vorgefundenen prima naturae werden durch die hinzukommende doctrina dem rechten usus (utitur) zugeführt (p. 354, 9—13 D.)

Wir dürfen damit die Vermutung aussprechen, daß unser aus De civ. XI 25 ausgeschriebenes Stück von Varro stammt. Fruï — uti ist hier durch den Begriff usus so fest mit der Trias natura, doctrina, usus verbunden, daß es sich aus dem Ganzen der Erörterung nicht isolieren läßt. Die schematischen Dispositionen sind ja eine Eigenart Varros, die auch in seinem Werk De lingua latina zu beobachten ist. Die Betonung der Lehrunterschiede der Philosophenschulen und die Bemerkungen zum Sprachgebrauch weisen ebenso auf Varro.¹⁷ Der Gedanke, daß propter obtinendam beatam vitam die Disziplinen der Philosophie erfunden seien (p. 497, 6 D), findet sich ebenfalls bei Varro (de civ. XIX 1 p. 349, 31 D.). Die Quelle Augustins dürfte wiederum ein Werk De philosophia sein, ob nun Varros drei Bücher De forma philosophiae¹⁸ oder der Logostoricus de philosophia, muß im Dunkel bleiben. Die Bemerkung über die Trinität (p. 496, 8 D) und das Beispiel fruï nummo — uti deo sind Zusätze Augustins.¹⁹

Unser Ergebnis, daß Augustin sein Begriffspaar fruï — uti von Varro übernommen hat, und daß De civ. XI 25 p. 496, 1 bis 497, 9 varronisch sind (außer den von uns genannten Zusätzen Augustins), sichert die Annahme varronischer Tradition in De civ. qu. 83, q. 30, dem Stück, von dem wir ausgingen. Den Begriff honestum wird Varro von Cicero übernommen haben. Wir müssen dem Varro die in unseren als ihm gehörig er-

¹⁷ siehe die Bemerkung über fructus. — Varro über die Philosophen und ihre verschiedenen Meinungen bei Nonius Marcellus De compendiosa doctrina p. 56, 15 Merciers: nemo aegrotus quidquam somniat tam infandum quod non aliquis dicat philosophus.

¹⁸ hierzu Schanz-Hosius, Geschichte der röm. Literatur, 1. Teil 4. Aufl., München 1927 S. 568.

¹⁹ Der Nachweis, daß Augustin das Schema fruï-uti von Varro hat, erschließt neue Perspektiven für das Verständnis des 1. Buches von De doctr. chr. Der Gedankenfortschritt der ersten Kapitel wird durch folgende Sätze gekennzeichnet: Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur (c. 2, 2). Res . . . aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur (cap. 3, 3). Fruï enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre . . . (c. 4, 4). Res igitur quibus fruendum est, Pater et Filius et Spiritus sanctus (c. 5, 5). Schon die Tatsache, daß Gott hier als res bezeichnet wird — man hat Augustin oft genug deswegen gerüffelt — sollte darauf aufmerksam machen, daß ein fremdes philosophisches Schema übernommen ist. Der Vorwurf, Gott werde als res aufgefaßt, trifft die augustinische Theologie nicht, wenn man sich ihre Aussagen über Gott vorführt. — Aus dem Begriff doctrina werden die Schubfächer herausgezogen, in die Dinge und Handlungen sorgfältig eingeordnet werden. Doctrina ist in De civ. XI 25 p. 496 D dem Teil der Philosophie zugeordnet, der de ratione indagandae veritatis handelt. De civ. VIII 7 p. 331 D hat doctrina geradezu die Bedeutung „Wissenschaft der Logik“: quod autem adinet ad doctrinam, ubi versatur pars altera, quae ab eis logica, id est rationalis (philosophia) vocatur . . . Erinnert man sich daran, daß die stoische Logik von der Unterscheidung der σμυαίνορτα und der σμυαίνόμενα ihren Ausgang nahm, so gewinnt

kannten Stücken enthaltenen Definitionen *Frui* = *rem propter se ipsam appetere* und *Uti* = *propter aliud appetere (assumere), ad aliud referre*, zusprechen.

Wie steht es nun mit dem Begriff *deo frui* selbst? Führt Augustin ihn nicht in *De civ.* VIII 8 ausdrücklich auf Plato zurück? *Ipsum autem verum ac summum bonum Plato dicit deum, unde vult esse philosophum amatorem dei, ut quoniam philosophia ad beatam vitam tendit, fruens deo sit beatus, qui deum amaverit.* Die Stelle verdient genauere Beachtung.

Nachdem Augustinus vom 5. Kapitel des VIII. Buches an nachgewiesen hat, daß die Platoniker²⁰ in Theologie, Physik und Logik allen anderen Philosophen vorzuziehen sind, will er in Kap. 8 denselben Erweis für die Ethik erbringen.

Eingangs gibt der Bischof eine gedrängte Übersicht über philosophische Teloslehren. Das *summum bonum* ist das Gut, das um seiner selbst willen erstrebt wird (d. h., wie wir gesehen haben, *frui*), die anderen Güter will man um des Zielgutes willen (d. h. *uti*). Die Darstellung, die wieder davon ausgeht, daß der Mensch aus Körper und Seele besteht und die Teloslehre des Antiochos v. Askalon besonders berücksichtigt (p. 332, 22 bis 27), strebt, nach einer kritischen Bemerkung Augustins (die Philosophen verlegen das höchste Gut in den Menschen! p. 332, 30 bis 333, 3) der Feststellung zu, daß unzählige Philosophensekten aus den verschiedenen Lehrmeinungen über das Zielgut entstehen (—p. 333, 8). Bis hierher bildet Varros Schrift *De philosophia* die Grundlage des Abschnitts (cf. *de civ.* XIX 1—3). Nun kommt Augustin auf die Neuplatoniker zu sprechen, indem er das seit p. 327, 2 rhetorisch wiederholte „cedant“ einführt (p. 333, 8 ff). Für die bisher von ihm genannten Philosophen waren Körper bzw. Seele das *propter se ipsum appetendum*, ihre Zielformel lautete also *frui corpore* oder *frui animo* (vgl. das oben S. 37 u. zu Cicero Gesagte). Für die „Platoniker“ ist Gott das höchste Gut, ihre Telosformel heißt demgemäß *frui deo* (p. 333, 10).

Im Folgenden läßt Augustin die Neuplatoniker beiseite und beschäftigt sich mit Plato (p. 333, 15 bis 22; 29 bis 33). Zweimal schreibt er dem

der Satz von *De doctr.* I 2, 2: *Omnis doctrina vel rerum est vel signorum*, Hintergrund. Zusammenhänge zwischen der augustiniischen Zeichenlehre und Varro werden durch die großenteils auf Varro beruhenden *Principia dialecticae* (vgl. Goetz-Schoell, Ausgabe von Varro, *De lingua latina*, Leipzig 1910, S. 234 ff), deren Echtheit jetzt meist zugegeben wird, aufgedeckt. Nähere Ausführungen zu diesen Problemen von *De doctr. christ.*, müssen einer besonderen Untersuchung vorbehalten bleiben. Th. Francey, *Les idées littéraires de S. Augustin dans le De doctrina christiana* (Auszug aus d. Verf. Freiburger Diss.), Saarbrücken o. J. (1921/22) berührt diese Fragen in ihrer Analyse nicht.

²⁰ Er versteht darunter nicht bloß die Neuplatoniker Plotinos, Porphyrios, Jamblichos, sondern auch Apulejus: *De civ.* XIII 12 p. 339, 18 D.). Augustin kennt auch Neuplatoniker, die für uns verschollen sind, wie Fonteus aus Karthago, der ein Werk *De mente mundanda ad videndum deum* verfaßt hat *Retr.* I 26.

Plato die Zielformel deo frui zu (p. 333, 21 und 32). Liegt hier mehr vor, als eine rhetorische Erweiterung des über die Neuplatoniker Gesagten? Wie kommt Augustin zu dieser Nachricht über Plato?

Im mittleren Platonismus ist unter der Einwirkung des Telosbegriffs der Stoa eine Telosformel Platos aufgestellt worden. Mit welcher Selbstverständlichkeit man die philosophische Terminologie der eigenen Zeit in die Philosophie Platos eintrug, zeigt die Bemerkung Plutarchs: *Πλάτων ἐν τῷ συμποσίῳ περὶ τέλους διαλεγόμενος καὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ* (quaest. conv. 1, 4). Die bis auf Eudoros v. Alexandrien (c. 25 v. Chr.) zurückzufolgende²¹ „platonische“ Telosformel ist die *ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν*. Sie ist aus Theätet 176 B entnommen. In den doxographischen Darstellungen der Lehre Platos taucht regelmäßig die *ὁμοίωσις θεῶ* als platonisches Zielgut auf (Diog. Laert. III 78; Albinos, Eisagoge p. 151 Hermann, Didaskalikos c. 2 p. 153; 28 p. 181 f; Hippolyt, Philosophumena bei Diels, Doxogr. graec. p. 569, 14). Die bei Stobaios (ecl. II 49, 9 W.-Epitome aus Areios Didymos) erhaltene Überlieferung zeigt, daß für Eudoros die Philosophen Pythagoras, Sokrates und Plato in dieser Telosformel übereinstimmen. So wird die *ὁμοίωσις θεῶ* einfach mit dem orphisch-pythagoreischen *ἔπον θεῶ* identifiziert. Als Sinn der Formel erscheint das durch *φρόνησις* geregelte tugendhafte Leben (*τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν*).²² Sie entwickelt sich, wie K. Praechter zu col. 7, 17 f. des anonymen Theätetkommentars (hrsgeg. von Diels-Schubart, Berlin 1905) bemerkt, zum „Eckstein der Ethik“.²³ Andererseits erfüllt sich die „Verähnlichung mit Gott“ mit der Stimmung einer mystisch gerichteten Frömmigkeit. Theon v. Smyrna (Expos. rer. math. ad leg. Plat. util. p. 14, 18 ff. Hiller) vergleicht die Einführung in die Philosophie mit der Einweihung in die Mysterien. Die erste der 5 Stufen der Philosophie ist die Reinigung durch die 5 Wissenschaften der Arithmetik, Geometrie, Stereometrie, Musik und Astronomie. Über verschiedene weitere Grade, unter denen die *ἐπόπεια*, die Beschäftigung mit dem Noetischen, wahrhaft Seienden, und den Ideen die dritte bildet, wird dann als letzte Stufe die Eudämonie, die *ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν* erreicht. Das Auftreten der *κάθαρσις* als Vorbereitung der *ὁμοίωσις* weist schon auf Plotin hin.

Eine ausführliche Darstellung der geschilderten Gedankenreihen findet sich bei Albinos (Didaskalikos c. 28. p. 181 f H.). Die Vorbereitung auf die Einweihung in die „größeren Lehrstücke“ (das platonische *μεριστὸν μάθημα* ist im Blick) geschieht, fast wie bei Theon, durch Musik, Arithmetik, Astronomie, Geometrie und Gymnastik. Die Ähnlichkeit mit Gott aber erreichen wir durch Gebrauch der passenden Naturanlage, durch Übung und Lebenswandel im Sittengesetz und durch Ausnutzung der Be-

²¹ vgl. Überweg-Praechter, Die Philosophie des Altertums, 1926, S. 530.

²² Ebenfalls in Alexandria treffen wir die *ὁμοίωσις θεῶ* bei Philo, der die Theätetstelle de fuga et inv. § 63 Cohn/Wendl. vol. 3 p 123 f zitiert; cf. ebd. § 82.

²³ K. Praechter in GGA 1909 S. 530 ff, bes. S. 542; vgl. denselben GGA 1906 S. 861 ff. Hier ist reiches Material gesammelt.

lehre und überlieferten Lehrsätze.²⁴ So entfernen wir uns vom Irdischen und weilen stets beim Intelligiblen (p. 182). Albinos versteht die *δμοιώσεις πρὸς τὸ θεῖον* als Schau des Göttlichen und seiner Gedanken (das sind die Ideen) und die dadurch hervorgerufene Freude und vernünftige Lust: *ἡ ψυχὴ δὴ θεωροῦσα μὲν τὸ θεῖον καὶ τὰς νοήσεις τοῦ θεῖου εὐπαθεῖν τε λέγεται καὶ τοῦτο τὸ πάθημα αὐτῆς φρόνησις ὀνόμασται, ὅπερ οὐχ ἕτερον εἶποι ἂν τις εἶναι τῆς πρὸς τὸ θεῖον ὁμοιώσεως.* (c. 2 p. 153 H).²⁵

Die Begründung der *δμοιώσεις θεῶ* auf die Schau des Gottes findet sich schon in Platos Phaedrus p. 252 C — 253 C. Sokrates führt in dem bekannten Mythos aus, daß die Liebenden die Geliebten dem Gotte ähnlich zu machen suchen, dem sie selbst folgen. Deshalb ergründen sie in ständigem Hinblicken die Natur Gottes und nachdem sie ihn in der Erinnerung erfaßt haben (*ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῇ μνήμῃ*), empfangen sie in einem Zustand der Begeisterung von jenem die Sitten und Lebensweise, soweit es einem Menschen möglich ist (*δυνατόν*), Anteil an Gott zu haben. Die Liebenden bringen, indem sie ihren Gott nachahmen (*μιμούμενοι*), ihre Lieblinge durch Erziehung und Überredung *εἰς ὁμοιότητα αὐτοῖς τῷ θεῶ*, zur Ähnlichkeit mit sich selbst und dem Gott. Zwar ist in der bei Stobaios vorliegenden Tradition, wo außer der Theätetstelle noch Timäus (90 A bis D) und Politeia (585 B sqq.; 608 C sqq.; 613 A) erwähnt sind, die Phaedrusstelle nicht angezogen. Sie fehlt auch bei Albinos, der Politeia und Phädon (p. 82 A—B), veranlaßt durch das Stichwort *ὁμοιότης* im Platotext, anführt. Dennoch schlägt der Gedanke der Nachahmung Gottes in der *δμοιώσεις* Erörterung durch (Apulejus: *sapientem quippe pedisequum et imitatorem dei dicimus et sequi arbitramur deum, id est enim ἔπον θεῶ*. De Plat. p. 99, 2 ff Goldb. Clemens Alex.: *οὗτός ἐστιν ὁ » κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν «, ὁ γνωστικὸς, ὁ μιμούμενος τὸν θεὸν καθ' ὅσον οἶόν τε.* (Strom. II 19 p. 166, 1 ff Stählin; das *δυνατόν* der Theätet und Phädrusstelle klingt an); Olympiodor, In plat. Phaed. p. 1, 16 Norvin; Elias, Prol. philos. p. 17, 14 ff Comment. in Arist. gr. vol. 18).

Für unsere mit *frui deo* befaßte Untersuchung bietet eine Stelle in Plutarchs Traktat *De sera numinis vindicta* ein gewisses Interesse (Moralia p. 550 D—E Pohlenz/Siebeking). Nach Plato habe Gott sich als Vorbild alles Guten gesetzt und verleihe die in der Verähnlichung (*ἐξομοίωσις*) an ihn bestehende Tugend denen, die Gott zu folgen vermögen (*τοῖς ἐπεισθαι θεῶ δυναμένοις*. Vgl. d. Stobaiosstelle o. S. 43). Gelangt doch auch die ungeordnete Natur zur Ordnung (*κόσμος*) durch Ähnlichkeit und Teilhabe an der göttlichen Idee und Tugend. Durch das Anschauen und die Bewunderung der (göttlichen) Gestirne (Plutarch nimmt hier Gedanken, die letztlich aus dem Timäus stammen, auf, vgl. die Stellen im Apparat bei Pohlenz) gewöhnt sich die Seele daran, das Ziemliche und Geord-

²⁴ Es ist die *Trias natura, usus, doctrina*.

²⁵ zu *εὐπαθεῖν* vgl. Plato, Phaedrus 247 D.

nete zu lieben, das Unharmonische und Zufällige aber als Entstehungsgrund der Schlechtigkeit zu fliehen. οὐ γὰρ ἔστιν ὁ τι μείζον ἀνθρώπου ἀπολαύειν θεοῦ πέφυκεν ἢ τὸ μῆσει καὶ διώξει τῶν ἐν ἐκείνῳ καλῶν καὶ ἀγαθῶν εἰς ἀρετὴν καθίστασθαι. Die Wendung ἀπολαύειν θεοῦ τι bedeutet zunächst „einen Vorteil von Gott haben“. Doch darf nicht übersehen werden, daß die Sprache Plutarchs religiös erfüllt ist. Das ἀπολαύειν vollzieht sich in der Schau der Schönheit und Güte Gottes in seinem Werk, dem Kosmos, und in seinem Handeln, dem langmütigen Zuhalten in der Bestrafung der Schlechten (p. 550 E ff). Diese Schau führt zur Nachahmung Gottes, zur Verähnlichung mit Gott, zur Tugend. Ἀπολαύειν wird als schauende *ὁμοίωσις θεῶ* verstanden.

Plotin hat diese Überlieferungen des mittleren Platonismus weitergeführt. Nicht nur der Traktat über die Tugenden (Enn. I 2) ist ganz auf dem *θεῶ ὁμοιωθῆναι* aufgebaut, sondern schon in der Erstlingsabhandlung *περὶ τοῦ καλοῦ* (Enn. I 6) spielt der Gedanke der *ὁμοίωσις* eine wichtige Rolle. Durch Reinigung (s. o. Theon v. Smyrna und Albinos) vermittelst der Tugenden wird die Seele dem Göttlichen, der Quelle des Schönen, angehörig. *Διὸ καὶ λέγεται ὁρθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν τὴν ψυχὴν γίνεσθαι ὁμοιωθῆναι εἶναι θεῶ, ὅτι ἐκείθεν τὸ καλόν.* (Enn. I 6, 6). Zu dem Urschönen, welches mit dem Guten identisch ist, muß der Strebende aufsteigen. *Εἰ οὖν ἐκείνο, ὃ χορηγεῖ μὲν ἅπασιν, ἐφ' ἑαυτοῦ δὲ μένον δίδωσι καὶ οὐ δέχεται τι εἰς αὐτὸ, ἴδοι, μένων ἐν τῇ θεᾷ τοῦ τοιοῦτου καὶ ἀπολαύων αὐτοῦ ὁμοιούμενος, τίνος ἂν ἔτι δέοιτο καλοῦ;* Die Verähnlichung mit Gott ist Schau und Genießen Gottes. Es ist *ὄψις μακαρία*, *visio beatifica* (Enn. I 6, 7).²⁶ Die *ἀπόλαυσις θεοῦ* hat ihre Wurzel in der mittelplatonischen Telosformel der *ὁμοίωσις πρὸς τὸν θεόν*. Ihr Herkunftsgebiet ist also die Ethik.

Kehren wir zu Augustins Ausführungen über Plato in De civ. VIII 8 zurück. Wir stoßen sogleich auf Begriffe der mittelplatonischen *ὁμοίωσις*-Tradition, wenn wir lesen, daß nach Plato das Endziel sei *secundum virtutem vivere* (*κατ' ἀρετὴν ζῆν* s. o. Stobaios) und dem zuteil werde, *qui notitiam dei* (*γνώσιν θεοῦ*) *habeat et imitationem* (*μίμησιν*). *Γνώσιν θεοῦ, ὁμοίωσις θεῶ* und *μιμεῖσθαι θεόν* gehören eng zusammen — *ἔξομοιοῦσθαι τῷ κυρίῳ ἢ γνώσιν ἔχειν θεοῦ* heißt es bei Clemens Alex. (Strom. III 5, 42). *Deum colit, qui novit*, sagt Seneca ep. 95, 47 und fährt § 50 fort: *satis (deos) coluit quisquis imitatus est.*²⁷ Auch die Behauptung Augustins: *ipsum autem verum ac summum bonum Plato dicit deum* (p. 333, 20), ist mittelplatonisch: *τὸ μέντοι ἡμέτερον ἀγαθόν, εἴ τις ἀκριβῶς τὰ αὐτοῦ (Platos) συγγράμματα ἀναλάβοι, ἐτίθητο ἐν τῇ ἐπιστήμῃ καὶ θεωρίᾳ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ, ὅπερ θεόν τε καὶ νοῦν τὸν*

²⁶ P. Henry, *La vision d'Ostie*, Paris 1938, p. 114 leitet den Begriff der *visio beatifica* aus unserer Plotinstelle ab.

²⁷ vgl. W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930, S. 106. Dort weitere Stellen. Siehe auch die oben zitierte Apulejusstelle De Plat. p. 99, 2 ff Goldb.

πρῶτον προσαγορεύσαι ἄν τις. (Albinos, Didask. c. 27 p. 179 H; cf. Apulejus, De Plat. II c. 1 p. 80 f; Goldb.: Plato lehre prima bona esse deum summum). Zu der Aussage, daß der Philosoph nach Plato amator dei sein müsse (p. 333, 30 u. 19) ist die dem Plato zugeschriebene Forderung, der Philosoph müsse πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἔχειν ἐρωτικῶς (Albinos, Didask. c. 1 p. 152; ἀλήθεια = θεός ebd. c. 10 p. 164) in Parallele zu stellen.

Die in De civ. VIII 8 über Plato vorliegende Überlieferung ist eng verknüpft mit den Nachrichten, die Augustin in c. 4 und 5 (Anfang) über Plato bringt. Nicht nur dieselben Stichworte tauchen auf: Si ergo Plato dei huius imitatore[m] cognitore[m] amatorem dixit esse sapientem, cuius participatione sit beatus (p. 326, 32 f.; cf. 333, 17 ff. 31) — auch neue Verbindungsfäden zum mittleren Platonismus werden sichtbar. Die auf aristotelischen Einfluß zurückzuführende Zweiteilung der Philosophie in activa und contemplativa — quarum activa ad agendam vitam, id est ad mores instituendos pertinet, contemplativa autem ad conspiciendas naturae causas et sincerissimam veritatem (p. 325, 15 ff.) erinnert mit wörtlichen Anklängen an die Scheidung zwischen θεωρία und πράξις bei Albinos, Didask. c. 2 p. 152 f. τοῦ μὲν θεωρητικοῦ (βίου) τὸ κεφάλαιον ἐν τῇ γνώσει τῆς ἀληθείας κεῖται, τοῦ πρακτικοῦ δὲ ἐν τῷ προᾶξαι τὰ ὑπαγορευόμενα ἐκ τοῦ λόγου. Daran schließt Albinos (c. 3 p. 153) eine Dreiteilung der Philosophie in 1) θεωρητική, θέα, γνώσις τῶν ὄντων — entspricht etwa der philosophia naturalis, 2) πρακτική (προᾶξις τῶν καλῶν) — philosophia moralis, 3) διαλεκτική, ἡ τοῦ λόγου θεωρία — philosophia rationalis.^{27a} Die bei Augustin ebenfalls mit der Zweiteilung verbundene „platonische“ Dreiteilung (p. 325, 23—31) in Ethik (philos. moralis), Physik (ph. naturalis) und Logik (ph. rationalis) wird von Apulejus, der ja mit Albinos zum Schülerkreis des Mittelplatonikers Gaios (erste Hälfte des 2. Jh. n. Chr.) gehört,²⁸ dem Plato zugeschrieben (De Plat. I c. 3 p. 65, 17 ff Goldbacher; cf. Diog. Laert. III 56). Weitere Anklänge des bei Augustin vorliegenden Berichts an die doxographische Literatur zeigen sich in der Klage, daß die eigentliche Meinung Platos schwer zu erkennen sei (p. 326, 3 ff; cf. Diog. Laert. III 63 und das Referat über den Streit, ob Plato feste Meinungen äußere oder nicht, ebd. III 51 f. Bei Augustin ist auf den doxographischen Ausdruck placita p. 326, 9 zu achten). Aus all diesen Beobachtungen geht hervor, daß Augustin eine dem mittleren Platonismus nahestehende Quelle verwertet.

Dies wird erhärtet durch einen Blick auf C. Acad. III 37, wo die Wiedergabe platonischer Lehren den gleichen Aufriß zeigt wie in De civ. VIII 4. Zuerst wird die Abhängigkeit Platos von den Pythagoräern betont (cf. De civ. p. 325, 7 ff. Der Hinweis auf die Pythagoräer knapper

^{27a} Hierzu vgl. Hal Koch, Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus, Berlin und Leipzig 1932, S. 246.

²⁸ Überweg-Praechter, S. 546.

auch bei Apulejus, De Plat. I c. 3 p. 65 Goldb.). Plato habe die pythagoreische Naturphilosophie mit der sokratischen Anmut (der Ausdruck *lepor* steht sowohl C. Acad. III 37 wie De civ. VIII 4 p. 325, 14) und Moralphilosophie vereint und die Dialektik hinzugefügt. Hier ist das Exzerpt in De civ. ausführlicher, Augustin kürzt in C. Acad. nach eigenem Geständnis: *de qua nunc disserere tempus non est*. Das in C. Acad. folgende Stück, welches in De civ. fehlt und von der platonischen Scheidung zwischen intelligibler und sinnlicher Welt, *veritas* und *opinio* spricht, gehört wieder zu der Auswahl platonischer Lehren, welche die Doxographen bieten. Die Sonderung *νοητά* — *αἰσθητά* (Albinos, Didask. c. 4 p. 154 H; Apulejus De Plat. I c. 6 p. 67, 24 ff Goldb.) ist ein Grundzug der mittelplatonischen Philosophie.²⁹ Diese Trennung der beiden Welten bildet auch den Hintergrund der auf Plato bezüglichen und stärker neuplatonisch gefärbten Stelle in De vera rel. 3 (*mundus sensibilis* — *incommutabilis rerum forma; fluere, labi — esse*). Die Platokenntnis Augustins ist ihm unzweifelhaft doxographisch vermittelt.³⁰

Die in C. Acad. III 37 und De civ. VIII 4 und 8 greifbare Vorlage für den Bericht Augustins über Plato kann nun näher bestimmt werden. Das Referat über Plato ist Teil eines Abrisses der Philosophiegeschichte, der den Anfang des VIII. Buches einnimmt (De civ. VIII 2 ff.). Er behandelt die Lehrmeinungen der griechischen Philosophen bis Plato. Dieses philosophiegeschichtliche Stück ist von Dräseke³¹ untersucht worden. Für die Zweiteilung der Philosophenschulen in den italischen und jonischen Zweig (De civ. VIII 2), die klar ausgestaltet erst bei Diogenes Laertios auftritt, dessen Werk Augustin sicher nicht gekannt hat und für die bei Augustin sich findende gradlinige Reihe Thales, Anaximander, Anaximenes, Anaxagoras, Diogenes, Archelaus, Sokrates bieten sich weder Cicero noch Apulejus als Quelle. Die Reihenfolge der Philosophen weist in anderen Darstellungen (Cic. De nat. deor. I 10—12; Hippolyt, Ref. omn. haer. I) mehrfache Erweiterungen und Durchlöcherungen der bei Augustin besonders erkennbaren Ordnung auf. Da der philosophiegeschichtliche Überblick darauf hinausläuft, die Spaltung der Philosophenschulen hinsichtlich der Frage nach dem höchsten Gut darzulegen — ein Gedanke, der nach De civ. XIX 1—3 Varro gehört — schließt Dräseke, daß Varros Werk De philosophia die Quelle für den Anfang des VIII. Buches von De civ. und die darin enthaltenen Nachrichten über Plato ist.

Dazu stimmt ausgezeichnet, daß Cicero Acad. post. I 19 dem Varro, der die partes Antiochinae zu vertreten hat (Acad. post. prooem.), die Ansicht in den Mund legt, die Dreiteilung der Philosophie in Ethik, Physik

²⁹ Hal Koch a.a.O. S. 234.

³⁰ Daran ändert auch nichts, daß er den Timäus in der Übersetzung Ciceros gekannt hat: Henri Irénée Marrou, S. Augustin et la fin de la culture antique, Paris 1938, p. 34 weist auf die Timäuszitate bei Augustin hin. Zu de ver. rel. 3 vgl. Cicero, Orator 3, 10.

³¹ Studien u. Kritiken 1916, S. 541 ff.

und Logik gehe auf Plato zurück. Die Tatsache, daß mit der Dreiteilung der Philosophie in naturalis, rationalis, moralis in De civ. VIII 4 (p. 326, 20—25) die Trias natura, doctrina, usus verknüpft ist, bietet eine starke Stütze für die oben (S. 41) angenommene Übernahme dieser Trias von Varro und damit für die Zuweisung von De civ. XI 25 (s. o. S. 38—41) an Varro.^{31a}

Für die Komposition von De civ. VIII 8 ergibt sich also folgendes Bild. Dem Anfang des Kapitels bis opinati sunt (p. 332,12—333,8 Domb.) liegt Varros De philosophia zugrunde. Der folgende Satz (cedant — apparebit p. 333, 8—15) ist augustinisches Referat über die Neuplatoniker. Nun tritt wieder die varronische Vorlage für die Nachrichten über Plato ein (Z. 15—33), unterbrochen von einer Reflexion über wahrhaftige Glückseligkeit (Z. 23—29), die Augustin angehören wird.

Wie oben nachgewiesen, steht die dem Plato zugeschriebene Zielformel frui deo (Z. 21) in einem mittelplatonisch gefärbten und insbesondere von der *δμοίωσις*-Tradition bestimmten Zusammenhange. Das ist gar nicht verwunderlich, wenn wir uns daran erinnern, daß Varros Lehrer Antiochos von Askalon zu den Wegbereitern des mittleren Platonismus gehört.³² Vielleicht hat sogar die Zielformel der *δμοίωσις θεῶ* ihren Ursprung bei Antiochos.³³ Aus der griechischen *δμοίωσις*-Erörterung entnimmt Varro den Gedanken, daß das platonische Ziel im tugendhaften Leben, d. h. in der Nachahmung, im Erkennen und Erreichen Gottes, des höchsten Gutes, bestehe. Dafür bietet sich ihm der Ausdruck frui, dem im griechischen Bereich, wie wir gesehen haben, etwa ἀπολαύειν, τυγχάνειν und εὐπαθεῖν (s. o. S. 37 und 44a) entsprechen können. Doch auch wenn dem Varro kein griechisches Äquivalent vorlag, mußte die Anwendung der Begriffe, mit denen er arbeitet (frui = propter se ipsum appetere) auf eine Philosophie, die Gott als Zielgut (propter se ipsum appetendum) betrachtete, zu der Formel frui deo führen.

Plotin ist demnach nicht die Quelle des deo frui bei Augustinus, sondern beide sind von älteren Überlieferungen abhängig. Augustin hat jedoch die Abhandlung Plotins über das Schöne gekannt.³⁴ Er zitiert in De civ. X 16 (p. 426, 13 ff D.) den an die oben besprochene (s. S. 45 m.) Stelle mit ἀπολαύειν anschließenden Passus. Es muß deshalb ein Blick auf die Rolle der ἀπόλαυσις θεοῦ im Neuplatonismus geworfen werden, um festzustellen, welche Einwirkungen Augustin von dort erfahren haben kann.

Plotin spricht in der Schrift *περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων* (Enn. V 1) von dem Verhältnis zwischen *Ἐν*, *Νοῦς* und *Ψυχή*. Die

^{31a} Augustin verweist in XI 25 p. 496, 6 selbst auf das VIII. Buch zurück, sodaß auch dadurch die Annahme der gleichen Quelle nahegelegt ist.

³² Überweg-Praechter S. 470; Hal Koch a.a.O. S. 236; W. Theiler, Vorber. des Neuplat. S. 37. 51.

³³ Theiler a.a.O. S. 53.

³⁴ Henry, Plotin et l'occident, Louvain 1934, p. 100—119. Zum gleichen Ergebnis kommt A. Dahl, Augustin und Plotin, Lund 1945, S. 111.

Seele, die dritte Hypostase, gewinnt ihr Sein als Denken des Nus (cap. 7). Dieses hypostasierte Denken bewegt sich um den Nus, es ist um ihn, wie das Licht um seine Quelle ist. Es wird vom Nus bewirtet,³⁵ erfüllt sich mit ihm, genießt ihn (*ἀπολαύων*), nimmt Teil an ihm, denkt ihn. Mit *ἀπολαύειν* wird also das Verhalten der Psyche zum Nus innerhalb der göttlichen Trias bezeichnet.³⁶ Hier ist die Wurzel für die innertrinitarische *fruitio* bei Augustin, die wir Metaphysik der *fruitio dei* genannt haben (ZKG 63, S. 53 ff.).

Ἀπολαύειν θεοῦ erscheint bei Porphyrios Sent. 15, 12 ff (Mommert). Keine der vollkommenen Hypostasen ist dem von ihr Erzeugten zugewandt, sondern dem Zeugenden, das über ihr steht. Das gilt bis zum Weltkörper (*κοσμικὸν σῶμα*) herab, der in Kreisbewegung der göttlichen Seele zugekehrt ist. Die Seele wiederum ist auf den Nus, der Nus auf das Erste gerichtet. *Διήκει τοίνυν ἐπὶ τοῦτο* (das Erste) *ἀπὸ τοῦ ἐσχάτου ἀρξάμενον, καθ' ὃ δὲ δύναται ἕκαστον διὸ ταῦτα οὐκ ἐφίεσθαι μόνον τοῦ θεοῦ λέγοιτ' ἂν, ἀλλὰ καὶ ἀπολαύειν κατὰ δύναμιν*. Das Ganze ist eine Paraphrase von Plotin, Enn. VI 4, 2, wo auch der Ausdruck *ἀπολαύειν* zu finden ist. Es ist nicht von der Beziehung des Menschen zu Gott die Rede, sondern von kosmischen Verhältnissen. *Ἀπολαύειν* meint die Aufnahme der Allgegenwart der Seele, der dritten Hypostase, durch den mundus sensibilis (*τοῦ ὄρατοῦ φύσις, σῶμα τοῦ παντός* Enn. VI 4, 2). Diese Gegenwart der Seele ist freilich auch eine Nichtgegenwart, denn indem der Körper des Alls zur Seele hinstrebt und hintritt, bleibt diese unberührt in sich selbst. Doch empfängt die Sinnenwelt in der Zuwendung zur Seele, dem wahren All, Anteil an ihr und Kraft (Enn. VI 4, 2). Dieses *ἀπολαύειν* ist die Transponierung des denkenden Genießens des Nus durch die Seele ins Physische und besteht demgemäß in der kreisenden Bewegung des Weltkörpers, der nicht nach einem andern Ort zu streben braucht, sondern in der Drehung um sich selbst mit jedem seiner Teile jederzeit bei der ganzen Seele ist.

In ähnlichem Sinne kehrt *ἀπολαύειν* Sent. p. 26, 5 ff u. p. 27, 15 ff wieder, wo Porphyrios das Leib-Seele-Problem unter dem allgemeineren Aspekt des Zusammenseins des Räumlich-Teilbaren und des Unräumlich-Unteilbaren bespricht. Die Gegenwart des Teilbar-Körperlichen beim Unteilbar-Geistigen wird mit *ἀπολαύειν* ausgedrückt. Das Niedere kann nur in der seiner Natur entsprechenden zerteilten, räumlichen Weise beim Höheren sein. *Ὅστωσ ἀυτοῦ ἀπολαύει, ὡσ ἀυτὸ πέφυκεν, οὐχ ὡσ ἐκεῖνο ἔστι*. *Ἀπολαύειν* ist hier ein „physikalischer“ Begriff. Das Miteinandersein von Körperlichem und Unkörperlichem stellt eine besondere Weise

³⁵ *συνηγμένον*. — Harders Übersetzung trifft zweifellos mit „bewirten“ das Richtigere gegenüber Bréhiers (in seiner Plotinausgabe Paris 1924 ff) Wiedergabe mit „unir“. Vgl. R. Harder, Plotins Schriften übersetzt, Bd. 1, Leipzig 1930, S. 121.

³⁶ Ein analoges Verhältnis findet sich auf psychologischem Gebiet — im *εἶσω ἀνθρώπος* (homo interior) cap. 10. Plotin gewinnt die Farben für die Abstufung der göttlichen Hypostasen aus einer Analyse des menschlichen Selbstbewußtseins.

des Zusammenseins außer den aus der Sinneswelt sonst bekannten Verbindungen wie Mischung, Verschmelzung, Zusammentreffen, Nebeneinanderstellung usw. dar.³⁷ An diese neuplatonischen Gedankengänge erinnert wohl die Fassung des Leib-Seele-Problems bei Augustin,³⁸ zu dem Begriff *deo frui* aber sind sie ohne nähere Beziehung.

Unter den Verdeutlichungen des auch von Porphyrios als Verähnlichung mit Gott gefaßten Lebenszieles (cf. de abst. I p. 131, 16 ff Nauck Leipzig 1886, II 163, 22 ff; 172, 16 ff. III 226, 6; ad Marcell. p. 283, 7 ff; 284, 22 ff u. ö.) erscheint dagegen u. a. neben der innigen Befestigung an Gott (de abst. I p. 131, 16 ff) und dem ζῆν κατὰ νοῦν (de abst. I p. 107, 10; cf. ad Marcell. p. 283, 7 ff ἐπέσθω τοῖνον ὁ μὲν νοῦς τῷ θεῷ, ἐνοπιριζόμενος τῇ ὁμοιώσει θεοῦ· τῷ δὲ νῷ ἡ ψυχὴ· τῇ δ' αὖ ψυχῇ ὑπηρετείτω τὸ σῶμα εἰς ὅσον οἶόν τε) auch das Genießen der Schau des Nus, soweit es uns möglich ist (de abst. I p. 109, 10 ff).

Im Ganzen spielt ἀπολαύειν θεοῦ im Neuplatonismus des Plotinos und Porphyrios eine unerhebliche Rolle. Der Begriff ἀπολαύειν eignete sich auch wenig zur Beschreibung des eigentlichen Zieles Plotins, der Schau des Einen, in der die Identität von Schauendem und Geschautem unter Aufhebung des Denkens erreicht ist. Denn ἀπολαύειν setzt immer, auch in den höchsten Augenblicken, Bewußtsein und Unterschiedenheit des Genießenden von dem, was er genießt, voraus.

Auch dort, wo der Neuplatonismus in lateinischem Gewand erscheint, findet sich *frui deo* nur gleichsam zufällig. Die einzige Stelle, die mir bei lateinischen Neuplatonikern begegnet ist, steht bei Marius Victorinus, Adv. Arium I 56 (PL 8 col. 1083). Dort führt Victorinus aus, daß die Seele eine andere Wesenheit (substantia) ist als die göttliche Trinität, die als dreifaches Verbum gefaßt wird, nämlich als Wort, das in *silentio loquitur* (Vater), in *manifesto loquitur* (Sohn) und *spiritualiter loquitur* (heiliger Geist). Die Seele ist Echo und Bild dieses Wortes. Victorinus deutet darum Johannes den Täufer allegorisch als die im Echo redende Seele: *Et hoc est Joannis, vox exclamantis in deserto: Dirigite viam Domini* (Mt. 3, 3): *anima enim in deserto, hoc est in mundo exclamat, quoniam «sitiit».*³⁹ *Domini Deum et vult mundari, ut Domino fruatur Deo; et ista dicit testimonium de Deo . . .*⁴⁰ Da diese Stelle mit *frui deo* bei Victorinus völlig singulär ist, muß angenommen werden, daß er die Wendung nicht bewußt als theologischen Begriff gebraucht, sondern sie ad hoc geprägt hat, um

³⁷ Ein Satz des Porphyrios, der so an das Joh. ev. erinnert, wie der folgende Sent. p. 29, 14 ff Mommert: ὥστε πανταχοῦ ὧν ὁ κόσμος πανταχοῦ τῷ ὄντως ὄντι, ὡς λέγεται πανταχοῦ εἶναι, ἐντυγχάνων περιλαβεῖν τὸ μέγεθος τῆς δυνάμεως οὐ δύναται, ist eine physikalische Aussage. Es ist „Physik“, die auch mit dem Geistigen und Unkörperlichen rechnet.

³⁸ siehe Gilson, Introduction p. 63.

³⁹ Mit dem bei Migne stehenden „sit“ kann ich keinen Sinn verbinden.

⁴⁰ Dieselbe allegorische Deutung Johannes des Täufers als von Gott unterschiedener anima wird bei Augustin de civ. X 2 als Beleg für die Übereinstimmung zwischen Plotin und der Schrift verwendet.

das Erreichen Gottes durch die Seele auszudrücken. Selbst wenn eine Erinnerung an Plotins Abhandlung vom Schönen (Enn. I 6, 7) vorliegen sollte — wofür man auf den Gedanken der vorbereitenden Reinigung (mundari, cf. Enn. I 6, 6) verweisen könnte — selbst dann kann frui deo nicht als ein irgendwie für Marius Victorinus bedeutsamer Begriff betrachtet werden.

Mit der Erwähnung des Marius Victorinus ist unsere Darstellung bereits in die Nähe der kirchlichen Tradition gekommen, deren Einflüsse auch auf den jungen Augustin nicht unterschätzt werden dürfen. Es erhebt sich die Frage, ob Augustin, als er frui deo zu einem seiner theologischen Grundbegriffe machte, auch an kirchliche Überlieferungen angeknüpft hat. Zur Aufhellung der Traditionsgeschichte empfiehlt es sich, dort mit der Untersuchung einzusetzen, wo das Genießen Gottes bereits einen festen Platz in der theologischen Sprache gewonnen hat und von da die Entwicklungslinien aufzusuchen.

Bei Gregor von Nyssa erscheint die *ἀπόλαυσις* Gottes und des Logos häufig genug,⁴¹ um die Frage nach dem Sinn des Begriffes bei ihm zu rechtfertigen.

Ἀπόλαυσις und *ἀπολαύειν* bedeuten Erlangen des Erhofften (de hom. op. 22 PG 44 col. 208 C), Annehmen und Ergreifen des Dargebotenen⁴² und Gegenwärtigen,⁴³ Anteilhaben an ihm.⁴⁴ So ist die *ἀπόλαυσις* θεοῦ Anteil (*μετουσίᾳ*) an Gott⁴⁵ innige Vereinigung (*συνάπτεισθαι*) mit ihm,⁴⁶ Liebe (*ἀγαπητικὴ διάθεσις*)⁴⁷ und Schauen Gottes. Der geschaffene Teil der intelligiblen Natur schaut immer auf die erste Ursache hin und wird durch die Teilnahme an dem Überragenden im Guten festgehalten. Der schauende Genuß des Vorzüglicheren verdrängt die Erinnerung an das Mindere.⁴⁸ Auch für die Freude und Erquickung an Jesus ist *ἀπόλαυσις* der zusammenfassende Ausdruck.⁴⁹

⁴¹ In Cant. Cant. hom. 1 PG 44 col. 777 D; hom. 2 col. 801 D; hom. 3 col. 829 A; hom. 4 col. 844 D; hom. 6 col. 888 A; hom. 11 col. 1012 A; hom. 12 col. 1037 B; De vit. Moysis PG 44 col. 401 D; Oratio cat. magna 5 PG 45 col. 21 B/C; De hom. op. PG 44 col. 133 B; De an. et resurr. PG 46 col. 89 C = Oehler, Bibl. d. Kirchenväter Leipzig 1858 ff Bd. 1 p. 90; ebd. PG 46 col. 93 B/C = Oehler p. 92 f.; De virg. 12 ed. Oehler Bd. 4 p. 90 usw.

⁴² In Cant. C. hom. 5 PG 44 col. 873 B/C.

⁴³ De an. et resurr. PG 46 col. 84 B = Oehler Bd. 1 p. 82.

⁴⁴ De hom. op. 19 PG 44 col. 197 A.

⁴⁵ In Cant. C. hom. 1 PG 44 col. 777 B; hom. 5 col. 888 A.

⁴⁶ In Cant. C. hom. 1 PG 44 col. 777 D.

⁴⁷ Dn an. et resurr. PG 46 col. 93 B/C = Oehler Bd. 1 p. 92/93.

⁴⁸ In Cant. C. hom. 5 PG 44 col. 888 A.

⁴⁹ In Cant. C. hom. 4 PG 44 col. 844 D; neben *ἀπόλαυσις* treten (im Anschluß an Ps. 36, 4) *τρῶφή* (De virg. 12, Oehler Bd. 4 p. 90) und *κατατρῶφῆν τῆς θείας ἐμφανείας* (or. cat. magn. PG 45 col. 29 B) auf. Auch das *γεύεσθαι τοῦ κυρίου* (Ps. 33, 9; de beat. or. 4 PG 44 col. 1248 A; In Cant. C. hom. 8 PG 44 col. 944 A) nähert sich dem *ἀπολαύειν*.

Gott hat aus übergroßer Liebe den Menschen geschaffen, damit der Mensch sein genieße. Ἦδει γὰρ μήτε τὸ φῶς ἀθέαιον, μήτε τὴν δόξαν ἀμάρτυρον, μήτε ἀναπόλαστον αὐτοῦ εἶναι τὴν ἀγαθότητα, μήτε τὰ ἄλλα πάντα ὅσα περὶ τὴν θείαν καθορᾶται φύσει, ἀργὰ κείσθαι, μὴ ὄντος τοῦ μετέχοντός τε καὶ ἀπολαύοντος.⁵⁰ Er hat den Menschen mit einer doppelten Anlage ausgestattet — mit einer göttlicheren Natur (θειότερα φύσις) für den Genuß Gottes und mit der Sinnlichkeit für den Genuß der irdischen Güter.⁵¹ Wendet der Mensch freilich die Liebe, die sich bestimmungsgemäß auf Gott und das Intelligible richten soll, dem Irdischen zu, so entsteht sündige, verkehrte ἀπόλαυσις, zu der die Schlange uns verführen will.⁵²

Für den Gottesgenuß bei Gregor ist ungemein charakteristisch, daß das Genießen Sättigung und Begierde zugleich ist. Die Erfüllung der Sehnsucht in Gott erzeugt ständig neues Verlangen nach ihm.⁵³ So kann es nicht, wie bei Origenes (de princ. II 8, 3) geschehen, daß die Geschöpfe, weil sie Gottes satt sind, sich von ihm abwenden. Die Braut, die den Logos sucht, wird über seine Unerfaßbarkeit damit getröstet, daß der wahre Genuß des Ersehnten gerade darin besteht, ständig fortzuschreiten in der Suche nach ihm und niemals mit dem Aufstieg aufzuhören.⁵⁴ Von Gott gilt: ἡ τοῦ προσώπου αὐτοῦ θεωρία ἐστὶν ἡ ἄπαντος πρὸς αὐτὸν πορεία.⁵⁵

Der Grund für die Fortdauer der Begierde im Genuß liegt darin, daß Gott der Seele stets transzendent ist. Eine Gottesschau und Gotteserkenntnis im vollen Sinne ist auf Erden unmöglich.⁵⁶ Das Denken schaut Gott in seinen Werken und erkennt daraus manche seiner Eigenschaften. So läßt sich aus der Ordnung der Schöpfung die Weisheit Gottes erkennen und aus unserer Erschaffung seine Güte.⁵⁷ Oder wenn wir den θεοειδῆς χαρακτῆρ, die Abbilder der Vollkommenheiten Gottes, die er bei der Schöpfung dem Menschen eingepägt hat, vom Sündenschmutz reinigen und anschauen, dann leuchtet uns die göttliche Schönheit auf und wir schauen das Ersehnte.⁵⁸ Gott wird gesehen in seinen Eigenschaften. Die Seele erkennt ihn, wie Gregor, platonischer Tradition folgend, sagt, in Analogie.⁵⁹ Stets bleibt Verborgenes an Gott. Zwar möchten wir ihn nicht im Spiegel und in Andeutungen, sondern von Angesicht zu Angesicht genießen.⁶⁰

⁵⁰ Or. cat. magna PG 45 col. 21 B/C.

⁵¹ De hom. op. PG 44 col. 133 B.

⁵² De or. dom. or. 4 PG 44 col. 1176 C; or. 5 col. 1184 C; de an et resurr. PG 46 col. 65 A = Oehler Bd. 1 p. 60; in Cant. C. hom. 12 PG 44 col. 1025 B.

⁵³ In Cant. C. hom. 1 PG 44 col. 777 B; 777 C; 777 D u. Ö.

⁵⁴ In Cant. C. hom. 12 PG 44 col. 1037 B.

⁵⁵ ebd. col. 1025 D.

⁵⁶ De beatitud. or. 6 PG 44 col. 1273 C.

⁵⁷ De beat. or. 6 PG 44 col. 1269 A ff.

⁵⁸ De beat. or. 6 PG 44 col. 1272.

⁵⁹ cf. Albinos, Didask. p. 165 Hermann.

⁶⁰ De vit. Moysis PG 44 col. 401 D.

Aber Gott erfüllt das Verlangen durch das, was er versagt. Das Begehren ist der Erfüllung beigemischt.⁶¹ Gott wird nicht evident im Sinne einer kateleptischen Vorstellung,⁶² ihn sehen heißt, ihn nicht sehen.⁶³ Auch Moses und Johannes gelangten nur bis zu diesem „hellen Dunkel“.⁶⁴

Die *ἀπόλαυσις θεοῦ* besteht demgemäß in einer ständig hinblickenden Annäherung an Gott. So wie eine Hyperbel der Unendlichkeit bedarf, um ihre Achse zu erreichen, so verlangt die *ἀπόλαυσις θεοῦ* zu ihrer vollkommeneren Verwirklichung die zukünftige Welt. Dort wird eine andere, jetzt noch ungeahnte Weise des Genießens sein.⁶⁵ Das Genießen Gottes auf Erden stellt darum eine Nachahmung des zukünftigen Zustandes dar, in dem das Leben der Heiligen dem der Engel gleich sein wird. Wenn die Seele nach Überschreitung aller irdischen Begierden gottähnlich wird und in jenem ist, zu dem sie sich bislang sehnsüchtig erhoben hatte, gibt sie weder der Hoffnung noch der Erinnerung mehr Raum, denn sie hat das Erhoffte, *τῇ δὲ περὶ τὴν ἀπόλαυσιν ἀσχολία τὴν μνήμην ἐκκρούει τῆς διανοίας, καὶ οὕτως τὴν ὑπερέχουσαν μιμεῖται ζῶν τοῖς ἰδιώμασι τῆς θείας φύσεως ἐμμορφωθεῖσα, ὡς μηδὲν ὑπολειφθῆναι τῶν ἄλλων ἀτιγῆ, πλὴν τῆς ἀγαπητικῆς διαθέσεως.*⁶⁶ Diese Nachahmung des „über uns stehenden Lebens“ ist das in den Klöstern Kappadokiens geübte „engelgleiche Leben“ (*βίος ἀγγελικός*). Die hl. Makrina, die Schwester Gregors, richtete in ihrem Kloster am Iris ihr Leben in Nachahmung des Lebens der Engel ein. In diesem *βίος ἀγγελικός* gibt es keine Leidenschaften mehr, kaum noch Beschäftigung mit dem Irdischen. Dafür ist es erfüllt von unaufhörlichem Gebet und Psalmengesang. Es bewegt sich auf der Grenze zwischen menschlicher und körperloser Natur.⁶⁷ Eine gewisse Verwandtschaft mit der Stimmung des Messalianismus ist unverkennbar.

Im Gebet ist das engelgleiche Leben erreicht. Das Gebet ist Schau des Unsichtbaren und Genuß.⁶⁸

Der Ort der *ἀπόλαυσις θεοῦ* ist somit bei Gregor von Nyssa auf Erden der *βίος ἀγγελικός* des Mönchs und dann die zukünftige Welt als Stätte der Vollendung.

⁶¹ ebd. col. 404 A.

⁶² In Cant. C. hom. 11 PG 44 col. 1000 D f; col. 1028 B; hom. 6 col. 893 B: Die Braut/Seele findet den Geliebten *πιστει* — *πᾶσαν καταληπτικὴν ἔφοδον καταλιποῦσα*. Es ist derselbe *πιστις*-Begriff, wie ihn der Neuplatoniker Proklus hat (Theol. Plat. 4, 10 S. 193 f; 1, 24. 25 S. 60 ff; 2, 11 S. 109 Ämil. Portus. Siehe Überweg-Praechter, Philos. des Altertums S. 630).

⁶³ De vit. Moysis PG 44 col. 376 D — 377 A.

⁶⁴ ebd. Vgl. H. Koch, Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa, Theol. Quartalschrift 1898 S. 397 ff.

⁶⁵ In Cant. C. hom. 11 col. 1012 A.

⁶⁶ De an. et resurr. ed. Oehler Bd. 1 p. 92/93 = PG 46 col. 93 B/C.

⁶⁷ De vit. S. Macrinae PG 46 col. 969 D = Oehler p. 190.

⁶⁸ De or. dom. or. 1 PG 44 col. 1124 B/C; cf. In Cant. C. hom. 1 PG 44 col. 785 A, wo von *τῆς εὐχῆς δύναμις* die Rede ist.

Unter den Beschreibungen des engelgleichen Wandels, in dem sich die philosophischen Ideale der *ἀπάθεια* und Bedürfnislosigkeit verwirklichen,⁶⁹ ist für uns besonders wichtig, daß er als Verähnlichung mit Gott erscheint. Schon der *μίμησις*-Gedanke weist in diese Richtung. Gregor erläutert in *De anima et resurrectione*⁷⁰ den Zustand der *ἀπόλαυσις*, welche die Begierde ablöst.⁷¹ Die Seele zieht sich in sich selbst zurück, sie erfährt ihr tiefstes Wesen und blickt wie in einem Spiegel durch ihre eigene Schönheit zum Urbild hin. So verähnlicht sie sich Gott. *Ἀληθῶς γὰρ ἐν τούτῳ ἔστιν εἰπεῖν τὴν ἀκριβῆ πρός τὸ θεῖον εἶναι ὁμοίωσιν, ἐν τῷ μιμείσθαι πὼς τὴν τὴν ἡμετέραν ψυχὴν (var. ζώην) ὑπερκειμένην φῶσιν (var. οὐσίαν).*⁷² Die Gott genießende Seele, welche sich nach jenem wahrhaft einfachen und immateriellen Gut, indem sie es ergreift und findet, gestaltet, befindet sich im Zustand der Ähnlichkeit (*ὁμοιότης*) mit ihm. Als Sinn der *ἀπόλαυσις θεοῦ* enthüllt sich die *ὁμοίωσις πρός τὸν θεόν*.

Gregor steht mit der Verwendung dieses Begriffes bewußt in der platonischen Schultradition. Er nennt die *πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσις* nicht nur als *Telos* des tugendhaften Lebens,⁷³ sondern läßt auch die berühmte Stelle aus Platos *Theätet* (176 B) deutlich anklingen.⁷⁴ Unsere Ergebnisse über die *ὁμοίωσις θεῷ* als Quellort der *ἀπόλαυσις θεοῦ* finden damit eine Bestätigung.

Ähnlich wie bei Gregor v. Nyssa ist die *ἀπόλαυσις θεοῦ* im asketischen Leben lokalisiert bei Symeon v. Mesopotamien, dem messalianischen Verfasser des unter dem Namen des Makarius auf uns gekommenen Homilienkorpus.⁷⁵ Ein Mensch entsagt der Welt, wird heimat- und obdachlos, um anstatt der weltlichen Freuden göttliche Erquickung (*θεϊκὴν ἀνάπαυσιν*), geistliches Schwelgen, Lichtgewänder der Gottheit, Gemeinschaft mit dem Himmlischen, Freude des Geistes, Tröstung der himmlischen Gnade, göttliche Sättigung, Erscheinung des Lichtglanzes des Herrn — mit einem Wort, unvergänglichen Genuß, Genuß des Göttlichen, zu empfangen.⁷⁶ Jetzt schon lebt die wiedergeborene Seele, die ‚von dort‘ geistlich genährt wird und im Herrn fortschreitet, in Genuß (*ἀπόλαυσις*) und Erquickung

⁶⁹ De or. dom. or. 4 PG 44 col. 1168 D — 1169 A u. ö.

⁷⁰ PG 46 col. 89 C/D = Oehler Bd. 1 p. 90.

⁷¹ Die Entgegensetzung von „Genuß“ und „Begierde“ an dieser Stelle, die dem oben Gesagten (s. S. 52, Abs. 2) nicht widerspricht, ist darin begründet, daß im Genießen jeweils natürlich auch eine Erfüllung liegt.

⁷² De an. et resurr. ed. Oehler Bd. 1 p. 90 = PG 46 col. 89 C/D.

⁷³ De beat. or. 1 PG 44 col. 1200 C.

⁷⁴ De or. dom. or. 2 PG 44 col. 1145 A/B. Weitere Stellen mit *ὁμοίωσις πρὸς τὸν θεόν*: In Cant. C. hom. 1 PG 44 col. 772 D — 773 A; hom. 2 col. 800 C; hom. 9 col. 961 A; col. 961 C; de or. dom. or. 3 PG 44 col. 1156 A; or. 4 col. 1169 A; de hom. op. PG 44 col. 161. C; de virg. 12 ed. Oehler Bd. 4 p. 84 u. ö.

⁷⁵ Hermann Dörries, Symeon v. Mesopotamien. Die Überlieferung der messalianischen ‚Makariushomilien‘. Leipzig 1941.

⁷⁶ hom. 49, 1 PG 34 col. 812 A — 813 B.

(ἀνάπανσις).⁷⁷ Jetzt schon werden die wahren Christen des Lichtglanzes und des intellektuellen geistigen Schwelgens verborgen gewürdigt, das Moses auf dem Sinai zuteil wurde.⁷⁸ Dieser Zustand ist erreicht im inbrünstigen Gebet.⁷⁹ Laßt uns beten, sagt Symeon, daß das göttliche Feuer zu uns komme, *ἵνα ἀπολαύοντες ἐν τοῖς ἀγαθοῖς τοῦ θεοῦ σὺν τῷ κυρίῳ ἀναπανσώμεθα ἐν ζωῇ*.⁸⁰

Der von Gregor v. Nyssa hervorgehobene Gedanke, daß der Gottesgenuß keine Übersättigung kennt, kehrt auch bei Symeon wieder: *ἡ γὰρ ἀπόλαυσις τοῦ θεοῦ ἀκορεστός ἐστι, καὶ ὅσον αὐτοῦ γεύεται τις καὶ ἐσθίει, τοσοῦτον ἔκπειρος γίγνεται*.⁸¹

Die ἀπόλαυσις θεοῦ wird dadurch ermöglicht, daß Gott sich entsprechend der Fassungskraft der würdigen, heiligen und gläubigen Seelen (die Symeon für körperlich hält) verleiblicht, *ἵνα δραθῇ αὐταῖς ὁ ἀόρατος, καὶ ψηλαφηθῇ κατὰ τὴν φύσιν τῆς λεπτότητος τῆς ψυχῆς ὁ ἀψηλάφητος· καὶ αἰσθωνται αὐτοῦ τῆς γλυκύτητος, καὶ τῆς χρησιότητος τοῦ φωτός τῆς ἀρρήτου ἀπολάσεως αὐτῇ πείρα ἀπολαύσωσιν*.⁸² Gott wird der Seele nicht nur wahrnehmbar als der sich in ihr ausbreitende Zustand der Erquickung, der Freude und des Friedens, sondern auch als Lichtstadt Jerusalem oder als himmlischer Berg Zion.⁸³ Es sind dies die messalianischen Lichtphänomene, die Diadochus von Photike als Kennzeichen dafür angibt, daß die Vision vom Satan stamme.⁸⁴

Bei aller Ähnlichkeit der Stimmung und Terminologie, die zwischen Symeon und Gregor von Nyssa herrscht, darf nicht außer Acht gelassen werden, daß die ἀπόλαυσις θεοῦ bei Gregor das zu Gott aufsteigende und sich auf Gott zu bewegende Finden Gottes in den Dingen der Schöpfung ist, welches im Bewußtsein des Nicht-Sehens „sieht“ und dadurch sich einschränkt und seine Grenzen auf das Dunkle hin überschreitet, während Symeon darüber hinausgeht und in der ἀπόλαυσις eine sichtbare, fühlbare, schmeckbare Selbstoffenbarung Gottes erfährt.

Wahrscheinlich ist Symeon in der Verwendung des Terminus ἀπόλαυσις θεοῦ von Gregor v. Nyssa abhängig,⁸⁵ zumal da bei anderen Theologen, wo man das Auftauchen des Begriffs erwarten könnte, dieser fehlt. In den Kephalaia gnostica des Diadochus von Photike kommt ἀπόλαυσις

⁷⁷ hom. 1 col. 461 A cf. ἀπὸ τοῦ νῦν ebd. col. 461 C; hom. 2 col. 468 A/B.

⁷⁸ Nach der Auferstehung wird es auch an ihrem Leibe sichtbar werden: hom. 5 col. 516 B/C; cf. hom. 12 col. 565 B/C; Moses auf dem Sinai ἐνέτροφα καὶ ἀπέλαυεν hom. 4 col. 481 C.

⁷⁹ hom. 8 PG 34 col. 528 C/D.

⁸⁰ hom. 25 col. 673 D.

⁸¹ hom. 15 col. 601 B; cf. hom. 17 col. 632 C.

⁸² hom. 4 col. 480 C.

⁸³ hom. 4 col. 481 A/B.

⁸⁴ Kephalaia gnostica 36 p. 40, 19 Weiß-Liebersdorf; ebd. p. 42. Vgl. F. Dörr, Diadochus v. Photike und die Messalianer, Freiburg i. Br. 1937, S. 127.

⁸⁵ Über Beziehungen Symeons zur kappadokischen Theologie vgl. Dörries a.a.O. S. 327.

nur mit so geringer Betonung vor,⁸⁶ daß man es nicht als festen Bestandteil seiner theologischen Sprache bezeichnen kann. Statt dessen verwendet Diadochus den Begriff *αἰσθήσεις νοός*, die als *γεῦσις τῆς θείας παρακλήσεως* beschrieben wird,⁸⁷ und die allgemein geläufigen Ausdrücke *τροφή θεοῦ, κατατροφήν . . . τοῦ κυρίου*.⁸⁸

Auch bei Ps. Dionysius Areopagita spielt der Begriff *ἀπόλαυσις θεοῦ* keine Rolle, obwohl er der Sache recht nahe kommt, wenn von ihm als Ziel aller Hierarchien angegeben wird: *ἡ τῆς ἱερᾶς ἀληθείας ὄρασις τε καὶ ἐπιστήμη, ἡ τῆς ἐνοειδοῦς τελειώσεως ἔνθεος μέθεξις, αὐτοῦ τοῦ ἐνός ὡς ἐφικτὸν ἡ τῆς ἐπορίας ἐστίασις* (cf. Plato, Phaedr. 247 E: *ἐστιαθεῖσα*), *τρέφουσα νοητῶς καὶ θεοῦσα πάντα τὸν εἰς αὐτὴν ἀνατεινόμενον*.⁸⁹ In der Häufigkeit der Verwendung des Begriffs *ἀπόλαυσις θεοῦ* gehören Symeon von Mesopotamien und Gregor von Nyssa zusammen.

Es kann hier der späteren Geschichte der *ἀπόλαυσις θεοῦ* nicht nachgegangen werden. Doch sei erwähnt, daß im Zusammenhang mit den Verhandlungen des Florentiner Konzils die abendländische *fruitio dei* und die griechische *ἀπόλαυσις θεοῦ* einander begegnen. Bei Joseph v. Methone (Johannes Plusiadenos), dem Apologeten des Florentiner Konzils, ist *ἀπόλαυσις* genau wie *fruitio* bei den Abendländern Bezeichnung des Zustands der *visio beatifica*.⁹⁰ Sie wird den Seelen der Heiligen nicht, wie die griechischen Gegner des Konzils von Florenz behaupten, erst nach der Auferstehung, sondern schon vorher zuteil. Die Auferstehung bringe nur die *μακαριότης τοῦ σώματος* hinzu. Es sind dieselben Fragen, die im Abendland den Streit über die selige Schau Gottes (1331—38) entfacht hatten.⁹¹ Die damals von Johann XXII. mit der gänzlichen Eschatologisierung der vollkommenen Schau Gottes eingenommene Position ist auch die der von Joseph bekämpften griechischen Unionsgegner.

Unternimmt man es, den Begriff *ἀπόλαυσις θεοῦ* bei christlichen Theologen vor der Zeit Gregors v. Nyssa aufzusuchen, so findet sich nur eine dünne Spur, die sich in den Gefilden der Eschatologie verliert. Methodios v. Olympos, dessen Kirchenbegriff geradezu darauf angelegt ist, einer mystisch-mönchisch gestimmten Frömmigkeit Raum zu geben, bezeichnet das Kreuz als Ausgangspunkt und Stufenleiter des Aufstiegs zum wahren

⁸⁶ Die einzige Stelle, die in Betracht käme, ist c. 76 p. 96, 1 Weiß-Liebersdorf: Gott zieht sich zeitweise vom Menschen zurück, damit dieser nach Durchlaufen des Prüfungsfeuers *ἐν ἀπολαύσει, εἰ θέλοι, γένοιτο τοῦ ἀγαθοῦ*; cf. p. 62, 14 noch: *τῶν παρόντων ἀπόλαυσις* beim Sündenfall.

⁸⁷ c. 36 p. 40, 19; c. 30 p. 32, 24; cf. Euagrius Ponticus Cent. 1, 37 p. 81 Franckenberg; 7, 44 p. 461.

⁸⁸ Prooem. p. 5 Weiß-L.; c. 8 p. 10, 7; cf. Symeon hom. 48 PG 34 col. 809 B; Gregor v. Nyssa In Cant. C. hom. 1 col. 772 B/C PG 44; hom. 4 col. 849 C. u. ö.

⁸⁹ De eccl. hier. c. 1 § 3.

⁹⁰ *καὶ γὰρ οὐκ ἄλλο ἐστὶν ἡ ἀπόλαυσις τῶν ἀγίων εἰ μὴ ἡ τοῦ θεοῦ θεωρία*. Expos. pro sancta et oec. synodo Florent. PG 159 col. 1276 C; cf. col. 1279 C.

⁹¹ Vgl. Georg Hoffmann, Der Streit um die selige Schau Gottes, Leipzig 1917.

Tage und zum Genuß des jenseitigen Lichts.⁹² Doch spricht er nie von ἀπολαύειν θεοῦ, sondern nur vom „Genießen“ des Seligkeitszustandes⁹³ und der dort verheißenen höheren Güter.⁹⁴ Ἀπολαύειν ist eine eschatologische Erwartung.

Ein ähnliches Bild ergibt sich für Origenes. In dem Kommentar und den Homilien des Origenes zum Hohenlied kommt frui deo überhaupt nicht vor,⁹⁵ wengleich sich im Anschluß an Ps. 36,4 Ausführungen über die geistigen Sinne finden.⁹⁶ Ebenso sucht man vergebens nach frui deo in der von W. Völker⁹⁷ zur mystischen Interpretation des Origenes besonders herangezogenen 27. Numerihomilie. Origenes gebraucht ἀπολαύειν in theologischem Sinne, wenn es nicht den sündigen Genuß des Irdischen bezeichnet, vom Genuß des Jenseitigen und Zukünftigen. Zu Joh. 14, 3 bemerkt er, Christus verspreche hier, bei seiner zweiten, vom Himmel erfolgenden Parusie, die Seinen mit sich zu nehmen in den Himmel ὅπου καὶ αὐτός εἰμι, ὥστε καὶ ὑμᾶς ἔχειν μεθ' ἐαυτοῦ τῶν αὐτῶν ἀπολαύοντες ἐμοί.⁹⁸ Am Anfang des 32. Buchs des Johanneskommentars gedenkt Origenes des weiten Weges, der in der Exegese des Evangeliums zurückgelegt ist und stellt es Gott anheim, ob er den Rest der Wegstrecke noch bewältigen werde. Nur darauf kommt es an, in jedem Falle das Evangelium nicht zu verlassen, ἵνα καὶ τῶν τοὺς μακαρισμοὺς φερόντων ἔργων καὶ λόγων ἐν τῷ παραδείσῳ τῆς τρυφῆς τοῦ θεοῦ ἀπολαύσωμεν.⁹⁹ Wieder liegt eine eschatologische Hoffnung auf den Paradieseszustand vor. Auch an der Stelle ἵνα τις δυνηθῆι αὐτοῦ (scil. des Logos) ἀπολαῦσαι καὶ βασιλέως¹⁰⁰ ist ein zukünftiger Grad in der Schau des als zu Gott hinaufführende Stufenfolge gedachten Logos gemeint.

Bei Irenäus stößt man ebenfalls auf das eschatologische Genießen. Der neue Himmel und die neue Erde werden kommen. Dann wird es, wie die Presbyter überliefern, Stufen der Seligkeit geben: οἱ μὲν καταξιοθύνετες τῆς ἐν οὐρανῷ διατριβῆς, ἐκείσε χωρήσουσιν, οἱ δὲ τῆς τοῦ παραδείσου τρυφῆς ἀπολαύσουσιν, οἱ δὲ τὴν λαμπρότητα τῆς πόλεως καθέξουσιν· πανταχοῦ γὰρ ὁ Σωτὴρ ὁραθήσεται καθὼς ἄξιοι ἔσονται οἱ ὁρῶντες αὐτόν.¹⁰¹ Das „Genießen“ besteht also in einer Schau des Erlösers. Im

⁹² C. Porph. p. 504, 24 Bonwetsch.

⁹³ De resurr. 278, 15 B.

⁹⁴ De autex. p. 188, 18; 147, 7.

⁹⁵ Auf die Wendungen: ut ... sponsa ... mysteriis sponsi secretius perfruatur (In Cant. C. lib. II p. 136, 24 Baehrens) und dogmatibus sapientiae mysteriisque scientiae ...: perfrui (lib. III p. 185, 24) wird man kein Gewicht legen.

⁹⁶ In Cant. C. lib. I p. 104, 22.

⁹⁷ Das Vollkommenheitsideal des Origenes, 1931. Gegen die Auffassung des Origenes als Mystiker vgl. Hal Koch, Pronoia und Paideusis, Berlin u. Leipzig 1932.

⁹⁸ Katenenbruchstück, Joh. kommentar p. 560, 25 ff Preuschen.

⁹⁹ Johanneskommentar p. 425, 13 ff Preuschen.

¹⁰⁰ Johanneskommentar p. 305, 25 ff.

¹⁰¹ Adv. Haeres. 5, 36 vol. II p. 428 Harvey; cf. 5, 28 p. 400: πρὸς τὸ ἀπολαύειν αὐτοῦ τῶν ἐν αὐτῷ (scil. φωτὶ) ἀγαθῶν.

Sinne dieser eschatologischen Erwartung ist auch die Aussage zu verstehen, daß Gott denen, welche die Liebe zu ihm bewahren, Gemeinschaft mit sich schenkt, die Leben, Licht und ἀπόλαυσις der Güter ist, die in ihm sind.¹⁰² Die eigentliche Gottesschau ist auf Erden nicht einmal Moses, Elias und Ezechiel zuteil geworden.¹⁰³ Sie ist ebenso wie die Vergöttlichung erst am Ende zu erwarten.¹⁰⁴ Dann proficiemus, ut iam non per speculum, et per aenigmata, sed facie ad faciem fruamur muneribus dei.¹⁰⁵ Freilich hat Gott, der Unfaßbare, Unbegreifliche und Unsichtbare sich den Gläubigen sichtbar, begreiflich und faßbar dargeboten. Durch seine Güte ist er sichtbar und gibt denen, die ihn durch den Glauben sehen, das Leben. Dieses Leben besteht in der Teilhabe (μετοχή) an Gott. Das Anteilhaben an Gott aber bedeutet Gott erkennen και ἀπολαύειν τῆς χρηστότητος αὐτοῦ.¹⁰⁶ Mit dieser Sichtbarkeit Gottes ist jedoch kein mystischer Vorgang, sondern Gottes Inkarnation in Jesus Christus gemeint und das „Genießen“ der Güte Gottes besagt nichts anderes, als: Wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes.

Das vorgeführte Material aus christlichen Autoren (das keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt) zeigt, daß ἀπολαύειν und ἀπόλαυσις sich der theologischen Sprache von zwei Seiten her zur Verwendung anboten. Einmal von der Schilderung der eschatologischen Seligkeitserwartung aus, zum anderen aber von der platonischen Schultradition her, die das Zielgut in der schauenden Verähnlichung mit Gott erblickte. In beiden Fällen will ἀπολαύειν das Erlangen des Höchsten zum Ausdruck bringen. Da sich keine biblische Grundstelle für ἀπολαύειν θεοῦ bot, haftet dem Vorkommen des Begriffs etwas Zufälliges an. Diese Zufälligkeit wird dadurch begünstigt, daß ἀπολαύειν nicht ein eindeutig zu umschreibendes Verhalten zu Gott bezeichnet. In ἀπολαύειν findet eine Vielzahl von Verhaltensweisen Platz: Schauen, Schmecken, Lieben, intellektuelles Erkennen, tugendhaft im Hinblick auf Gott leben, Schwelgen in Gott. Denn das Genießen Gottes leitet sich nicht aus der Vorstellung des Essens und Trinkens der Gottheit ab, vielmehr liegt dem Genießen jedesmal eine abstrakte Beziehung zugrunde. Das Essen und Trinken ist eine sekundäre Ausdeutung des Genießens, welche, wie diese Arbeit zeigt, verhältnismäßig wenig ins Gewicht fällt.

Es ist darum auch nicht möglich, vom Vorgang des Essens und Trinkens Gottes aus eine Gruppe von Termini der fruitio dei abzugrenzen. Nicht nur sobria ebrietas, καταρυσῶν τοῦ κυρίου, ἀπολαύειν θεοῦ gehören zusammen, sondern auch visio dei, ἐφάπτεσθαι τοῦ θεοῦ, adhaerere

¹⁰² Adv. Haeres. 5, 27 p. 398 Harvey.

¹⁰³ Adv. Haeres. 4, 34 p. 221.

¹⁰⁴ Adv. Haeres. 4, 63 p. 296 und 297.

¹⁰⁵ Adv. Haeres. 4, 19 p. 170.

¹⁰⁶ Adv. Haeres. 4, 34 p. 217.

deo, *τυγχάνειν τοῦ θεοῦ*,¹⁰⁷ amor dei, *θεὸν ἔχειν* müßten mit demselben Recht hinzugenommen werden. Die Untersuchung zerflösse ins Uferlose. Eine Behandlung der Geschichte von frui deo und *ἀπόλαυσις θεοῦ* kann deshalb nicht von den Inhalten des Begriffs ausgehen, sondern muß das Vorkommen des Terminus verfolgen und seine Inhalte jeweils ermitteln.

Unsere nach diesem Grundsatz geführte Untersuchung führt zu dem Ergebnis, daß kein Anzeichen dafür spricht, daß die kirchliche Tradition das Augenmerk Augustins irgendwie auf deo frui gelenkt hätte. Ambrosius bot ihm keinen Anknüpfungspunkt,¹⁰⁸ und das orientalische Mönchtum beeindruckte ihn durch seinen asketischen Heroismus und weniger durch eine mystische Frömmigkeit, die ja auch in der Vita Antonii des Athanasius garnicht hervortritt. Die kirchliche Tradition hat ihm aber in steigendem Maße Material zur Füllung des Begriffs frui deo geliefert.

Somit stellt sich, von Augustin aus gesehen, die Vorgeschichte von frui deo wesentlich anders dar als die Geschichte der so oft in Verbindung damit auftretenden Begriffe *κατατροφῆν τοῦ κυρίου* und *sobria ebrietas*, die von Lewy ausgezeichnet beschrieben worden ist. Nicht das Zusammenlaufen platonischer und biblischer Gedankenreihen bei Philo von Alexandrien und ihre Weitervermittlung durch den Origenismus bildet die Genesis des Begriffs.¹⁰⁹ Frui deo hat seinen Ursprung in der philosophischen Güterlehre und Zielbestimmung des Lebens und leitet sich aus der mittelplatonischen *δμοίωσις θεῶ* her. Es ist dem Augustinus ebenso wie das

¹⁰⁷ *θεοῦ ἐπιτυχεῖν* findet sich als Ziel des Jünger- und Märtyrerlebens an zentralen Stellen bei Ignatius von Antiochien. Vgl. dazu Leonhard Stählin, *Christus praesens* (Beiträge zur Ev. Theologie 3), München (1941), S. 68 und 72. Das Stellenmaterial im Index von Goodspeed.

¹⁰⁸ Ambrosius hat in eschatologischen Zusammenhängen gelegentlich frui, so *De bono mortis* CSEL 32 p. 754, 5. Doch handelt es sich um ein Zitat aus IV. Esra (p. 184, 25 Violet) und es ist keine Rede von frui deo.

¹⁰⁹ *Ἀπόλαυσις* und *ἀπολαύειν* kommen bei Philo eigentlich nur nebenher vor. Die von Lewy (a.a.O. S. 99 A. 2) angeführte Stelle *De plant.* § 37—39 (Cohn-Wendland II p. 141) zeigt nur, daß das Schwelgen (*τροφή*) in Gott, welches sich vollzieht, indem die Seele ihm dient, auch ein *ἀπολαύσμα* genannt werden kann. In *De somn.* II § 242 (Cohn/Wendland III p. 297), wo ebenfalls die Eden-Allegorie ausgeführt wird (*Ἐδέμ = τροφή*), wird *ἀπολαύειν* garnicht gebraucht. Ebenso *De post. Caini* § 32 C/W II p. 8; *De Cherub.* § 12. Neben feststehenden rhetorischen Wendungen wie *χρησις καὶ ἀπόλαυσις (τοῦ ἀγαθοῦ)*: *De plant.* § 52 C/W II p. 144; *τῆς ἀρετῆς*: *Quod det. pot. ins. soleat* § 60), *κτῆσις καὶ ἀπόλαυσις (ἐν-δαμνίας)*: *De vit. Mos.* II (III) § 212 C/W p. 249) verwendet Philo *ἀπόλαυσις* und *ἀπολαύειν* im Grunde ohne besondere Absicht, wie z. B. *Quod deus sit immut.* § 81 C/W II p. 74, wo es zur Erläuterung des Schlüpfens des Mischtranks Gottes dient, oder in der berühmten Schilderung der Inspiration *De migr. Abrah.* § 35 f C/W III p. 275: Denn es offenbarte sich mir förmlich ein Erkenntnisstrom, ein Lichtgenuß (*φωτὸς ἀπόλαυσις*), eine ganz scharfblickende Schau (Übersetzung nach Posner in „Die Werke Philos v. Alex. hrsg. v. J. Heinemann“, Bd. 5 Breslau 1929).

Begriffspaar *frui-uti* durch die philosophische Schriftstellerei des Marcus Terentius Varro vermittelt.

Der Einfluß Varros auf Augustin beschränkt sich also nicht auf die Überlieferung gelehrten Stoffes, sondern reicht bis ins Mark der augustianischen Theologie. Ja, ein wichtiges Stück der späteren scholastischen Theologie (*frui — uti*) hat sein Quellgebiet in der varronischen Formung antiker Philosophie.

Die „mystischen“ Ausdeutungen der aktiven, „habenden“ Seite von *frui* bei Augustin sind sowohl durch die kirchliche Überlieferung (*nuptiae spirituales, delectari in domino, sobria ebrietas, geistige Sinne* usw.) wie auch durch den mystischen Enthusiasmus Plotins bestimmt. Einwirkung Plotins liegt ebenso in den metaphysischen Spekulationen über die innertrinitarische *fruitio* vor.

Das Beispiel des von uns untersuchten Begriffes *frui deo* zeigt, daß Augustinus wichtige Teile seines theologischen Lehrgebäudes auf dem Fundament der Schulphilosophie errichtet hat, die er sich vor seiner Berührung mit dem Neuplatonismus angeeignet hatte.

Die Simonie im frühen Mittelalter *

Von Dr. Hans Meier-Welcker, Bonn

Das Fehlen einer Geschichte der Simonie, überhaupt einer ihr Wesen, ihre Bedeutung in der Gesellschaft und Kirche monographisch erfassenden historischen Untersuchung wird in der Literatur oft festgestellt.¹ Bei ihrer gelegentlichen Behandlung ist manches Wichtige und Richtige über die Simonie gesagt worden. Es sind aber auch Irrtümer unterlaufen und verfehlte Urteile ausgesprochen worden, zumal dann, wenn die Simonie nur in einem zeitlichen Ausschnitt gesehen wurde. So ist manches erst dem Simoniebegriff des 11. Jahrhunderts zugeschrieben worden, was ihm längst vorher zugehört hat. Auffallend ist, wie wenig die *Lehre* von der Simonie historisch behandelt worden ist. Allerdings wurde die Lehre weit ins Mittelalter hinein kaum entwickelt. Die Gründe hierfür werden uns be-

* Gesamtdarstellung Diss. Tübingen 1952, Maschinenschr., in der Gliederung: I. Begriff und Erscheinung der Simonie in ihrer Entwicklung bis zu Gregor d. Gr. und in seiner Zeit. II. Die Wechselwirkungen zwischen Simonie, kirchlichem Wahlrecht, Einsetzung der Bischöfe und Eigenkirchentum von der Spätantike bis zur Zeit der Karolinger. III. Die Simonie unter der Einwirkung der karolingischen Reform und unter dem Einfluß des Benefizialwesens im 9. Jahrhundert. IV. Die Simonie im 10. und 11. Jahrhundert und ihre Bekämpfung durch die Reformbewegung vor dem Investiturstreit. V. Die Auffassungen von der Simonie bei Petrus Damiani und Humbert von Silva Candida und die Wende zum Investiturstreit.

¹ Eine eingehendere historische Behandlung der Simonie liegt nur für die Frühzeit in einer Washingtoner Dissertation von N. A. Weber vor: *A History of Simony in the Christian Church, from the beginning to the death of Charlemagne* (814), Baltimore 1909. Tatsächlich ist diese Studie nur bis zum Tode Gregors d. Gr. durchgeführt und für die Zeit bis 814 ein Überblick angeschlossen. Die Arbeit *schildert* den Kampf der Kirche zur Überwindung der Simonie und ist von einem moraltheologischen Akzent bestimmt. Der Schilderung der simonistischen Zustände werden die Bemühungen der Päpste und die Gesetzgebung der Konzilien chronologisch gegenübergestellt, ohne daß die Probleme behandelt werden. Die Studie kann aber mit ihrem sorgfältig erarbeiteten und umfänglichen Material im einzelnen bis zum Ausgang der Antike als Grundlage dienen.

schäftigen. In der Dogmatik wird die Simonie kaum erwähnt. Die Moraltheologie behandelt die Simonie im allgemeinen kurz und geht dabei von der Kanonistik aus. Denn hier hat die Behandlung der Simonie seit dem Investiturstreit ihre lehrmäßige Ausbildung erfahren.

Wir haben zu fragen, was in der Simonie von der geistigen, kirchlichen, politischen und nicht zum wenigsten von der sozialen und wirtschaftlichen Situation der Zeit zum Ausdruck kommt. So wird die Simonie aus den Bedingungen der Zeit heraus zu verstehen sein. Historisch wichtig sind diese Bedingungen auch für die Begriffsbildung der Simonie. Wir stehen vor der Tatsache, daß sich die Kirche durch Jahrhunderte hindurch immer wieder bemüht hat, das Übel der Simonie auszurotten. Es ist ihr durch das ganze Mittelalter hindurch nie gelungen. Gewisse Formen der Simonie wurden während des frühen Mittelalters vielmehr zu einem festen Brauch. Dies muß tiefere Gründe haben als nur die moralischen Mängel des Menschen. Zweifellos waren auch gewisse Formen der Simonie für die Kirche, den Klerus und die Laien nur ein Übel, aber die Simonie des Mittelalters hat noch andere Erscheinungsweisen, die sich aus politischen, sozialen und wirtschaftlichen Faktoren ergeben haben und nicht einem moralischen Urteil schlechthin unterliegen. Auch darf man diese Verhältnisse nicht so sehr unter einem sittengeschichtlichen Aspekt sehen. Wie sehr das Erscheinungsbild der Simonie von den allgemeinen rechtlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen bestimmt ist, wurde in einzelnen Zügen längst erkannt.² Deutlicher haben diese Zusammenhänge Heinrich Böhmer und nach ihm Johannes Haller³ aufgezeigt. Es ist aber erforderlich, die Simonie als Begriff und Erscheinung in ihren Umweltbedingungen eingehender zu untersuchen.

Bei der Behandlung der Entwicklung des Begriffs der Simonie bestehen besondere Schwierigkeiten, weil der in der Kirche entwickelte Begriff und die Auffassung von Simonie unter den Laien sowohl wie im Klerus sich in einer langen Periode nicht decken. Es kommt hinzu, daß der Begriff hinsichtlich seines Inhaltes zeitweise auch in der Kirche umstritten ist. Auch wechselt die Bedeutung des Begriffsinhaltes bezüglich der einzelnen simonistischen Vergehen. Man muß den Begriff mit den Erscheinungsweisen der Simonie zusammen sehen, da seine Ausbildung vielfach von daher bestimmt wurde. Zuweilen trat die Theorie von der Simonie auch in der Kirche zurück hinter aktuellen kirchlichen Interessen, etwa wenn ein Herrscher besonders respektiert werden mußte oder man den König gegen die Großen brauchte.

Von der Spätantike geht diese Untersuchung aus und führt bis zum Investiturstreit. In der Zeit Gregors d. Gr. beginnt das germanische Element an Bedeutung zu gewinnen, wenn es auch erst allmählich zur vollen Aus-

² z. B. S. Sugenheim, Staatsleben des Klerus im Mittelalter I, S. 95 (1839). C. Mirbt, Publizistik (1894) S. 370.

³ H. Boehmer, Das Eigenkirchentum in England in: Texte und Forschungen z. engl. Kulturgesch. Festgabe f. F. Liebermann (1921) und J. Haller, Papsttum II, 1 (1939) S. 247 ff.

wirkung kommt. Das Zusammentreffen germanischer Anschauungen mit römischer Überlieferung wird auch auf unser Thema hin zu prüfen sein. Da die Entwicklung des hier bearbeiteten Zeitabschnittes in den Investiturstreit übergeht, muß die Vorgeschichte dieses Kampfes in unsere Betrachtung einbezogen werden, während die große Auseinandersetzung selbst zum Ausgang einer neuen Phase in der Geschichte der Simonie wurde. Räumlich ist unsere Untersuchung abgegrenzt auf die christlich-germanischen Gebiete und den Wirkungsbereich Roms als Haupt des christlichen Westens. Denn die Simonie soll besonders auf den Einfluß hin geprüft werden, der vom germanischen Element ausgegangen ist, das für die Erscheinungsformen der Simonie und mittelbar auch für die Ausbildung des Begriffs der Simonie im einzelnen bestimmend geworden ist.

1.

Die Väter des 4. Jahrhunderts haben in Simon Magus nach der Apostelgeschichte (8,9—24) den ersten Täter des Übels gesehen, das man später Simonie genannt hat. Die „Simonie“, deren Auftreten schon gegen die Mitte des 3. Jahrhunderts festgestellt wird,⁴ breitete sich aber erst aus, als das Christentum zur Staatsreligion im römischen Reich geworden war.⁵ Früheste Verbote und Strafbestimmungen gegen Simonie oder der Simonie ähnliche Handlungen finden wir bereits im 4. Jahrhundert, so im Kan. 48 der Synode von Elvira (Anf. 4. Jahrh.),⁶ in dem die Abgabe von Geschenken bei der Taufe verboten wird, und im Kan. 30 der „Apostolischen Kanones“, in dem verfügt wird, daß Bischöfe, Priester und Diakone, die ihre Würde durch Geld erlangten, samt dem Ordinator abgesetzt und aus der Kirche ausgeschlossen werden sollten.⁷ In den nächsten Jahrhunderten wurden die Strafbestimmungen gegen Simonie von kirchlicher und staatlicher⁸ Seite immer häufiger. Das Konzil von Chalcedon 451 verurteilte im 2. Kanon die Erteilung von Weihen und die Vergebung von Kirchenämtern für Geld und verfügte die Absetzung von auf diesem Wege Geweihten oder Angestellten.⁹ Gelasius I. (492—496) und spätere Synoden haben das Verbot, für Spendung der Sakramente Gaben zu empfangen, auf Gebühren eingeschränkt.¹⁰ Welches Ausmaß der geistliche Ämterkauf in der Spätantike angenommen hat, wird Ende des 5. Jahrhunderts deutlich aus einem hiergegen gerichteten für Italien ergangenen Erlaß des Kaisers Clycerius, in dem festgestellt wird, daß der größte Teil der Bistümer nicht

⁴ A. Leinz, Die Simonie (1902) S. 4.

⁵ Während des Investiturstreites hat Kardinal Deusdedit den Beginn der Simonie in der Zeit gesehen, als die Kirche reich wurde. M. G. Ldl. II, 301 (Kap. 1 § 2).

⁶ J. C. v. Hefele, Conciliengesch. I (1873) S. 177.

⁷ Ebenda S. 809.

⁸ Vgl. Hinschius, Kirchenrecht V (1895) S. 161.

⁹ J. C. v. Hefele, Conciliengesch. I (1873) S. 506.

¹⁰ A. Leinz, Die Simonie (1902) S. 11.

durch Verdienst erworben, sondern für Geld vergeben werde.¹¹ Diese Verhältnisse entwickelten sich trotz der entgegenstehenden strengen Auffassung der Kirche. Wurde Simon Magus schon im dritten Jahrhundert an der Spitze der Häretiker geführt, ohne allerdings unter seinen Verirrungen sein Ansinnen gegenüber Petrus (Apostelgesch. 8,19) zu erwähnen,¹² so wird seit der Mitte des 6. Jahrhunderts das Verbrechen der Simonie als „simoniaca haeresis“ bezeichnet und „bald galt die Simonie als die gefährlichste aller Häresien“.¹³

Wir haben hier festzustellen, daß bereits vor der Bildung des Terminus „Simonie“ für diesen Begriff ein Inhalt bereit gestellt wird, der über den Vorgang mit Simon Magus in der Apostelgeschichte hinausgeht. Der Begriff der Simonie hat sich über das Adjektiv „simonistisch“ gebildet, das bei Pelagius I. (556—561) auftritt¹⁴ und dann von Gregor d. Gr. häufig in seiner Korrespondenz gebraucht wird. Man kann nicht sagen, daß sich der Begriff schon vor Gregor d. Gr. erweitert habe,¹⁵ weil er noch nicht bestand, aber man ging über die Verurteilung des Handelns von Simon Magus hinaus. Bei diesem ging es um den Empfang des heiligen Geistes durch Handauflegen, wofür er Geld anbot. In der Geschichte der Simonie ist es einer der einschneidendsten Vorgänge, der sich bereits in der Spätantike vollzogen hat, daß man mit dem Aufkommen des Wortes „simonistisch“ nicht mehr nur von einem übernatürlichen Gut sprach, sondern auch natürliche, mit einem übernatürlichen Gut verbundene Sachen einbezog. Denn darum handelt es sich bei den kirchlichen Ämtern und Funktionen. Und weiterhin handelt es sich nicht nur um einen Vorgang unter Geistlichen, sondern auch zwischen Klerikern und Laien, insofern diese Kirchenstellen vergaben. Aus dem Gebiet des göttlichen und Naturrechtes, von dem aus Petrus das Ansinnen des Magiers Simon verurteilt hatte, war die frühe Entwicklung bereits in den Bereich des Kirchenrechtes hinübergetreten, in dem in der Zukunft die sich ändernden Bestimmungen der Simonie aus den positiven Rechtsetzungen hervorgingen. Wenn es schon im 3. Jahrhundert aufgekommen war, daß für die Konsekration von Kirchen und für die Übersendung von Hostien und geweihtem Öl von den Bischöfen Gebühren erhoben wurden und Geistliche für die Spendung von Sakramenten und Sakramentalien, bei Trauungen und Beerdigungen Abgaben verlangten, so kamen die dagegen erlassenen Verbote dem Wesen der ursprünglichen Verurteilung des Simon Magus nahe. Aber die unlösliche Verbindung von übernatürlichem mit natürlichem Gut führte auch hier in den Bereich des kirchlichen Rechtes hinüber. Die dem Begriff der Simonie innewohnende Problematik wird bereits deutlich.

¹¹ Migne P. L. 56, 896. — Über die Rolle des Geldes bei Papstwahlen im 5. Jahrh. siehe J. Haller, Papsttum Bd. I (neue Ausg. 1950) S. 217 u. 236 mit Anm.

¹² J. Leclercq, Studi Gregoriani I (1947) S. 523/24.

¹³ E. Hirsch, Arch. f. kath. Kirchenrecht 86. Bd. (1906) S. 4. Siehe dazu M. G. Conc. I aev. Merov. S. 135 Kap. 28.

¹⁴ Liber Pont. ed. Duchesne I S. 303. Vgl. Leinz, Simonie (1902) S. 3 u. 4.

¹⁵ Vgl. A. Leinz, Die Simonie (1902) S. 12.

Zur Zeit Gregors d. Gr. und besonders durch ihn selbst ging die Entwicklung in der Ausweitung dessen, was man allmählich unter Simonie verstand, weiter. Gregor hat sich während seines ganzen Pontifikats mit der Simonie auseinandergesetzt. Seine Briefe zeugen von ihrer allgemeinen Verbreitung.

Gregor I. spricht in Fortführung des im 6. Jahrhundert aufgekommenen Brauches in seinen Briefen stets von der simonistischen Häresie. An Virgilius von Arles formulierte er 595: „Et cum prima simoniaca haeresis sit contra sanctam Ecclesiam exorta, cur non perpenditur, cur non videtur quia eum quem quis cum pretio ordinat provehendo agit ut haereticus fiat?“¹⁶ An mehreren Stellen, so in einer Homilie,¹⁷ charakterisiert Gregor die Simonie als Häresie. Diejenigen, die den heiligen Geist nur für Geld übertragen, sind den Händlern gleich, die Jesus aus dem Tempel vertrieben hat. „Hinc est enim quod sacri canones simoniacam haeresim damnant.“ Hierbei wird Simon Magus nicht erwähnt. Die „Simonie“ wird also biblisch grundsätzlich noch anders begründet als durch den Vorgang zwischen Petrus und Simon Magus. In fast gleichlautender Weise verurteilt Gregor schon in seinen Briefen an die Bischöfe Griechenlands und Galliens die Simonie nach dem Matthäus-Evangelium (21,12 und 10,8).¹⁸ Wenn auch Jesu Auftreten im Tempel in nahe innere Verbindung mit der Zurückweisung des Magiers Simon durch Petrus gebracht wird, so bedeutet doch dieses Hereinnehmen des Tempelvorganges in den sich bildenden Begriff der Simonie ein wichtiges Moment, weil dadurch jede händlerische Tätigkeit mit geistlichen Gütern und auf jede Weise geübt als Simonie verurteilt wird. Wir können dies in der weiteren Entwicklung im einzelnen in der praktischen Anfüllung des Simoniebegriffs verfolgen.

Es hatte sich der Brauch entwickelt, bei der Aufnahme ins Kloster eine bestimmte Summe für den Lebensunterhalt zu fordern. Dabei entstand die Gefahr, daß bei der Aufnahme nicht nur die Zahlung einer solchen Sustainationssumme entscheidend war, sondern daß jemand vornehmlich aufgenommen wurde, weil er eine hohe Summe zahlte. Gregor d. Gr. verbot das Fordern von Geldsummen bei der Aufnahme in den Ordensstand. Dieses Verbot wurde seit Beginn des 7. Jahrhunderts auch von Synoden ausgesprochen. Im Jahre 594 wandte sich Gregor in einem Brief an den Bischof Januarius von Cagliari (Sardinien) gegen Zahlungen bei der Schleierung von Nonnen im Zusammenhang mit dem Verbot von Abgaben bei verschiedenen geistlichen Handlungen (Weihen, Vermählungen).¹⁹ In einem Brief an den gleichen Bischof von 598 sprach sich Gregor gegen Geldforderungen bei der Gewährung von Begräbnissen in oder nahe bei Kirchen aus,²⁰ die wegen des wirksameren Beistandes durch die Nähe der Reliquien

¹⁶ Migne P. L. 77, 784. Vgl. auch Migne P. L. 77, 800 f.

¹⁷ Migne P. L. 76, 1145.

¹⁸ Migne P. L. 77, 801.

¹⁹ Migne P. L. 77, 699.

²⁰ Migne P. L. 77, 940 f.

und des Altares erstrebt wurden.²¹ Auch fränkische Synoden haben sich gegen die Zahlungen für solche Begräbnisplätze gewandt. Gregor spricht bei diesen Verboten nicht von Simonie, aber sie werden in dem gleichen Geiste ausgesprochen, in dem er den Kampf gegen die Simonie geführt hat, und bestimmen in der zukünftigen Entwicklung die materielle Erweiterung des Simoniebegriffs. Der unmittelbare Zusammenhang der Rolle des Geldes bei jeder Art geistlicher Handlungen mit der eigentlichen Simonie wird deutlich, wenn Gregor Zahlungen verbietet für das Ablesen der Namen von Weihkandidaten, für das Singen des Evangeliums, für die Ausstellung von Ordinationsurkunden oder ähnliches und dabei schreibt: „Sicut non debet episcopus manum, quam imponit, ita minister vel notarius in ordinatione eius vocem vel calamum vendere.“²² Die Entwicklung zum Begriff der *simonia iuris humani sive ecclesiastici* ist hier schon in vollem Gange und bildet bereits die einzelnen materiellen Bestandteile vor. Diese Entwicklung mußte kommen, nachdem in der Vorstellung von Simonie dem Umgang mit dem rein geistigen Gut natürliche Güter als *supernaturali annexum* verbunden wurden.

Wichtiger noch als die Ausweitung der *merx simoniaca* ist aber für die weitere Entwicklung des Simoniebegriffs die Differenzierung der simonistischen Mittel. Schon Hieronymus hatte (im Kommentar zum Titusbrief 1,5) festgestellt, daß die Bischöfe die Weihen nicht immer nach den reinen Erfordernissen der Kirche erteilten, „sed quos vel ipsi amant, vel quorum sunt obsequiis deliniti: vel pro quibus majorum quispiam rogaverit, et, ut deteriora taceam, qui ut clerici fierent, muneribus impetrarunt.“²³ Hier kündigt sich die Erweiterung des Simoniebegriffs hinsichtlich der simonistischen Mittel und Wege über das Geldgeschäft hinaus auf persönliche Bemühungen jeder Art, Beziehungen, Dienstleistungen, Empfehlungen und Gefälligkeiten an, welche Gregor I. in drei Gruppen gefaßt hat, auf die man im 9. Jahrhundert wieder zurückgegriffen hat und die, besonders im 11. Jahrhundert, den begrifflichen Maßstab in der Beurteilung simonistischer Kaufmittel gegeben haben.²⁴ In seiner Mahnung an die Bischöfe von Epirus hat Gregor auf die verschiedenen Formen der Beeinflussung und die persönlichen Gesichtspunkte, die zur Ordination führten, hingewiesen.²⁵ Entscheidend für die Einteilung des *pretium simoniacum* wurde Gregors Feststellung in einer Homilie bei der Erklärung von Isaias 33,15. Er spricht von der Simonie *omni munere* und fährt fort: „quia aliud est munus ab obsequio, aliud munus a manu, aliud munus a lingua. Munus quippe ab obsequio est subjectio indebite impensa,

²¹ Vgl. auch Gregors d. Gr. Dialogi IV, Kap. 50, Migne P. L. 77, 412.

²² Angef. bei A. Leinz, Die Simonie (1902) S. 68. Vgl. auch Corp. iur. can. Decreti sec. Pars. c. 4, C. I, q. 2.

²³ Migne P. L. 26, 596 f.

²⁴ Es ist wohl ein Irrtum von Heinrich Mitteis zu meinen „die Begriffe der *simonia a lingua* und *ab obsequio*“ seien zur Zeit Gregors VII. „erfunden“ worden, wie er in „Der Staat des hohen Mittelalters“ 3. Aufl. (1948) S. 226 schreibt.

²⁵ Migne P. L. 77, 801.

munus a manu pecunia est, munus a lingua favor.“²⁶ Diese Einteilung enthält eine Erweiterung des Simoniebegriffs, insofern sie eindeutig über die ursprüngliche Verurteilung der Rolle des Geldes oder Geldeswertes bei den divinae res²⁷ hinausgeht und die Verdammung jeder für den Ordinator, Nominierenden oder später Investierenden mit Vorteilen verbundenen Übertragung von geistlichen Würden als Simonie begründet. Bei der Gegensätzlichkeit kirchlicher Erfordernisse und weltlicher Interessen, die aber in der politischen Religiosität des Mittelalters zugleich eng verflochten sind, wurde Gregors Bestimmung des pretium simoniacum auch zum Ausgangspunkt für den späteren Kampf gegen die Laieninvestitur. Denn diese konnte praktisch jedenfalls kaum ohne den Gesichtspunkt des obsequium auch als subjectio indebite impensa erfolgen und kaum ohne Empfehlung und Fürsprache geschehen. Hierin überhaupt Simonie zu sehen, war natürlich erst möglich, nachdem man sie nicht nur im rein geistigen Vorgang der Weihe verstand, sondern die Amtsübertragung als spirituali annexum einbezog.

Wie die Laieninvestitur bis zum Investiturstreit zu einer im Abendland weit verbreiteten und gefestigten Einrichtung wurde, so treffen wir die Simonie bereits in der Spätantike allgemein an. Diese Erscheinung ist nicht nur ein „Laster“ und „Mißbrauch“. Es kann doch nicht übersehen werden, daß etwa Gregor d. Gr. häufig in seinen Briefen feststellt, in den Gebieten der Adressaten seien alle durch Simonie zu ihrer geistlichen Würde gelangt. Wir haben deshalb auch den Grund für die allgemeine Verbreitung der Simonie nachzugehen.

In der römischen Kaiserzeit war es teilweise gesetzlich vorgeschrieben, im übrigen aber allgemein üblich, bei Übernahme eines öffentlichen Amtes oder einer Priesterstelle eine Geldsumme (honoraria summa) für Kommunalzwecke, etwa Spiele und Bauten in freiwilliger Bemessung oder ein für jedes Amt festgesetztes Kapital zu zahlen.²⁸ Auch von den Augustalen wird berichtet, daß beim Amtsantritt ein Eintrittsgeld zu entrichten war.²⁹ Außer solchen Zahlungen flossen in die Priesterkassen auch Vergütungen für die einzelnen religiösen Handlungen.³⁰ Das Sportelwesen war ein allgemeiner Bestandteil der spätrömischen Verwaltung, deren Apparat vornehmlich nicht von Gehältern, sondern von Gebühren für jede Art Amtshandlungen lebte, die an die Beamten zu entrichten waren.³¹ Was liegt näher als anzunehmen, daß sich diese Verhältnisse auf den Bereich der christlichen Kirche übertragen haben? Unter Justinian wurden die Gebühren im ein-

²⁶ Migne P. L. 76, 1092.

²⁷ Migne P. L. 76, 1092.

²⁸ Joachim Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 2. Aufl. S. 180. Tertullian spricht im Apologeticus adv. gentes Kap. 39 von der honoraria summa, wo er eine solche Aufnahmegebühr in die christliche Gemeinde ablehnt. Migne P. L. 1, 533.

²⁹ Joachim Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 2. Aufl. S. 206.

³⁰ Theodor Mommsen, Römisches Staatsrecht II, 3. Aufl. S. 66.

³¹ Ernst Stein, Geschichte des spätrömischen Reiches I (1928) S. 23 f.

zelen festgelegt, die dem Ordinator bei den verschiedenen Ordinationen zu zahlen waren.³² Die Entsprechungen zu den Verwaltungsverhältnissen mußten umso mehr zustande kommen, als manche Bischöfe zugleich römische Beamte waren,³³ Bischöfe und andere Geistliche staatliche Titel erhielten³⁴ und im übrigen mehr und mehr öffentliche Funktionen wie die soziale Fürsorge und Aufgaben der Gerichtsbarkeit übernahmen.³⁵ Es wurde auch schon von den Evangelien her (Matth. 10,10; Luk. 10,7; 1. Kor. 9,13 und 1. Tim. 5,18) anerkannt, daß derjenige, welcher dem Altare dient, auch vom Altare leben solle. Danach wurden Meßstipendien, Meßstiftungen, Oblationen und auch Stolgebühren und Taxen von der Verurteilung als Simonie ausgenommen. Anfängliche Bestrebungen, Gaben für das Spenden von Sakramenten auszuschließen und dementsprechende Verbote haben sich nicht durchsetzen können. Es mußte schwierig bleiben, die Grenze zwischen einwandfreien Stiftungen und simonistischem Vorhaben zu bestimmen. Dies geht auch daraus hervor, daß schon Basilius von Caesarea in einem etwa 370 geschriebenen Brief an seine Suffraganbischöfe von dem *τέχνασμα* (artificium) spricht, das Geld erst n a c h der Handauflegung zu nehmen.³⁶ Wie es hiermit zur Zeit Gregors d. Gr. stand, geht aus dem Protokoll der römischen Synode von 595 hervor (aufgenommen unter den Briefen Gregors). Nach dem Vorschlag des Papstes, dem die Versammlung durch Akklamation zustimmte, durfte für Weihens, Pallium und dazu gehörende Urkunden nichts mehr g e f o r d e r t werden, unter welcher Bezeichnung (etwa als *pastillum* = kleiner Imbiß) es auch geschehen möge, dagegen wurde gegen freiwillige Gaben n a c h dem Vollzug der Weihe oder dem Empfang von Urkunden und Pallium nichts eingewandt.³⁷

Die spirituelle Anschauung kommt in diesen Zeiten (und das ist auch noch im Mittelalter so geblieben) in Konflikt mit den allgemeinen Bräuchen und jener Wesensart, die weltliche und geistige Güter gleich habhaft ansieht. Der Realismus dieser Menschen darf nicht einer Geringschätzung der *divinae res* gleichgesetzt werden. Vielmehr sehen sie in den geistlichen Gütern in ihrer Weise oft den größten Wert. Weil ihnen die geistlichen Güter so viel wert sind, darum zahlen sie mit Geld und anderen Werten. Das Bewußtsein der Sündhaftigkeit dieses Verhaltens hat sich in der Masse des Volkes nicht entwickelt und konnte bei einer solchen Wesensart nicht aufkommen. Die Simonstelle der Apostelgeschichte berichtet davon, daß es Simon Magus bei dem Ansuchen zur Übertragung des heiligen Geistes darauf ankam, die Befähigung zu erlangen, seinerseits den heiligen Geist zu übertragen (8,19). Hierin sieht Tertullian die eigentliche Sünde, nämlich

³² Nov. CXXIII, c. 3.

³³ Jacob Burckhardt, Die Zeit Konstantins d. Gr., Gesamtausg. hrg. v. Felix Stähelin 2. Bd. (Stuttgart, 1929) S. 115. Joh. Haller, Papsttum, Bd. I. (neue Ausg. 1950) S. 91.

³⁴ Th. Klauser, Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte (1949) S. 10 ff.

³⁵ Ebenda, S. 14.

³⁶ Migne P. G. 32, 397.

³⁷ Migne P. L. 77, 1337.

in der Absicht des Mißbrauches, wenn er in *De idololatria* schreibt: „*Nam exinde et Simon Magus jam fidelis, quoniam aliquid adhuc de circulatoria secta cogitaret, ut scilicet inter miracula professionis suae etiam Spiritum sanctum per manuum impositionem enundinaret, maledictus ab apostolis de fide ejectus est.*“³⁸ Bei einer solchen Auffassung von Simonie kommt es vor allem auf Gesinnung und Vorhaben an und tatsächlich taucht dieser Gesichtspunkt später immer wieder auf und wird im Mittelalter vorherrschend. Auch wo er unausgesprochen bleibt, ist er oft aus dem Zusammenhang erkennbar. Rechtfertigende Äußerungen über die „Simonie“ haben wir erklärlicher Weise nicht, aber dergleichen schimmert doch zuweilen durch, etwa in dem Brief des Basilius von Caesarea an seine Suffraganbischöfe, wo er davon spricht, daß einige von diesen von den Ordinanden Geld annahmen und dieses Tun mit der Bezeichnung Frömmigkeit verschleierten.³⁹ Sollte es diese Auffassung von frommem Handeln nicht doch gegeben haben, auch wenn Basilius ein solches Verhalten als besonders schlimm ansieht, weil hier Schlechtes unter dem Scheine des Guten getan würde? Auch Gregor d. Gr. setzt sich in der Pastoralregel mit denen auseinander, die bei ihrem eifrigen Begehren nach einem Vorsteheramt das Apostelwort in Anspruch nehmen: „*Si quis episcopatum desiderat, bonum opus desiderat*“ (1. Tim. 3,1). Es entspricht der gesamten Wirksamkeit Gregors, wenn er schon am Anfang seines Pontifikats das rechte Verhalten nicht in einem solchen Verlangen sieht, sondern die an einen Bischof zu stellenden sittlichen Forderungen betont.⁴⁰

Religiöse Vorstellungen, die geistliche und weltliche Güter ganz realistisch auf eine Stufe stellen, und wirklicher Mißbrauch zu eigensüchtigen Zwecken gingen naturgemäß ineinander über. Mit dem zeitlichen Fortgang in der Spätantike entsteht nun zunehmend der Eindruck, daß die Verurteilung der Simonie sich nicht so sehr gegen den Kauf und Verkauf von Weihen und kirchlichen Ämtern richtete, als vielmehr gegen die unwürdigen Personen, die hierdurch in ihren Besitz kamen, also gegen deren mißbräuchliche Vorhaben und den dadurch verursachten Schaden für die kirchliche Gemeinschaft. Dieser Aspekt der Simonie ist bei Gregor d. Gr. schon ganz deutlich. In einem Brief an den Bischof Johannes von Locrida (Illyrien) im Jahre 591 (?), in dem er diesen anlässlich seiner Wahl zum Bischof vorsorglich vor unerlaubten Weihen warnt, betont Gregor, daß die Promotion zum Kleriker oder zu höheren Würden *non praemiis aut precibus, sed meritis* erfolgen solle.⁴¹ Es kommt ihm vor allem auf die Eignung der Person an, außerdem auf die Bewahrung vor „simonistischer Häresie“.

Es ist demnach durchaus nicht so, daß die Verurteilung der Simonie nach einem rein theologischen Kriterium erfolgt wäre, wie es sich nach der Apostelgeschichte bei Petrus darstellt und wie wir es in den ersten christlichen Jahrhunderten noch bei mehreren Autoren, so bei Ambrosius im Lukas-

³⁸ Migne P. L. 1, 748.

³⁹ Migne P. G. 32, 397.

⁴⁰ Migne P. L. 77, 21.

⁴¹ Migne P. L. 77, 559.

kommentar⁴² finden, sondern daß bei der engen Verflechtung mit politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Faktoren die allgemeinen kirchlichen Interessen mitbestimmend werden. Die Ausfüllung des Begriffs der Simonie mit einem von daher kommenden Inhalt hat den Begriff später mit einschneidenden Vorgängen im Zusammenleben zwischen Kirche und weltlicher Herrschaft verbunden. Die Entwicklung bis dahin aber vollzog sich nicht vornehmlich auf dem alten römischen Reichsboden, sondern wurde aus dem germanischen Bereich heraus bestimmt.

2.

Gregors d. Gr. Briefe an fränkische Könige geben Zeugnis von der Simonie im fränkischen Reich, deren Verbreitung wir in den Schriften Gregors von Tours schon während des ganzen sechsten Jahrhunderts feststellen können. Über die Zeit der Söhne Chlodwigs berichtet Gregor von Tours in den *Vitae Patrum*, daß besonders unter Theuderich I. (511—534) die Simonie um sich gegriffen habe: „Jam tunc germes illud iniquum cooperat fructificare, ut sacerdotium aut vinderetur a regibus aut compararetur a clericis.“⁴³ In der fränkischen Geschichte erzählt Gregor mehrmals anlässlich der Besetzung von hohen Kirchenämtern von der Übergabe reicher Geschenke an den König und von der Bewerbung um Kirchenämter durch Staatsbeamte und einflußreiche Personen. In der Zeit nach Gregor enthalten mehrere Viten, so die des heiligen Eligius und der heiligen Balthilde, Zeugnisse von der Verbreitung der Simonie im fränkischen Reich. Ein anschauliches Bild der inneren Zustände der fränkischen Kirche erhalten wir aus dem Briefe des Bonifatius an Papst Zacharias im Jahre 742, in dem der Missionar allgemein feststellt: „modo autem maxima ex parte per civitates episcopales sedes traditae sunt laicis cupidis ad possidendum vel adulteratis clericis, scortatoribus et publicanis, seculariter ad perfruedum.“⁴⁴ Im germanischen und keltischen Bereich außerhalb des fränkischen Reiches ist uns die Simonie — bei allerdings nicht so günstiger Quellenlage — ebenfalls bezeugt. In Spanien sah es hinsichtlich der Simonie nicht anders aus als in den anderen germanischen Ländern wie etwa aus den Konzilsakten von Toledo im Jahr 633 zu erkennen ist.⁴⁵ Wir sehen aus allen diesen Zeugnissen, welche Bedeutung die Verflechtung des kirchlichen mit dem staatlichen Leben für die Geschichte der Simonie gewonnen hat. Einer der einschneidendsten Faktoren in der Entwicklung von Erscheinung und Begriff der Simonie wurde der herrscherliche Anspruch auf die Besetzung der hohen Kirchenstellen oder wenigstens die maßgebende Einflusnahme auf die Auswahl. Die dahin gehende Entwicklung zeigt schon die Spätantike. Wie sich die Abhängigkeit der Besetzung des römischen Stuhles von der kaiserlichen Bestätigung hinsichtlich der Simonie auswirkte,

⁴² Migne P. L. 15, 1712 f.

⁴³ M. G. SS. rer. Merov. I, 682.

⁴⁴ M. G. Epp. III, 299.

⁴⁵ Mansi 10, 624 (Kan. 19).

zeigt nach Gregors d. Gr. Tod die üblich werdende Zahlung bedeutender Summen nach Byzanz zur Erlangung der Bestätigung der Papstwahl.

Die römisch-staatlichen und die römisch-kirchlichen Verhältnisse haben hinsichtlich der simonistischen Gebräuche besonders durch das Vorbild der staatlichen Einflußnahme bei der Besetzung der hohen Kirchenämter auf die germanischen Völker eingewirkt. Auch bei den Germanen kamen Faktoren hinzu, die die Herrschaft des Staates über die Kirche noch viel ausgeprägter werden ließen, wodurch das, was man kanonisch Simonie nannte, aus seinem weltlich-rechtlichen, geschichtlichen Ursprung heraus an Bedeutung zunahm. Für die germanisch-romanischen Reiche war die Kirche mehr noch als im römischen Reich ein Bestandteil des Staates. Innerhalb der germanischen Reiche war die wirtschaftliche Bedeutung der Bistümer viel größer als im römischen Staats- und Wirtschaftsgefüge. Im fränkischen Reich nahm der Kirchenbesitz erheblich zu. Die Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche war für die germanischen Reiche eine Lebensfrage, die gar nicht anders als nach den germanischen Rechtsanschauungen gelöst werden konnte. Das Schutzbedürfnis der Kirche kam dem weltlich-rechtlichen Anspruch vielfach entgegen. So schrumpfte bei der Besetzung der Kirchenstellen das kanonische Wahlrecht zu einer Möglichkeit für die Gemeinde, Wünsche zu äußern. Und zu dem Einsetzungsverfahren gehörten zunächst eine einmalige größere Zahlung oder Geschenke an den das Amt vergebenden Herrn. Bewerber um Bistümer oder Wahlgesandtschaften überbrachten dem König Geschenke, um die Bestätigung zu erreichen.

Daß die Konsekration erst nach Erteilung der königlichen Genehmigung erfolgen durfte, hat die Kirche *a n e r k a n n t*.⁴⁶ Hierdurch war die Weihe rechtlich unmittelbar vom weltlichen Herrscher abhängig, und Geschenke, Zahlungen und Leistungen dafür kamen der ursprünglichen Bedeutung von Simonie nahe. Die Konsekration wurde auf Geheiß des Königs durch den Metropolitan vollzogen.⁴⁷ Bei diesem mußte somit die letzte Entscheidung gelegen haben, ob er einen simonistisch belasteten Kandidaten weihte. Tatsächlich nahmen fränkische Konzile das Recht hierzu in Anspruch und forderten vor der Weihe die Prüfung, ob Wahl und Bestätigung durch den König ohne Simonie erfolgt seien.⁴⁸ Die Simonie wird also auf den Wahl- und Bestätigungsvorgang bezogen auch ohne Vollzug der Konsekration. Man hat gesagt, nach Erteilung der königlichen Bestätigung „konnte sich der Metropolitan dagegen nicht auflehnen, die Konsekration nicht versagen“⁴⁹. Und doch haben sich Konzile im entgegengesetzten Sinne ausgesprochen, gingen also von der Möglichkeit der Verweigerung der Weihe aus. Der Widerspruch erklärt sich daraus, daß überlieferte kanonische Rechtsvorstellungen und das Staatsrecht unvereinbar divergierten und das

⁴⁶ Vgl. E. Loening, Geschichte d. deutschen Kirchenrechts II (1878) S. 178.

⁴⁷ Vgl. die Formeln des Marculf I Nr. 5 u. 6, M. G. Formulae 45 f.

⁴⁸ Z. B. Konzil von Orléans 549, Kan. 10 u. 11. M. G. Conc. I aev. Merov., 103 f.

⁴⁹ E. Loening, Geschichte d. deutschen Kirchenrechts II (1878) S. 183.

öffentliche Recht nicht nur vorherrschte, sondern auch das Rechtsbewußtsein in der Gesellschaft bestimmte. So kommt es, daß kein Beispiel bekannt ist, „daß ein vom König bezeichneter oder bestätigter Kandidat wegen Verletzung der kanonischen Vorschriften nicht konsekriert worden wäre“⁵⁰. Zur Beurteilung der Erscheinung der Simonie im Mittelalter muß man sich das Faktum der in diesem Bereich nebeneinander liegenden Rechtsinhalte der Gesellschaft einerseits und der kirchlichen Tradition andererseits dauernd gegenwärtig halten. Die Synoden bringen oft Äußerungen und Beschlüsse, die anscheinend wirklichkeitsfremd zu ihrer Umwelt stehen. Ohne Beachtung dieser Tatsache ist später nicht zu verstehen, was mit dem Begriff der Simonie im Investiturstreit geschehen ist, nämlich seine Anwendung aus der nie erloschenen Tradition heraus und seine Verwendung gegen das dann bekämpfte allgemeine Rechtsbewußtsein, das in der weltlichen Investitur geistlicher Ämter seinen stärksten Ausdruck gefunden hat.

Das Recht der Einsetzung der Bischöfe durch die Könige und hiermit die Möglichkeit zur Simonie zwischen Geistlichen und weltlichen Herren erfuhr eine Bekräftigung von einer ursprünglich anderen Seite, dem Eigenkirchenwesen. Der König hatte die allgemeine Pflicht, die Kirchen des Reiches zu schützen, die Rechte des Königs waren Herrscherrechte,⁵¹ aber der Eigenkirchengeanke ging allmählich in diese über, zumal die Könige früh schon Eigenkirchenherrn von Klöstern waren und andererseits aus den Bistümern wie die Grundherrn aus ihren Eigenkirchen wirtschaftlichen Nutzen (nach lehenrechtlichem Begriff „servitium“) gewannen. Ganz allgemein hat das Eigenkirchenwesen die volle Unterordnung des eigenkirchlichen Geistlichen unter den Grundherrn und seine engere Bindung an das weltliche Recht mit sich gebracht. Für die Entwicklung der Simonie ist das Eigenkirchenwesen aus zwei Gründen bedeutungsvoll geworden: die „geistliche Leitungsgewalt“,⁵² Verwaltung und Nutzen der Eigenkirche lagen beim Grundherrn und es war sein Recht, den Geistlichen seiner Kirche zu präsentieren oder unmittelbar einzusetzen. Der Stifter verfügte über seine Gründung als Wirtschaftsobjekt. Darin liegt es, daß auch die Anstellung des Priesters unter geschäftlichen Gesichtspunkten erfolgte. Der Eigenkirchenherr konnte entweder den Priester entlohnen und über den Reinertrag der Kirche verfügen oder er übertrug die Einkünfte der Kirche und die Nutzung des Gutes dem Geistlichen und ließ sich dafür bei Erwerb eine Entschädigung (introitus ecclesiae) zahlen und je nach der Abmachung weitere Leistungen (exenium und conductus) entrichten.⁵³ Es handelt sich also um einen Kauf der Pfründe entsprechend dem Rechtsbrauch und den Anschauungen der Zeit, deren Religiosität die Verbindung von frommer Stiftung

⁵⁰ Ebenda S. 184.

⁵¹ Vgl. K. Voigt, Staat und Kirche (1936) S. 388.

⁵² H. E. Feine in M. J. Ö. G., 58 S. 195.

⁵³ Vgl. J. Lippert, Allg. Gesch. d. Priestertums II (1884) S. 687, J. Ficker, Über das Eigentum des Reichs am Reichskirchengut in Sitz. Ber. d. Akad. d. Wissensch. Wien, Phil. Kl. 72. Bd. (1872) S. 403 und A. Scharnagl, Der Begriff der Investitur (1908) S. 2 f.

und Geschäft nicht ausschloß. Überdies ging die innere persönliche Verbindung mit dem frommen Zweck des Stifters häufig durch Veräußerung der Eigenkirche verloren. Da der Begriff der Simonie sich längst von der ursprünglichen Verurteilung des Kaufes geistlicher Gaben auf das Amt und dazu gehörende Gut ausgedehnt hatte, wurde das Einsetzungsverfahren eigenkirchlicher Geistlicher bei der weiten Verbreitung des Eigenkirchentums zum entscheidenden sozialen Faktor für die simonistische Praxis des Mittelalters. Und gerade auch innerhalb der Kirche hat sich dadurch die Simonie als Gewohnheitsrecht festigt.

Aber dabei hat die römische Kirche in ihrem Oberhaupt, im Episkopat einzelner Länder und durch den Einfluß von *homines religiosi* nicht aufgehört, immer wieder gegen die Simonie anzukämpfen, nicht nur aus Treue zur kanonischen Tradition, nicht nur aus dem Geiste einer von der Allgemeinheit sich scheidenden sublimeren Religiosität, also nicht nur um die Simonie als Sünde zu treffen, sondern häufig viel mehr, um ungeeignete und unerwünschte Personen von wichtigen Ämtern der Kirche fernzuhalten und eine selbständigere Stellung der Kirche im Staate und in der Gesellschaft zu behaupten. Aus diesem Bestreben heraus hat sich der Episkopat in mehreren Ländern gegen die durch das Eigenkirchentum verursachte Schmälerung seiner Rechte im Bereich der Niederkirchen gewehrt. Um möglichst viel Selbständigkeit zu bewahren, hat die Kirche für die Erhaltung ihres Ämterwahlrechts gekämpft. Man kann wohl sagen, durch die Wahl sollte das simonistische Treiben des Überbietens unterbunden werden und durch das Vereiteln der Simonie das Hervortreten ungerufener Elemente verhindert werden. In diesem Sinne werden im Edikt Athalarichs von 533 über Simonie bei Bischofswahlen die Zahlungen *normiert*.⁵⁴

Im 7. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts erfolgte keine Weiterbildung des Simoniebegriffs, der auch noch nicht als *Terminus simonia* hervortritt. Noch spricht man von der *simoniaca heresis*, *crimen simoniacum*, vom *imitator Simonis*, vom *imago Simonis Magi* und verwendet jetzt häufiger das substantivierte Adjektiv *simoniacus*. Darin hat sich bis zum Investiturstreit nichts mehr geändert. Dann erst erscheint der *Terminus „symonia“*.⁵⁵ Inhaltlich trat in der Zeit des 7. auf 8. Jahrhunderts geradezu eine Verengung des Simoniebegriffs gegenüber der Spätantike und besonders der Zeit Gregors d. Gr. ein. Diese Feststellung trifft vor allem für den germanischen Bereich außerhalb der Mittelmeerländer zu. In Italien und Spanien sieht man Zahlungen bei der Taufe als simonistisch an und in Spanien ebenso Zahlungen für das *Chrisma*. Im oströmischen Bereich werden Abgaben bei der Kommunion als Simonie verurteilt. Dagegen konzentriert sich der Begriff im fränkischen Reich ganz auf Zahlungen und Geschenke bei der Erlangung der Bischofs- und Klerikerwei-

⁵⁴ M. G. Auct. ant. XII, 279 ff. (Cassiodor, *Variae* IX, 15).

⁵⁵ Bei Bonizo, *Liber ad amicum* Lib. VI M. G. Ldl. I, 600. Seit der Mitte des 11. Jahrh. wird auch „*symonianus*“ als Substantiv und Adjektiv gebraucht, z. B. Humbert *Adv. sim.* II, 34 M. G. Ldl. I, 182

hen und der geistlichen Ämter. Gregors d. Gr. dreifache Einteilung der simonistischen Mittel wird in dieser Zeit nicht aufgenommen. Man versteht unter Simonie nur Zahlungen und Geschenke in simonistischer Absicht. Die Simonie wird dabei häufig in Verbindung mit der Frage der freien Bischofswahl gesehen. Konzilien behandeln die Simonie zusammen mit der Festsetzung von Satzungen gegen die Ordination ungeeigneter, weil zu jung, geistlich nicht vorgebildeter und sittlich minderwertiger Personen. Schlechte Elemente sollen nicht auf dem Wege der Simonie in die geistlichen Ämter eindringen. Simonie in diesem Sinne wird wie andere Verfallserscheinungen bekämpft. Hierbei tritt uns in den Quellen ein echter religiöser Eifer entgegen, während ohne den Zusammenhang mit der Behebung kirchlicher Schäden die alten Satzungen gegen die Simonie nur wiederholt werden. Auch von Rom her wird in einem Briefe des Papstes Zacharias an Bonifatius die Simonie im allgemeineren Sinne gesehen, mehr sittlich praktisch begriffen als nach ihrem spezifischen Begriffsinhalt.⁵⁶

Im römischen Bereich hat man von Seiten der Kirche mit dem Begriff der Simonie vornehmlich die Usurpation geistlicher Ämter durch unerwünschte Personen bekämpft und den Mißbrauch des Amtes zum Erwerb verurteilt. In den germanischen Ländern fehlten noch mehr die Voraussetzungen, die Simonie im ursprünglichen biblischen Sinne als Sünde zu begreifen und um ihrer selbst willen zu verurteilen. Denn einem solchen Verstehen standen sowohl die Art der Christianisierung der Germanen als auch die rechtlich-gesellschaftliche Struktur ihrer Völker entgegen. Der germanische Christ blieb weit in das Mittelalter hinein tief verbunden mit den Elementen seiner angestammten Religion und den damit zusammenhängenden Lebensanschauungen. Das Geben für den Empfang des geistlichen Amtes gehörte der laikalen und deshalb primär wirksamen Rechtswelt an, in der Gabe zur Gegengabe, Leistung zur Gegenleistung gehörten, wobei sich wiederum der germanische reale Sinn mit römischem Rechtsdenken verband. Das Grundgesetz des germanischen Lebens, daß jedem sein Recht zukam, übertrug der Germane auch in den kirchlichen Bereich. Schuld und Strafe gehörten in diesem Sinne zusammen, das Buße tun war eine Rechts-handlung, Verbrechen wurden mit reichen Stiftungen gesühnt. „Aus seinem Innersten heraus spricht der mittelalterliche Prediger gern von dem Zins und der Münze, die der Gläubige Gott schuldet“.⁵⁷ Geld und Gabe haben im allgemeinen Denken nichts Anstößiges an sich.

In der trotz der Bekämpfung unvermindert fortdauernden „Simonie“ haben wir es in der germanisch-mittelalterlichen Welt mit dem Rechtsausdruck der Anschauung zu tun, daß wer ein Amt und Besitz vergibt auch die gebührende Gegenleistung zu beanspruchen hat. Dabei sah der Germane im Amt in erster Linie ein beneficium. „Die Amtspflichten sind in seinen Augen nur ein Zubehör zu den Amtsrechten“.⁵⁸ Die Bewertung geht von

⁵⁶ M. G. Epp. III, 314.

⁵⁷ F. Heer, *Aufgang Europas* (1949) S. 137.

⁵⁸ H. Boehmer in *Festgabe für F. Liebermann* (1921) S. 334 und in *Theol. Studien und Kritiken* 86. Jahrg. (1913) S. 256.

den nutzbaren Rechten aus. Es handelt sich hier um eine Abwandlung des ursprünglichen kirchlichen Amtsbegriffes, die als solche kein Verfallszeichen ist, wenn sie auch vielfach zu Verfallserscheinungen geführt hat. Wo wir im Mittelalter eine Zerrüttung der kirchlichen Verhältnisse antreffen, steht sie meist in enger Wechselwirkung mit den Erscheinungen der Simonie, aber die Simonie kann nicht von daher verstanden werden.

3.

Die karolingischen Könige traten mit ihren gegen Verfallserscheinungen in der Kirche gerichteten Reformbestrebungen auch der Simonie entgegen. Eine neue Auffassung von der Simonie zeigt sich dabei nicht, vielmehr werden die alten kanonischen Bestimmungen erneuert. Die Vorschriften gegen die Simonie erscheinen zusammen mit anderen Bestimmungen zur Hebung der Sittlichkeit des Klerus und zur Erhaltung des Kirchengutes.⁵⁹ Auf dem Konzil zu Mainz 813 traf man eine Bestimmung über Gaben der Priester an den Kirchherrn bei der Kommendation in der bemerkenswerten Formulierung, daß keine „munera iniusta“ gefordert werden dürften.⁶⁰ Das Konzil von Attigny 822 brachte im Sinne Gregors d. Gr., aber ohne sich auf ihn zu berufen, gegenüber den vorangegangenen Jahrhunderten wieder die bedeutende Erweiterung des Simoniebegriffs dahingehend, daß nicht nur Zahlungen und Geschenke für geistliche Stellen als Simonie angesehen werden, sondern auch die Einflußnahme durch Verwandtschaft, Freundschaft und Dienstleistungen bei der Vergebung geistlicher Würden der Simonie zugerechnet werden.⁶¹ Vermutlich kam es der geistlichen Versammlung und dem Gesetzgeber weit mehr darauf an, das irreguläre, nur durch Beziehungen mögliche Eindringen ungeeigneter und unwürdiger Personen in kirchliche Ämter zu verhindern, als die Sünde des Handels mit geistlichen Gütern zu treffen. Wenn man die abträgliche Rolle von Verwandtschaft und Freundschaft beim Erlangen kirchlicher Ämter nach dem Vorbild Gregors d. Gr. in den Begriff der Simonie einbezog, ließ sich der Einfluß durch Beziehungen am wirkungsvollsten verurteilen. Aus den Erfahrungen des Lebens wurde der Simoniebegriff angefüllt, nicht etwa aus einer tiefer dringenden Auffassung vom Wesen der Sünde der Simonie.

Das Einschreiten der ersten karolingischen Kaiser gegen die Simonie ist nachdrücklich, von religiösen und politischen Motiven bestimmt im Bestreben, die Stellung der Kirche im Staate zu heben und zu festigen. Dabei erhält der Simoniebegriff wieder die Vielseitigkeit, die wir an dem Simoniebegriff der älteren römischen Kirche bereits kennen. Diese gab darin auch das Vorbild. Wie bei Gregor d. Gr. stand die sittliche Seite des komplexen Begriffes „Simonie“ im Vordergrund. Von daher hat der Kampf gegen die Simonie seinen Charakter, nicht vom theologischen Kernproblem her. Man hat gesagt, seit der Mitte des 8. Jahrhunderts habe sich entschie-

⁵⁹ Vgl. G. Tellenbach, *Libertas* (1936) S. 92.

⁶⁰ M. G. Conc. II, 1 aev. Karol. I, 1 S. 268 (Kap. 30).

⁶¹ M. G. Capit. reg. Franc. I, 358 (Kap. 6).

den, daß sich das Christentum im fränkischen Reiche behauptete und zwar in zweifacher Hinsicht dadurch, daß die fränkische Kirche „nach oben hin sich entnationalisierte und der mittelalterlich-römischen Universalkirche entgegen ging“ und andererseits innerlich, dadurch, daß die fränkische Kirche „nach unten hin germanisiert, d. h. vom deutschen Volksgeiste nicht nur aufgenommen, sondern auch umgestaltet wurde“. ⁶² Darin liegt ein zwispältiger Vorgang, der sich in unserer Untersuchung daran zeigt, daß Karl d. Gr. zwar einen echten Kampf gegen die Simonie geführt hat, aber die Voraussetzungen für die wesentlichen Erscheinungen der Simonie im weltlichen Recht weder beseitigen wollte noch konnte. Im Gegenteil festigt sich in dieser Zeit das weltliche Recht gegenüber dem überlieferten Kirchenrecht. Schon von der Stellung des Herrschers geht dieser Vorgang aus. Germanisches sakrales Herrenrecht, alttestamentliche Vorbilder (Melchisedech, Josias, David), das kaiserlich-römische Gottesgnadentum vereinigen sich im Herrschertum Karls d. Gr. Sein priesterlicher Charakter gibt dem weltlichen Herrschertum das Übergewicht. ⁶³ Karl d. Gr. beanspruchte dementsprechend die oberste Aufsicht über die Verwaltung des Kirchengutes. Der Unterschied zwischen Krongut und Kirchengut begann sich zu verwischen. Die Bischöfe wurden in mancher Hinsicht zu Beamten des Königs, der durch sie das Kirchenregiment ausübte. ⁶⁴ Dementsprechend erfolgte die Besetzung der Bistümer und Abteien. Wie bei seinen Vorgängern lag die Entscheidung beim König. Hinzu kam die zunehmend eigenkirchenrechtliche Behandlung der Bischofskirchen. Auch für die Niederkirchen hat sich, außer der Bestimmung des Eigenkirchentums als zweckgebundenes Sondervermögen, durch die Reformgesetzgebung nichts geändert. Nach wie vor durften die Eigenkirchen veräußert und übertragen werden. ⁶⁵

Das Eigenkirchenwesen in seiner frühen Form bedeutete die Einbeziehung des Klerus in das weltliche Recht. Noch fester wurde der christliche Priesterstand in diese Rechtswelt eingeschlossen durch die Entwicklung des Benefizialwesens mit seinen Folgen auch für die Simonie, nicht zum wenigsten innerhalb des Klerus. Die Formen des weltlichen Rechtes über Liegenschaften wurden auf die Kirchen übertragen. Im ersten Viertel des 9. Jahrhunderts war die kirchliche Benefizialleihe bereits eine allgemeine Erscheinung. ⁶⁶ Dieser Vorgang konnte sich nicht vollziehen ohne die vollen rechtlichen Konsequenzen für Kirche und Geistlichkeit hinsichtlich der Beilehungsabgaben und anderer Leistungen. Da die Entwicklung zum kirchlichen Benefizium ganz von der vermögensrechtlichen Seite her bestimmt war und

⁶² U. Stutz, *Gesch. d. kirchl. Benefizialwesens* I, 1 (1895) S. 138 Anm.

⁶³ Vgl. K. Voigt, *Staat u. Kirche* (1936) S. 375 ff. und neuerdings E. Rieber, *Die Bedeutung Alttestamentlicher Vorstellungen für das Herrscherbild Karls d. Gr. und seines Hofkreises*. Diss. Tübingen 1949, Maschinenschr. II. Teil.

⁶⁴ A. Hauck, *Die Entstehung d. bischöflichen Fürstenmacht* (1891) S. 1.

⁶⁵ Kapitular von Frankfurt 794 Kap. 54. *M. G. Conc.* II, 1 aev. Karol. I, 1 S. 171.

⁶⁶ U. Stutz in *Zeitschr. d. Savigny Stift. Germ. Abt.* 20. Bd. (1899) S. 221. Vgl. K. Voigt, *Staat und Kirche* (1936) S. 391 und H. E. Feine in *M. J. Ö. G. 58.*

das Kirchengut mit dem darauf ruhenden Amt als Gerechsamte angesehen wurde, war de facto der geistliche Charakter des Amtes vom Gut geschieden. Zur Sachgewere kam die geistliche Weihe hinzu. Mit den Zahlungen und nach Brauch festgesetzten „Geschenken“ vollzog sich das Rechtsgeschäft der Beleihung mit dem Benefizium als Rechtsobjekt. Sprach man dabei von Simonie, so übertrug man eine auf Grund anderer Voraussetzungen entstandene kirchliche Rechtsanschauung, die außer der Käuflichkeit der Amtsbefähigung auch die Käuflichkeit des Amtes als Simonie verurteilte, auf soziale und rechtliche Verhältnisse, in denen das „Amt“ ein Zubehör zum Wirtschaftsobjekt war. Zur entsprechenden Verdinglichung des kirchlichen Amtes kam als weitere Verflechtung mit dem öffentlichen Recht neben dem auch noch im 9. Jahrhundert wachsenden Kirchenbesitz die Vermehrung der grundherrlichen Rechte durch Verleihung der Immunität und bei den Kathedralkirchen und Abteien der königlichen Markt-, Münz- und Zollregale hinzu, der Keim der bischöflichen Fürstenmacht.⁶⁷ Über das Benefizialwesen ist das Eigenkirchenrecht in die Rechtsstellung des Königs zu den Bistümern eingedrungen. Vorbereitet war diese Entwicklung allerdings durch das öffentlich-rechtliche Moment der hergebrachten Besetzung der Bistümer durch den König, durch den Königsschutz und die Immunität. Jetzt wurde der Bischof und Abt zum homo regis, „der dem König als seinem senior obsequium schuldete und ihm durch Handschlag und Eid verpflichtet war“.⁶⁸ Wie der Bischof und Reichsabt zum Vasallen des Königs, so wurden ihr Gut und Amt zum beneficium. Die Ausbildung der Stiftsvasallität mit ihrer militärischen Bedeutung führte die Prälaten neben den jurisdiktionellen Obliegenheiten der Immunität immer mehr in außerkirchliche Aufgaben hinein. Wie sollte unter solchen Umständen der Geistliche von der Simonie des munus ab obsequio freibleiben können?

Die Stellung des Herrschers in der Kirche fand schließlich ihren stärksten Ausdruck im Investiturrecht. Der Akt der Investitur hat für die Geschichte der Simonie seine große Bedeutung nicht nur dadurch gewonnen, daß er dazu beitrug, die hohen geistlichen Ämter in die weltliche Rechtsphäre einzubeziehen — in dieser Hinsicht war kaum mehr eine Steigerung möglich — sondern weil mit ihm die Frage entstehen konnte, ob mit der Investitur auch die Spiritualien übertragen würden. Für eine solche Anschauung gibt es aber in der Zeit des Aufkommens der Laieninvestitur kein Anzeichen. Die Investitur durch den Laien ist nicht aus einer älteren sakralen oder jüngeren theologischen Auffassung erwachsen, wenn auch von daher gewisse Voraussetzungen mit geschaffen worden sind, sondern ist ein Akt des Herrschaftsrechtes.

⁶⁷ J. Schur in Veröffentl. d. Görres Ges. Sekt. f. Rechts- und Staatswiss. Heft 57 (1931) S. 101.

⁶⁸ J. Schur siehe Anm. 67 S. 100. Vgl. ebenda S. 19 f. und weiter A. Werminghoff, Verfassungsgesch. d. deutschen Kirche im Mittelalter (1913) S. 25; A. Pöschl, Bischofsgut und mensa episcopalis, 1. Teil (1908) S. 162; K. Voigt, Staat u. Kirche (1936) S. 391 mit eingehenden Belegen.

In Byzanz hat das Eigenkirchentum und sein Stifterrecht eine andere Entwicklung genommen als im Westen. Deshalb ging von ihm kein wesentlicher Einfluß auf die Entwicklung der Simonie aus. Trotzdem war die Simonie auch im Osten weit verbreitet. Bei wesentlichen Unterschieden in der politischen und rechtlichen Situation der Kirchen in Ost und West bestanden doch auch manche Ähnlichkeiten, durch die gleichartige Erscheinungen der Simonie bedingt sind. Vor allem die wirtschaftliche Stärke beider Kirchen hatte bei der gegebenen wirtschaftlichen und rechtlichen Struktur die Simonie geradezu unausbleiblich im Gefolge. Die wirtschaftliche Stellung hat die Kirche im Abendland nicht frei gemacht, sondern in Abhängigkeit gebracht. Freilich hätte sie ohne ihren wirtschaftlichen Bestand als Kirche des Mittelalters nicht existieren können. Und die Wirtschaft läßt keine Absonderung zu, unterwirft alle Teilnehmer ihren allgemeinen Bedingungen. Unter diesen Umständen war es gar nicht möglich, die Simonie zu beseitigen, solange sich nicht die entsprechenden rechtlichen Gebräuche in Gesellschaft und Staat änderten. In dem Maße auch wie der kirchliche Besitz zunahm — und das war im 9. Jahrhundert durchaus noch der Fall — war das Königtum genötigt, Herr über die Kirche zu sein. Darin gibt es keine wesentlichen Unterschiede in den Ländern des Westens.

Wie sich die Simonie zu einem Brauch verfestigt hat, so ist ihre Bekämpfung besonders auf Konzilien überwiegend in Formeln erstarrt. Das muß man feststellen, auch wenn man berücksichtigt, daß die Menschen dieser Zeit um der autoritativen Wirkung willen sich in überlieferten Wendungen auszudrücken pflegten. Das Konzil zu Mainz 888 übernahm wörtlich das Simonieverbot des Mainzer Konzils vom Jahre 847 mit der unveränderten Feststellung, „quod vitium late diffusum, summo studio emendandum est.“⁶⁹ Von den Autoren des 9. Jahrhunderts hat der Abt von Corbie Paschasius Radbertus in der *Expositio in Matthaëum* die Simonie verurteilt. Er geht dabei von Joh. 2,16 und Matth. 10,8 aus und kommt zu der Feststellung, daß die Simonie trotz ihrer Verdammung und häufigen Bekämpfung niemals habe überwunden werden können.⁷⁰ Seine Betrachtung hat einen persönlichen Zug. Paschasius Radbertus sieht die volle Wirklichkeit und resigniert. Die Unvereinbarkeit der diesbezüglichen kanonischen Satzungen mit den bestehenden gesellschaftlichen und rechtlichen Verhältnissen kommt bei ihm deutlich zum Ausdruck. Pseudoisidor hat zur Simonie nichts neues gebracht. Er hat in seine Zusammenstellung lediglich einige bekannte Verurteilungen und Verbote der Simonie wie den Kanon 30 der „Apostolischen Kanones“ und den Kanon 19 (bei Isidor 18) des Konzils von Toledo 633 aufgenommen.⁷¹

Hinkmar von Reims ist für die Geschichte der Simonie wichtig geworden, weil er Gregors d. Gr. Einteilung der simonistischen Mittel und Wege wörtlich wieder aufgenommen hat und mit diesem bedeutend erweiterten

⁶⁹ Mansi 18, 66 (Kap. 5).

⁷⁰ Lib. IX, 21. Migne P. L. 120, 709 f.

⁷¹ Migne P. L. 130, 17 und 470.

Begriff der Simonie ausdrücklich die vielfach übliche unkanonische Besetzung der Bistümer durch den König verurteilt hat, die nach den gegebenen Verhältnissen kaum anders als mittels der *munera ab obsequio* und *a lingua* erfolgen konnte.⁷² Es konnte bei Hinkmars Einstellung nicht anders sein, als daß er sich auch gegen die Bindung des Klerus an die weltlichen Herrn in der Form der Simonie stellte. Im Brief an den Grafen Theodulphus betont er, daß wenn ein Kleriker Geld für eine Kirchenstelle gebe, dieser von ihm nicht ordiniert werde. Und er sagt weiter, daß er einen präsentierten Kleriker nur weihen werde, wenn er ihm „*satisfactionem fecerit, quod nullum pretium inde donaverit.*“⁷³ In seinen *Capitula archidiaconibus presbyteris data* vom Jahre 877 hat Hinkmar erstmalig die Wiederaufnahme öffentlicher Büsser in die Kirche gegen Geschenke und Zahlungen in den Begriff der Simonie einbezogen.⁷⁴ Dabei spricht Hinkmar aber nur von „*neglenter poenitentes.*“

Bei der durch die Jahrhunderte unverändert verbreiteten Simonie muß man immer wieder bedenken, welche Bedeutung Geschenke und Gaben allgemein und besonders bei Rechtsvorgängen hatten. An den Hof ging man nicht ohne Geschenk.⁷⁵ So hielten es auch die Kaiser und Päpste wechselseitig. Seitdem gegen Ende des 8. Jahrhunderts der Brauch aufkam, daß Klöster in päpstlichen Schutz gegeben wurden, haben die Päpste für solche Schutz- und Immunitätsverleihungen sowie für Rechtsbestätigungen Zahlungen und Abgaben entgegen genommen, sowohl als einmaligen höheren Betrag bei Vollzug des Rechtsaktes als auch als jährlichen Rekognitionszins.⁷⁶ Handelt es sich bei dem päpstlichen Schutz um eine kirchliche Gunst, für deren Gewähren eine Vergütung als Simonie angesehen werden könnte, so wäre in dem Verhalten eines Angehörigen vom Hofe, der sich die Aufnahme in einen Gebetsverein „durch Zahlung von 30 Silberschillingen erkaufte“, noch viel weitergehende Simonie zu sehen.⁷⁷ Für eine solche Anschauung haben wir aber kein Zeugnis. Hätte es eine solche Auffassung gegeben, dann mußte jede Stiftung, die Gebete und kultische Handlungen für das Seelenheil Lebender und Verstorbener bewirkte, als Simonie bezeichnet werden. Simonie konnte nur immer sein, was als solche ausdrücklich erklärt war. Es gab keine natürlich begründeten Grenzen der Simonie, nachdem man darunter nicht mehr nur die *impositio manus* gegen Geld verstand und Simonie nicht nur dann als gegeben ansah, wenn die simonistisch erworbenen geistlichen Gaben für irdische Zwecke dienstbar gemacht wurden. Wenn der Patriarch Tarasios von Konstantinopel das Wesen der Si-

⁷² Migne P. L. 126, 116 und 250.

⁷³ M. G. SS. (Fol.) XIII, 542.

⁷⁴ Migne P. L. 125, 802 (Kap. 9).

⁷⁵ Vgl. J. Frhr. v. Schulte, *Lehrb. d. deutschen Reichs- u. Rechtsgesch.* 6. Aufl. (1892) S. 109 Anm. 3, und allgemein über Geschenkbräuche in der Karolingerzeit G. Waitz, *Deutsche Verf. Gesch.* IV (2. Aufl.) S. 105.

⁷⁶ A. Blumenstock, *Der päpstliche Schutz im Mittelalter* (1890) S. 89 f. K. Jordan in *Quellen u. Forsch. aus Ital. Archiven u. Bibliotheken* Bd. 25 (1933/34) S. 70 ff.; J. Haller, *Papsttum* II, 1 (1939) S. 229 u. II, 2 S. 489 (Anm.).

⁷⁷ Angef. bei A. Hauck, *Kirchengesch. Deutschlands* II (1904) S. 765.

monie darin sieht, daß dabei der heilige Geist den Menschen dienstbar gemacht werden solle,⁷⁸ so geht er von der Apostelgeschichte 8,19 aus, faßt aber nicht den Begriff der Simonie, wie er sich in den kirchlichen Satzungen unter dem Einfluß von noch anderen als theologischen Kriterien entwickelt hatte. Ein Kleriker, der für Geld oder andere Werte ein geistliches Amt erlangte, machte sich nach den Bestimmungen der Kirche der Simonie schuldig, auch wenn er die lauterste Absicht für seine Amtsführung hatte.⁷⁹

In der Welt des frühen Mittelalters war es unmöglich, den Begriff der Simonie so auszubilden, daß von ihm her eine feste Grenze zwischen Freisein von Simonie und Simonie hätte gezogen werden können. Überall waren Übergänge. Wesentlich wurde, daß sich die in Gesellschaft und Staat üblichen Geschenkbräuche vielfach zu festen Verpflichtungen weiter entwickelten, die vornehmlich die Kirchen zu tragen hatten.⁸⁰ Mit der Normalisierung der Gaben und Leistungen als Steuer wurde diesen Leistungen auch mehr und mehr der Charakter genommen, der sie zur Simonie rechnen ließ. Es erhebt sich die Frage, was die Zeitgenossen eigentlich unter Simonie verstanden haben. Diese Frage zu beantworten, ist besonders schwierig, weil sich weltliches und kirchliches Recht gegenüberstanden und je nach dem Standort die Auffassung von Simonie verschieden sein mußte. Wesentlich war, daß nach kirchlicher Ansicht das Benefizium zum Amt gehörte, während nach der aus der germanischen Überlieferung kommenden Rechtsauffassung das Amt dem Benefizium anhing. Das germanische Recht konnte also das Benefizium nicht als *spirituali annexum* begreifen. Hinzu kam, daß die Kirche von der Idee ausging, daß ihr als Ganzem, als *corpus* jeglicher Kirchenbesitz gehöre, während die germanische Anschauung einer solchen Vorstellung nicht zu folgen vermochte und als Besitzer nur einen Einzelnen, als den sie auch den König ansah, oder eine sichtbare Gruppe anerkannte. Im germanischen Bereich fehlte das Verständnis für die in der Simonie liegende Versündigung am Geist, der nach der Überlieferung der Kirche in ihren Gliedern waltete. Wenn der Franke die Simonie verurteilte, so geschah das wegen der sittlichen Übel und des Schadens für die Kirche, der aus der Simonie erwuchs. Deutlich geht dies aus der Weise hervor, in der Regino von Prüm Ludwig d. Deutschen dafür rühmt, daß von ihm niemand für Geld eine kirchliche oder weltliche Würde erlangt habe.⁸¹ Eine solche Gleichsetzung geistlicher und weltlicher Ämter kann in der Simonie nur Bestechung sehen. Da auch Ludwig d. Deutsche bei der

⁷⁸ Corp. iur. can. Decreti sec. Pars c 21, C I, q. 1. (Aus dem Brief des Tarasios an Hadrian I. im Jahre 787).

⁷⁹ Als Beispiel dafür kann Gregor VI. gelten, der vor der Synode von Sutri 1046 erklärt hat, daß er vor seiner Erhebung viel Geld besessen habe und es zum Wohle der Kirche habe verwenden wollen. Denn er habe als Papst das Recht der Papstwahl wieder Klerus und Volk sichern wollen. Vgl. C. J. v. Hefele, Conciliengesch. IV. S. 711.

⁸⁰ A. Pöschl, Bischofsgut und mensa episcopalis 1. Teil (1908) S. 158; G. Waitz, Deutsche Verf. Gesch. IV (2. Aufl.) S. 107 ff; B. Heusinger in Archiv f. Urk. Forsch. 8. Bd. (1923) S. 28 f.

⁸¹ Chronik zum Jahre 876 M. G. SS. (Fol.) I, 588.

Vergebung weltlicher Lehen sicher nicht auf die nach dem Recht üblichen Zahlungen verzichtete, besagen Reginos Worte auch nicht, daß der König die entsprechenden Zahlungen bei der Vergebung von Kirchenstellen nicht beanspruchte. Was blieb dann noch übrig als Simonie bezeichnet zu werden, wenn Zahlungen und Geschenke für Verleihung eines Amtes Brauch waren? Die Quellen lassen es nur ahnen, da sie in den überlieferten kirchlichen Formen sprechen. Und doch haben wir genügend Anhalte. Auf dem Reformkonzil von Mainz 813 wurde bestimmt, daß die Kirchherrn von den Priestern bei der Kommendation keine „munera iniusta“ verlangen dürften. Gab es also dabei auch „munera iusta“?⁸² Häufig wandten sich die Konzile gegen das Verfahren, Geistliche mittels besonderer Angebote aus ihren Ämtern zu verdrängen. Selten nur richtet sich eine Anordnung ausdrücklich gegen die Zahlung von Sporteln bei der Übernahme einer Kirchenstelle. Unverkennbar sollen die Bestimmungen vor allem diejenigen treffen, die des geistlichen Amtes unwürdig sind oder sich besonders durch ihr den Rechtsbrauch verletzendes Verhalten bei einer Amtsbesetzung unwürdig machen. Geld durfte bei der Ämterbesetzung nicht den Ausschlag geben, Korruption wurde verurteilt, wenn man von munera sprach. Außerhalb der kanonischen Überlieferung, also unter den Laien und im allgemeinen auch im Klerus verstand man unter Simonie den Erwerb geistlicher Ämter durch außergewöhnlich hohe, den Brauch überbietende Zahlungen und reiche Geschenke. Wer nur auf solchem Wege ins Amt gelangte, das ihm sonst unerreichbar geblieben wäre und dessen er nicht würdig war, der galt als Simonist. Demgegenüber trat in der allgemeinen Vorstellung die Simonie durch munera ab obsequio und a lingua zurück, da sie in Staat und Gesellschaft unvermeidlich war. Denn weder der König noch die Eigenkirchenherrn konnten die Kirchenämter nach rein kirchlichen Gesichtspunkten vergeben, wählten die Geistlichen vielmehr nach Familie, Stellung, Ansehen und auf Empfehlung hin aus und erwarteten, daß sie den Interessen ihrer Herren dienten.

4.

Trotz der spärlichen Nachrichten über die Rechtsverhältnisse im 10. Jahrhundert ist unverkennbar, daß sich die vorausgegangene Entwicklung der Einbeziehung der Kirchen in das germanische Recht fortsetzte. In Deutschland wurde diese Entwicklung wesentlich dadurch bestimmt, daß die Führung an das Herzogshaus des sächsischen Stammes überging, der am stärksten in der germanischen Überlieferung lebte. Es ist nichts Neues, was von daher für die Entwicklung von Erscheinung und Begriff der Simonie hinzugekommen ist. Aber das Übergewicht des germanischen Elementes befestigte den Stand der bisher gezeigten Entwicklung und führte darüber hinaus zu festeren Formen im Geiste des germanischen Rechts. Die Bindung der Prälaten an den König war nach der Rechtsentwicklung der

⁸² M. G. Conc. II, 1 aev. Karol. I, 1 S. 268.

vorangegangenen Jahrhunderte bis gegen die Mitte des 11. Jahrhunderts in Deutschland unbestritten.

Im 10. Jahrhundert hören wir nördlich der Alpen nur noch selten eine Stimme gegen die Simonie. Von Synoden wurde zuletzt 916 zu Hohenaltheim gegen die Simonie Stellung genommen, wobei man sich begnügte, Gregor d. Gr. zu zitieren.⁸³ Dann aber kennen wir während mehr als hundert Jahren keine Beschlüsse gegen die Simonie. Wir erfahren von ihr nur bei einzelnen Anlässen, besonders bei Thietmar von Merseburg, Wipo und weiterhin in Annalen und Viten. In England, wo sich auch das Eigenkirchenwesen am Ende des 9. Jahrhunderts durchgesetzt hatte, war die Simonie im 11. Jahrhundert allgemein verbreitet. Zahlungen der Kleriker an den Kirchherrn bei Übertragung einer Kirche (*introitus ecclesiae*) waren üblich. Bischöfe verlangten Gebühren für Amtshandlungen. Über die *avaritia* der Priester bei Erhebung von Stolgebühren für Skandinavien beklagt sich Adam von Bremen, wobei er allerdings diese Gebühren mit dem Wegfall des Zehnten in Verbindung bringt, den die Nordleute im 11. Jahrhundert noch nicht zahlten.⁸⁴ In gleicher Weise bringt er an anderer Stelle in Zusammenhang, daß die Bischöfe in Dänemark ihren Segen verkauften, weil das Volk den Zehnten nicht geben wollte.⁸⁵ Auch hier verführen also die vom weltlichen Recht her bestimmten Verhältnisse zu simonistischem Verfahren. Auch aus Frankreich liegen Zeugnisse von Simonie bei Ämtervergebungen vor. Am deutlichsten schildert Abbo von Fleury die Zustände um das Jahr 1000: „*Nihil pene ad Ecclesiam . . . pertinere videtur, quod ad pretium non largiatur, scilicet episcopatus, presbyteratus, diaconatus, et reliqui minores gradus, archidiaconatus quoque, decania, praepositura, thesauri custodia, baptisterium, sepultura et si qua sunt similia.*“⁸⁶ Abbo schließt die Bemerkung an, daß die Simonie so sehr Brauch geworden sei, daß sie schon nicht mehr als Sünde angesehen werde. Am Ausgang des 10. Jahrhunderts und im 11. Jahrhundert mehren sich die Berichte über Simonie in Frankreich. Am reichsten sind die Nachrichten über die Rolle der Simonie in Italien. Nächst der Quellenlage liegt das daran, daß einerseits in Italien im 10. und 11. Jahrhundert die Simonie vielerorts besonders korrupte Formen annahm, andererseits aber sich als Reaktion darauf früher als nördlich der Alpen der Widerspruch erhob. Das in Rom von örtlichen politischen Interessen beherrschte Papsttum hatte indessen zunächst weder die Fähigkeit noch die Kraft, die Rechtstradition der römischen Kirche zu wahren.

In der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts begann der große geistige Kampf gegen die Simonie. Nur vereinzelt wurde die nun anhebende literarische Auseinandersetzung über die Simonie im 10. Jahrhundert vorbe-

⁸³ M. G. Const. I, 625 (Kap. 28).

⁸⁴ *Gesta Hammab. eccl. pont. Lib. IV, 31. M. G. SS. rer. Germ. in us. schol. (1917) S. 264 f.*

⁸⁵ Ebenda Lib. III, 74 S. 221. Vgl. K. Maurer in Vorlesungen über Altnordische Rechtsgesch. II (1908) S. 263.

⁸⁶ *Apologeticus. Migne P. L. 139, 466.*

reitet. Rather von Verona wendet sich nur selten gegen die Simonie, obwohl ihm sein Verlangen nach „Gesetz, nicht Gewohnheit“ und die Erfahrungen seines bewegten Lebens Grund genug geben konnten, in seiner Gesellschaftskritik auch die Simonie zu verurteilen. Rather stellt den Bischof mit seiner Gewalt, zu binden und zu lösen, über den König, billigt aber diesem die Einsetzung der Bischöfe zu.⁸⁷ Sollte er auch hinsichtlich der Simonie der Macht des Brauches Zugeständnisse gemacht haben? Anders als Rather ist sein Zeitgenosse Bischof Atto von Vercelli gegen die Simonie aufgetreten. Atto erkennt das von Gott gesetzte Königtum in seinem Recht und seiner Bestimmung durchaus an. Nur darf die weltliche Macht nicht in den Rechtsbereich der Kirche eingreifen. Von dieser Anschauung her ist Attos Stellungnahme gegen die Simonie bestimmt, die in *De pressuris ecclesiasticis* ganz nach praktischen Gesichtspunkten erfolgt. Er tadelt die *irreligiosi principes*, die bei der Auswahl eines Bischofs nicht nach christlichen Tugenden fragen, sondern sich vom Vermögen und der Willfähigkeit des Bewerbers oder seiner Zugehörigkeit zur Verwandtschaft bestimmen lassen.⁸⁸ Für Atto ist das Wesentliche, daß durch die verschiedenen Arten unrechtmäßiger Ordinationen der sittliche Verfall des Klerus herbeigeführt werde, der dann wieder Eingriffe der Laien nach sich ziehe.⁸⁹

Die von Cluny ausgegangene Bewegung ist bis ins 11. Jahrhundert hinein nicht im Kampf gegen die Simonie hervorgetreten. Mag die politische Wirkung der cluniazensischen Bewegung schon im 10. Jahrhundert bedeutend gewesen sein, mag ihr Gedanke von der Überordnung der geistlichen Gewalt folgerichtig zur Ablehnung des Eigenkirchenrechtes und zur Forderung nach der *libertas ecclesiae* geführt haben und damit die Entwicklung zum Investiturstreit vorangetrieben haben,⁹⁰ gegen die Simonie haben die Cluniazenser ihre Stimme zunächst nur vereinzelt erhoben. So hat Abbo von Fleury in der an die Könige Hugo und Robert gerichteten Schrift *Apologeticus* um das Jahr 1000 einen Angriff gegen die Simonie unternommen. Besonders zu beachten ist, daß Abbo die Ansicht derer wiedergibt, die meinen, der Altar gehöre dem Bischof, die Kirche aber irgend einem anderen Herrn, und daß sie mit ihren Zahlungen nicht die Weihe kauften, sondern nur den zum Amt gehörenden Besitz erwürben.⁹¹ Hier erscheint also das Argument, das ein halbes Jahrhundert später seine Bedeutung in der Rechtfertigung der Laieninvestitur erhalten sollte. Es ist das einzige Argument, mit dem jemals die „Simonie“ verteidigt worden ist. — Der Widerspruch zwischen zahlreichen kirchlichen Satzungen und der Wirklichkeit,

⁸⁷ *Praeloquia* IV, 2, Migne P. L. 136, 249.

⁸⁸ Migne P. L. 134, 69.

⁸⁹ Migne P. L. 134, 85.

⁹⁰ Vgl. A. Brackmann, Die politische Wirkung der kluniazensischen Bewegung in *Gesammelte Aufsätze* (1941) S. 292 ff. und Th. Mayer, Fürsten und Staat (1950) S. 253. Vgl. A. Hauck, *Kirchengesch. Deutschlands* III (1904) S. 495 Anm. 3.

⁹¹ Migne P. L. 139, 466 ff. — Über die Wirkung Abbos auf Humbert von S. C. siehe A. Michel, *Die Sentenzen des Kardinals H.* (1943) S. 23 f.

wie er hinsichtlich der Simonie bestand, zeigt sich in mehrfacher Hinsicht im *Decretum Burchards*, der selbst als königstreuer Bischof darin verstrickt, die Gegensätze nicht auszugleichen vermag.

Von besonderer Bedeutung ist bei Rodulfus Glaber die Rede Kaiser Heinrichs III. gegen die Simonie, die Rodulfus im letzten Kapitel seiner *Historiae* ohne erläuternde Angaben von Ort und Zeit bringt. Es handelt sich inhaltlich wohl um ein Edikt, das der Kaiser auf dem Konzil von Pavia 1046 erlassen haben wird. Heinrich geht in dieser Rede der Überlieferung gemäß von der Forderung nach Matth. 10, 8 aus: „*Gratis accepistis, gratis date.*“ Dann wirft der Kaiser den versammelten Bischöfen ihre *avaricia* und *cupiditas* vor. Aber auch von seinem Vater sagt er, daß dieser „*eandem damnabilem avariciam in vita nimis excercuit.*“ Unheil aller Art wird auf die simonistische Verderbnis zurückgeführt. Nach der Rede habe Heinrich ein Edikt für das ganze Reich bekannt gegeben, daß kein geistlicher Grad und kein kirchliches Amt *aliquo precio* erlangt werden dürfe. Der Kaiser schloß die Verkündigung mit dem Gelöbniß: „*Sicut enim Dominus mihi coronam imperii sola miseratione sua gratis dedit, ita et ego id quod ad religionem ipsius pertinet gratis impendam.*“⁹² Aus den Worten Heinrichs spricht ein religiöser Geist. Er sagt in seiner Ansprache auch, daß er wegen des Verhaltens seines Vaters für dessen Seelenheil fürchte. Für die aus der angeführten Rede sprechende Gesinnung Heinrichs III. haben wir zahlreiche weitere Zeugnisse, so bei Wipo, Petrus Damiani und Humbert von Silva Candida. Es ist nicht zu zweifeln, daß bei Heinrich und an seinem Hof die Zahlungen für Bistümer und Abteien aufhörten, wahrscheinlich in jeder Form, also auch als Anerkennungsgebühr. Dabei war durchaus keine Wandlung in der vorherrschenden Anschauung vom rechtlichen Verhältnis zwischen Königtum und Kirche eingetreten. Heinrich nahm den Simoniebegriff in seinem religiösen Sinne ernst. Alle Anzeichen deuten darauf hin, daß es sich bei Heinrich III. um einen persönlichen Entschluß handelte, der aus der ihm eigenen Religiosität erwuchs, in der er, bewegt von dem zur Reform führenden Geist der Zeit, die Simonie als Sünde sah. Heinrich III. leitete mit seinem Vorgehen in Pavia die Stellungnahme zahlreicher Kirchenversammlungen gegen die Simonie ein, die in den folgenden Jahren und Jahrzehnten in Italien, Frankreich und Deutschland stattfanden. Bis nach Spanien wirkte sich die Reformbestrebung aus. Von besonderer Bedeutung ist die Lateransynode des Jahres 1059 unter Nikolaus II. In ihrem 6. Kanon wird Klerikern und Priestern verboten, von einem Laien eine Kirche anzunehmen, weder umsonst noch für Geld. Das ist der Auftakt zum späteren Investiturverbot.

Außer bei Heinrich III. ist als Auswirkung des Reformgeistes hinsichtlich der Simonie in Deutschland keine einschneidende Änderung in dem überkommenen Brauch festzustellen. In den 60er Jahren mehren sich die Nachrichten von Simonie bei Vergebung der Bistümer. Heinrichs IV. Einstellung und Verhalten hinsichtlich der Simonie ist umstritten. In des Kö-

⁹² M. G. SS. (Fol.) VII, 71 f (Lib. V, 5).

nigs Umgebung jedenfalls und im Lande war nach allen Nachrichten die Simonie verbreitet wie zuvor. Aus Italien liegt eine Fülle von Zeugnissen dafür vor, daß trotz aller Reformbemühungen die simonistischen Gebräuche nicht nachließen. Nikolaus II. meinte auf der römischen Synode 1059, die Seuche der Simonie habe sich so eingefressen, daß man kaum eine Kirche finde, die von ihr nicht angesteckt sei.⁹³ Die simonistischen Gewohnheiten bestanden weiter, weil die Zeit noch nicht reif war, die allgemeinen politischen und rechtlichen Voraussetzungen für die Überwindung der Simonie zu schaffen. Die Reform um die Mitte des 11. Jahrhunderts blieb damit hinsichtlich der Simonie im Grunde ähnlich wirkungslos wie die karolingische Reform. Wo die *Gesinnung* der neuen Reformbewegung keinen Widerhall fand, trat keine Änderung in den alten simonistischen Bräuchen ein. Doch wurde aus dem Geist der Reform der Kampf gegen die Simonie mit wachsender Intensität geführt.

5.

Nächst Kaiser Heinrich III. und von den Päpsten vor allem Leo IX. traten im Kampf gegen die Simonie besonders Autoren in Italien hervor. Petrus Damiani ging dabei von einer konservativen Grundhaltung aus. Er streitet gegen die Simonie als homo religiosus ganz aus seiner Gesinnung und im religiösen Geist der Reform. Wie sehr es ihm nur auf die Reinheit der Kirche vor allem weiterführenden juristischen und kirchenpolitischen Denken ankommt, zeigt die Vorstellung, daß Heinrich III. den Patriziat über die römische Kirche als Lohn Gottes für seinen Kampf gegen die Simonie erhalten habe.⁹⁴ Petrus Damiani sieht die nahezu unentrinnbare Situation, die mit der Simonie als Brauch gegeben war. „Quod passim fiebat licenter admissum . . . et quod erat fere omnibus consentaneum, pro regula tenebatur, tamquam legali sanctione decretum heißt es im Liber gratissimus.“⁹⁵ Von den *tria munerum genera* ausgehend definiert Petrus Damiani den Simonisten: „Quisquis in dandis accipiendisve dignitatibus ecclesiasticis una duntaxat earum . . . peste corrumpitur, simoniacae haereseos teneri crimine judicatur.“⁹⁶ An anderen Stellen erweitert Petrus Damiani den Begriff der Simonie, indem er den Verkauf von Stimmen auf Synoden und die Bestechung bei geistlichen Gerichten darin einbezieht.⁹⁷

Für die Bestimmung des Tatbestandes der Simonie war es seit der Spätantike von entscheidender Bedeutung, ob Weihe, Amt und Kirchengut als unlösliche Einheit verstanden wurden. Wie schon im 10. Jahrhundert wurde auch im folgenden Jahrhundert diese Auffassung mehrfach abgelehnt. So waren die Kaplane Gottfrieds von Tuscan der Ansicht, daß mit der Vergabung von Kirchenstellen gegen Zahlung nicht das *sacerdotium*, sondern

⁹³ Mansi 19, 899.

⁹⁴ Liber grat. XXXVIII. M. G. Ldl. I, 71.

⁹⁵ Kap. XXVII. M. G. Ldl. I, 56.

⁹⁶ Epp. II, 1. Migne P. L. 144, 257 f.

⁹⁷ Opusc. varia XXXI, 4. Migne P. L. 145, 535.

die *possessio prediorum* erkaufte werde. Der Kauf eines Bistums, sofern er sich nicht auf die *impositio manus* beziehe, sei also keine Simonie. Bei der Einsetzung sei käuflich, nur was auch einbringt, gratis aber werde die Befähigung zum Priester verliehen.⁹⁸ Dagegen wendet sich Petrus Damiani, indem er sagt, daß der Empfang des Kirchengutes und der Weihe zusammengehörten. Die Weihe könne garnicht erfolgen ohne vorausgegangene Investitur⁹⁹ und wenn diese erkaufte werde, handele es sich bei der ganzen Übertragung des geistlichen Amtes um Simonie. Deshalb sei der Tatbestand der Simonie auch bei Zahlung an Laien gegeben, sowohl beim Geber wie beim Empfänger. Erwürbe aber jemand die Güter einer Kirche ohne die Kirche selbst und ohne Empfang der Weihe, so mache er sich des Schismas und des Sakrilegs schuldig, weil er dadurch Kirchengut von der Kirche trenne.¹⁰⁰ Mit dieser Anschauung von der Einheit von Weihe und Kirchengut kam man über die erst in der Frage des Investiturrechtes auftretende Schwierigkeit hinweg, daß nach germanischer Auffassung das Amt zum Besitz gehörte. Nach germanischer Vorstellung lag die Scheidung des Temporale und Spirituale zwischen dem Amt und der Befähigung (Weihe) des Priesters für das Amt. Aber diese Scheidung war im frühen Mittelalter nicht hervorgetreten. Die germanische Einheit von Besitz und Amt bot der kirchlichen Auffassung zunächst ein gutes Argument bei der Bekämpfung der Simonie. Als aber das Recht der Laieninvestitur von der Kirche bestritten wurde, begründete man gerade mit der germanischen Vorstellung die Ablehnung der Laieninvestitur.

Es ist auffallend, wie sehr Petrus Damiani bei seinen Urteilen die Verhältnisse in seiner Zeit und die menschliche Wesensart berücksichtigt. Er erkennt und spricht es aus, daß es den Simonisten seiner Zeit bei der Ämtererwerbung nicht wie einst Simon Magus um die Erlangung des heiligen Geistes zu tun ist, sondern daß sie nach dem Rang und den weltlichen Vorteilen der geistlichen Ämter streben. Diese Simonisten wollen sich nicht vom Glauben entfernen. Die *ambitio* ist der Beweggrund ihres Handelns, in dem sie zu Simonisten werden, weil sie sich der *fabrilia monetaria* bedienen. Hinsichtlich des Motivs der Simonie kommt Petrus Damiani damit der von ihm selbst bekämpften Auffassung von der Geschiedenheit der Inhalte von Konsekration und Investitur nahe, da man den von den Simonisten erstrebten *principatus* vornehmlich als einen mit der Investitur verliehenen Bestandteil des kirchlichen Amtes anzusehen hat. Des Petrus Damiani realistische Einstellung zeigt sich auch in anderen die Simonie betreffenden wichtigen Entscheidungen, so in der Frage der Gültigkeit der von Simonisten gratis erteilten Weihen. Mit der über diese Frage entstandenen Verwirrung und Ratlosigkeit begründet er die Abfassung des *Liber gratissimus*, in dem er durchaus nach dem praktischen, von ihm selbst aus-

⁹⁸ Epp. I, 13. Migne P. L. 144, 219.

⁹⁹ Epp. I, 13. Migne P. L. 144, 220.

¹⁰⁰ Epp. I, 13. Migne P. L. 144, 221. Siehe dazu Epp. V, 13 und I, 13. Migne P. L. 144, 359 ff. und 144, 222.

gesprochenen Gesichtspunkt vorgeht, die Rechtmäßigkeit der von Simonisten umsonst gespendeten Weihen und die Wirksamkeit der von ihnen ausgeteilten Sakramente zu wahren, um nicht noch größere Unsicherheit in der Kirche aufkommen zu lassen.

Nachdem in der Spätantike die Erwerbung geistlicher Ämter durch Geld und andere weltliche Werte in den Kreis dessen einbezogen worden war, was man unter Simonie verstand, begann mit Kardinal Humberts Schrift gegen die Simonisten die nächste Phase in der Geschichte der Simonie, nicht durch eine Erweiterung des Begriffs der Simonie, sondern durch die Anwendung des Begriffs in seiner vollen Bedeutung. Humbert hat seine Kampfschrift nicht gegen die simonistische Häresie gerichtet, sondern gegen die Simonisten, in denen er die weltliche Gewalt in der Kirche treffen wollte. Während Humbert im ersten Buch *adversus simoniacos* den Nachweis von der Ungültigkeit der von Simonisten auf simonistische Weise oder auch gratis gespendeten Weihen zu führen unternimmt und im zweiten Buch die Simonisten als Häretiker charakterisiert, enthält das dritte Buch Humberts Programm: Forderung nach kanonischer Wahl und Verurteilung der Investitur durch weltliche Herren, womit er die mittelalterliche Stellung des Laien in der Kirche überhaupt trifft. Auch die sakrale Stellung des Königs achtet Humbert nicht. Ohne die Verleugnung des sakralen Herrschertums konnte der kirchliche Anspruch im Geiste der Reformbewegung letztlich nicht durchgesetzt werden. Humbert sieht in der Investitur mit Stab und Ring eindeutig die Übertragung des geistlichen Amtes, der *omnis pastoralis auctoritas*, nämlich der Seelsorge durch den *baculus camyrus* und der Sakramentsverwaltung durch den *anulus*.¹⁰¹ Humbert verwirft die Laieninvestitur sowohl, weil die Investitur mit Stab und Ring als geistlicher Akt einem Laien nicht zusteht, als auch weil sie die nach der kirchlichen Ordnung vorgeschriebene Wahl präjudiziert. Humbert hat seinen Angriff gegen die Laieninvestitur vor allem unternommen, weil diese nach seiner Auffassung eine Umkehrung des Größenverhältnisses zwischen weltlicher Macht und Kirche bedeutet. Das *sacerdotium*, das er mit der Seele vergleicht, steht über dem *regnum*, das er dem Körper gleichsetzt.¹⁰² Die Laieninvestitur ist also Versündigung an der vom heiligen Geist geschaffenen rechten Ordnung und damit Häresie.¹⁰³ In vollendeter Weise sind bei Humbert theologische und kirchenpolitische Gesichtspunkte zur Einheit gebracht. Aber unverkennbar ist, wie wichtig ihm in seinem Kampf gegen die Laieninvestitur deren Auswirkung auf den Zustand und die Stellung der Kirche ist. Es ist überaus bezeichnend, daß Humbert das Aufkommen der Simonie in der Zeit der Ottonen annimmt, denn seine Zeit bewahrte die Erinnerung an die Begründung des ottonischen Kaisertums und seine Einflußnahme auf die Kirche.¹⁰⁴ Die Simonie mittels der *munera ab obse-*

¹⁰¹ M. G. Ldl. I, 205 (Lib. III, 6).

¹⁰² M. G. Ldl. I, 225 (Lib. III, 21).

¹⁰³ M. G. Ldl. I, 235 f. (Lib. III, 29). Vgl. I, 210 (Lib. III, 10); M. G. Ldl. I, 223 f. (Lib. III, 20); I, 227 f. (Lib. III, 23).

¹⁰⁴ M. G. Ldl. I, 211 (Lib. III, 11).

quo und a lingua bekämpft Humbert besonders, weil sie die Anerkennung der Laieninvestitur bedeute und den Einfluß der Könige in der Kirche stärke.¹⁰⁵

E. Hirsch hat gegenüber mehreren Autoren nachgewiesen, daß weder von Humbert, noch zu seiner Zeit „die Laieninvestitur unter den Begriff der Simonie gestellt“ wurde.¹⁰⁶ Eine solche Erweiterung des Begriffs der Simonie ist auch im Investiturstreit nie bekämpft worden, weil sie garnicht vertreten wurde. Humbert erkennt die unkanonische, von Fürsten vollzogene Erhebung von Bischöfen nicht an,¹⁰⁷ weil diese nach den Worten Leos I. „*nec a clericis sunt electi nec a plebibus sunt expetiti nec a conprovincialibus episcopis cum metropolitani iudicio consecrati,*“ nicht etwa weil die Bischöfe und ihre Nominatoren dadurch zu Simonisten werden. Nach Humbert wurde mit dem Namen „Investitur“ die Simonie verdeckt. „Das vendere sub falso nomine investitionis zeigt deutlich, daß es sich nicht um bloße Investitur handelt, sondern um Simonie, die sich allerdings damals in weitem Umfang damit verband.“¹⁰⁸ Für Humbert ist der vom König zum Bischof ernannte und als solcher investierte Kleriker tatsächlich kein Bischof, „so wenig ein Simonist wirklich Bischof ist.“ Das hat Albert Hauck zutreffend festgestellt.¹⁰⁹ Aber man kann deshalb nicht sagen, Humbert habe die Laieninvestitur unter den Begriff der Simonie gestellt. Als Begriffe blieben Simonie und Investitur geschieden, aber Humbert ging davon aus, daß es die Investitur ohne Simonie wenigstens mittels *munera a lingua* und ab *obsequio* nicht gab, und wandte sich gegen solche feineren Verflechtungen zwischen Laiengewalt und Klerus, wodurch der Anschein erweckt wurde, als ob Humbert die Investitur als solche in den Begriff der Simonie einbeziehen würde. Humberts Schrift gegen die Simonisten ist nicht bedeutsam für die Ausbildung des Begriffs der Simonie, dessen „unerhörte Ausweitung“ längst erfolgt war, trug aber dazu bei, daß die Benennung „Simonist“ zu einer Parteibezeichnung wurde. Denjenigen, der sich nicht der Pataria anschloß, sah Bonizo als *symoniacus* an.¹¹¹ Humbert hat die Simonie als Fessel der Kirche gesehen. Mit der Losung des Kampfes gegen die Simonisten wurde der viel entscheidendere Kampf um die Freiheit der Kirche geführt.

6.

Die kirchliche Auffassung von Simonie hat sich seit der Spätantike im Wesen nicht geändert. Infolgedessen hat sich auch der Begriff der Simonie nicht gewandelt, er wurde nur ausgestaltet. Zur Beurteilung der Erscheinungsformen der Simonie muß man jedoch stets den Unterschied zwischen

¹⁰⁵ M. G. Ldl. I, 223 ff. (Lib. III, 20—22).

¹⁰⁶ E. Hirsch in Arch. f. kath. Kirchenrecht 86. Bd. (1906) S. 8 ff.

¹⁰⁷ M. G. Ldl. I, 205 f. (Lib. III, 6).

¹⁰⁸ Von Humbert angeführt am Ende des vorhergehenden Kapitels.

¹⁰⁹ E. Hirsch in Arch. f. kath. Kirchenrecht 86. Bd. (1906) S. 11.

¹¹⁰ A. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands III (1904) S. 677.

¹¹¹ Liber ad amicum Lib. VI. M. G. Ldl. I, 591.

der kirchlichen Theorie und — soweit durchführbar — auch ausgeübten Praxis einerseits und dem Brauch nach weltlichem Recht und laikaler Sitte andererseits beachten. Man darf nicht in den Fehler verfallen, über dem Vorherrschen des germanischen Brauches in den Jahrhunderten vor dem Investiturstreit zu übersehen, was in der Kirche bereits in der Spätantike entschieden und festgelegt war und in der kirchlichen Überlieferung auch durch die Jahrhunderte des „germanischen Kirchenrechtes“ bewahrt wurde. Es ist nicht richtig, daß „die Ausdehnung des Begriffs ‚Simonist‘ von dem Käufer auf den Verkäufer“ erst um die Mitte des 11. Jahrhunderts ausgesprochen oder auch erst „im 9. Jahrhundert angebahnt“ worden sei.¹¹² Tatsächlich setzte die Verurteilung der Verkäufer als Simonisten schon im 4. Jahrhundert in den „Apostolischen Kanones“ (30) mit der Bestimmung ein, daß auch die Ordinatoren der durch Geld zu ihrer Würde gelangten Geistlichen abzusetzen seien. Vorbildlich war schon für die Kirche in der Antike, daß nach allen vier Evangelien sowohl die *ἀγοράζοντες* als auch die *πωλοῦντες* (Käufer und Verkäufer) aus dem Tempel ausgetrieben werden (Matth. 21, 12; Mark. 11, 15; Luk. 19, 45; Joh. 2, 14). Es trifft auch nicht zu, daß erst im 11. Jahrhundert das Kirchengut „den sakramentalen Weihen gleichgesetzt wurde“¹¹³ und Zahlungen dafür als Simonie angesehen wurden. Die Ausdehnung des Simoniebegriffs hinsichtlich der *merx simoniaca* auf die *res spirituali annexa* ist bereits im 4. Jahrhundert nachzuweisen.¹¹⁴ Als man die Anschauung von Simonie in der Spätantike von Zahlungen für die Handauflegung auf solche für die Übertragung eines kirchlichen Amtes ausdehnte, mußte der zum Amt gehörige Besitz mit einbezogen werden. Auch die germanische Anschauung hat nicht zwischen Amt und Besitz getrennt. So alt wie die Einbeziehung des Kirchengutes in die *merces simoniaca* ist auch die Anschauung, daß das Erkaufen geistlicher Stellen von *Laie*n Simonie sei. Es handelt sich dabei im 11. Jahrhundert also keineswegs um „einen gänzlich neuen Begriff“.¹¹⁵ Diese Art von Simonie ist auch nicht „erst mit dem karolingischen Zeitalter wirkend in Erscheinung getreten“.¹¹⁶ Die Auffassung, daß sich die Simonie „begrifflich entwickelt und verändert“ habe „in einer Weise, die im ganzen Rechtsgebiete vergeblich ihres Gleichen sucht“,¹¹⁷ trifft nur für die ersten Jahrhunderte der Geschichte des Christentums zu. In seinen wesentlichen

¹¹² C. Mirbt schreibt: „Die Ausdehnung des Begriffs ‚Simonist‘ von dem Käufer auf den Verkäufer ist bereits durch die Synoden von Reims (1049), Rouen (1050), Toulouse (1056) ausgesprochen worden.“ Die Publizistik (1894) S. 348. Vgl. auch S. 370. A. Hauck „berichtigt“ diese Feststellung dahin, daß man bei Burchard von Worms (Decretum I, 21 = Konzil von Meaux und Paris 845/46) ersehe, „daß die Ausdehnung des Begriffs Simonie auf den Verkäufer schon im 9. Jahrh. angebahnt ist.“ Kirchengesch. Deutschlands III (1904) S. 546 Anm. 1.

¹¹³ C. Mirbt, Die Publizistik (1894) S. 370.

¹¹⁴ Vgl. E. Hirsch in Arch. f. kath. Kirchenrecht 86. Bd. (1906) S. 7.

¹¹⁵ A. Dresdner, Kultur- und Sittengesch. (1890) S. 42 f.

¹¹⁶ Ebenda S. 37. Vgl. die Richtigstellung durch F. Michel in der Besprechung von Dresdners Buch in Z. f. kath. Theologie 15. Jahrg. (1891) S. 335 ff.

¹¹⁷ A. Leinz in Arch. f. kath. Kirchenrecht 77. Bd. (1897) S. 267.

Elementen blieb der Simoniebegriff bis zum Spätmittelalter konstant. Der in der Kirche überlieferte Begriff hat sich also nicht nach den divergierenden Auffassungen von Simonie und ihren verschiedenen Erscheinungsformen gewandelt. Germanischer, mit antik-römischen Elementen vermischter Brauch und die Lehre der Kirche standen sich gegenüber. Die Lehre hat die Kirche nie preisgegeben. Den Brauch konnte sie nicht ändern. Was man vom Verhalten der Kirche gegenüber dem Heidentum gesagt hat, daß es eine „geniale Mischung von Nachgiebigkeit und Unnachgiebigkeit“¹¹⁸ zeige, mag auch bezüglich der Simonie im frühen Mittelalter zutreffen. Die Reformbewegung im 11. Jahrhundert aber verlangte eine Änderung, die hinsichtlich der Simonie darin bestehen sollte, daß die Kirche die überlieferte Lehre unnachgiebig zur Geltung brächte. Den vollen Ernst erhielt der Kampf, weil es dabei um die Freiheit der Kirche ging. Wenn man sagt, daß „sich karolingische und merowingische Vorklänge des Gregorianismus auffinden lassen“,¹¹⁹ so ist bezüglich der Simonie festzustellen, daß sie sich nicht nur finden lassen, sondern immer wieder hörbar geworden sind. Aber erst im 11. Jahrhundert war die Zeit reif für den entscheidungsuchenden Angriff der Kirche. Insofern spiegeln sich in der Geschichte der Simonie „die Anschauungen der Kirche von ihrem Verhältnis zu der Welt wie in einem Mittelpunkt“, nämlich nach ihren jeweiligen inneren und äußeren Möglichkeiten, aber nicht etwa in der „Geschichte des Tatbestandes des Verbrechens der Simonie“, wie man gemeint hat,¹²⁰ denn dieser Tatbestand hat sich begrifflich nicht wesentlich geändert. Es ist nicht ganz richtig, daß es mit den Zahlungen und Geschenken für den Empfang der Investitur „lange Zeit so gut gegangen war“, dieses Verfahren „aber mit einemmal als Simonie erschien“.¹²¹ Nach der Lehre der Kirche galten solche Zahlungen seit der Spätantike als Simonie und es gab keine Zeit, in der diese Lehre nicht von der Kirche vertreten worden wäre. Allerdings schied sich die germanische Auffassung davon und das Neue bestand im 11. Jahrhundert darin, daß das kirchliche Recht um den Vorrang vor dem weltlichen Recht stritt. Wenn das Simonieverbot von der Kirche durchgesetzt werden sollte, bedeutete das nichts Geringeres, als daß in dieser Frage das weltliche Recht auszuschneiden hatte.

So wenig sich der Simoniebegriff im Mittelalter weiter entwickelt hat, so unbestimmt blieb er *i m e i n z e l n e n* hinsichtlich der Handlungen, die als simonistisches Vergehen anzusehen waren. Schwierig blieb es immer, die Simonie mittels der *munera ab obsequio* und *a lingua* abzugrenzen. Wilhelm von Dijon, Lehrer Rudolfs Glaber, ging so weit, den bei der Diakonsweihe dem Bischof zu leistenden Treueid abzulehnen.¹²² Eine solche ri-

¹¹⁸ J. Hashagen in Zeitschr. f. Kirchengesch. 53. Bd. (1934) S. 392.

¹¹⁹ Ebenda S. 393.

¹²⁰ A. L. Richter — R. Dove — W. Kahl, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts 8. Aufl. (1886) S. 797 f.

¹²¹ F. W. Schaaflhausen, Der Eingang des Christentums in das deutsche Wesen, I. S. 183.

¹²² Migne P. L. 142, 705 f. (Kap. 7).

gorose Auffassung blieb aber eine Ausnahme. Nach kirchlichem Recht war der Tatbestand der Simonie bei jeder Art Zahlungen und Gaben für die Übertragung eines kirchlichen Amtes gegeben. Im Sprachgebrauch der Kirche hieß dieser Vorgang *Kauf*, obwohl es sich in den seltensten Fällen um einen Kauf handelte, da die Bistümer, Abteien und Kirchen im Besitz des Königs und der Grundherrschaft blieben und die Gebühren auch kein Gegenwert waren. Es fehlte die Norm, um über den simonistischen Charakter zahlreicher Handlungen entscheiden zu können. Auch liegt es in der Natur der Sache, daß die Grenzen schwer zu finden sind. So lagen die Palliengelder auf der Grenze zwischen einer Gebühr und außerordentlichen Zahlungen. Es blieb eine Frage, ob sie unter den Begriff der Simonie fielen. Daß ihre Höhe als drückend empfunden wurde, zeigt eine Beschwerde des Königs Knut von England, der über die *immensitas pecuniarum* klagt, die von Rom für das Pallium „secundum morem“ verlangt wurde.¹²³ Auf der Grenze zur Simonie lagen auch die hohen Zahlungen für den päpstlichen Schutz bei der Tradition einer Stiftung. Die Beträge scheinen um die Mitte des 11. Jahrhunderts noch gestiegen zu sein.

Die Schwierigkeiten in der Abgrenzung zur Simonie werden besonders deutlich bei den Stolgebühren (im Mittelalter als *justitia*, *jura presbyteri* oder *jura parochialia* bezeichnet) und den Oblationen. Die alte Kirche hatte Gebühren für geistliche Handlungen verboten und auch wiederholt freiwillige Gaben untersagt. Wie schwer es fiel, solche Bestimmungen durchzusetzen, zeigt ihre häufige Erneuerung. Schließlich wurden bereits in der Spätantike freiwillige Gaben für den Unterhalt der Geistlichen erlaubt, wenn sie nicht als Gegenleistung für geistliche Handlungen erschienen. Dieser Auffassung stand das germanische Recht entgegen, das über das Eigenkirchenwesen die Erhebung von Gebühren für die Amtshandlungen der Geistlichen durchsetzte, deren Einnahmen auch von den Kirchherrn in Anspruch genommen wurden. Dem germanischen Recht lag geradezu die Auffassung zu Grunde, daß die priesterliche Handlung ihren vollen Wert erst durch eine Widergift, die Opfergabe an den Priester erhalte.¹²⁴ Der Widerspruch aus dem Geiste der kirchlichen Tradition ist während des Mittelalters nie verstummt, bis die Kirche im Hochmittelalter nach Zurücktreten des Laienrechtes in der Kirche den Brauch der Gebührenentrichtung anerkannt hat.¹²⁵

Die Geschichte der Simonie stand während des frühen Mittelalters im Zeichen eines weitgespannten, aber unpräzisen Begriffes der Simonie. Die Ausbildung eines inhaltlich voll geklärten und eindeutig abgrenzenden Begriffes konnte allerdings in diesen Jahrhunderten nicht gelingen. Das lag nicht nur an der Belastung des Rechtslebens durch die Gegensätze zwischen

¹²³ Ex Florentii Wigorniensis Chronicis Chroniacarum. M. G. SS. (Fol.) XIII, 127.

¹²⁴ Vgl. H. Liermann, H. Z. Bd. 171 S. 120.

¹²⁵ Vgl. U. Stutz, Artikel Stolgebühren in R. E. f. prot. Theologie u. Kirche XIX S. 68 ff. und A. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands IV (1904) S. 54 f.

germanischem Rechtsbewußtsein und der Tradition des kirchlichen Rechts. Das im römischen Bereich entwickelte Kirchenrecht ist im frühen Mittelalter im Volks- und Staatsleben zeitweise weit zurückgetreten. Örtliche und bestimmten Zwecken unmittelbar dienende Verordnungen traten in den Vordergrund. Die Kanonessammlungen wurden weitergetragen und verehrt, waren aber im geistigen Besitz nur weniger ungewöhnlich gebildeter Kleriker. Nur was von diesem Recht unmittelbar angewandt wurde, hatte auch eine Lebenskraft wie das ausgeübte weltliche Recht.¹²⁶ Dabei mußte das Kirchenrecht in der Anwendung biegsam sein. Die verschiedenen politischen und sozialen Erscheinungen mußten berücksichtigt werden. Fortgesetzte Veränderungen und Erweiterungen des kirchlichen Rechts waren auf Landessynoden und in der Gesetzgebung der Staaten notwendig. Dabei war die kanonische Überlieferung selbst keineswegs ausreichend fixiert. In dem noch unausgeglichene Rechtsstoff fehlte es vielfach an der Norm. So gab das kirchliche Recht weder einen ausreichend festen Halt noch gelang ein innerer Ausgleich mit den germanisch-rechtlichen Ansprüchen. Die Kirchenreform des 11. Jahrhunderts brachte erst den entscheidenden Impuls in die Entwicklung des für die Anforderungen der Zeit unzureichend ausgebildeten Kirchenrechtes. Das Recht war das Gebiet, auf dem in entscheidender Weise die durch die kirchlichen Reformbestrebungen ausgelöste Auseinandersetzung zwischen den weltlichen und geistlichen Ansprüchen im gemeinsamen Bereich von Staat und Kirche auszukämpfen war. Darin war die Simonie von Anfang an ein zentrales Problem, weil es um die Unabhängigkeit der Kirche und für den einzelnen Gläubigen um die Frage der Rechtmäßigkeit der Sakramentsverwaltung ging. Hierin griff die Simonie am tiefsten in das Leben des Volkes ein. Deshalb konzentrierte sich die Auseinandersetzung über die Simonie in dieser Zeit auf die Simonie bei der Erwerbung kirchlicher Ä m t e r.

Es ging um die Frage, ob die Sakramente der auf simonistischem Wege ordinierten und der verheirateten oder im Konkubinat lebenden Priester gültig seien. Darüber hinaus erhob sich die Frage, ob die persönlich von Simonie freien, aber von Simonisten geweihten Priester die Sakramente verwalten könnten. Vom Geist der Reform her steigerte sich im Volk die Verehrung für die kirchlichen Gnadengaben. In wachsender Erregung war man um sie besorgt, nachdem von den Reformern die Gefahren vonseiten der Simonie gezeigt wurden. In den Aufständen der Pataria in Mailand und darüber hinaus in Oberitalien wurde so der Kampf gegen die Simonisten zu einem wesentlichen Motiv,¹²⁷ das sich mit dem sozialen Ressentiment der Bewegung verband. Die Pataria wurde wiederholt von Rom aus unterstützt, entsprechend dem schon von Humbert ausgesprochenen Gedanken, die Widerstände gegen die Reform durch den Aufruf der Laien

¹²⁶ Vgl. K. H. Ganahl, Studien zur Gesch. d. kirchl. Verfassungsrechtes im X. u. XI. Jahrhundert (1935) S. 3.

¹²⁷ Arnulfi Gesta Archiepp. Mediol. Lib. III, 11. M. G. SS. (Fol.) VIII, 19. Siehe auch Vita S. Arialdi 8 und 21. Acta Sanct. ed. J. Bollandus Juni V, 282 und 284.

zu überwinden.¹²⁸ Mit der Frage, ob die durch die Investitur ins Amt gelangten simonistischen Bischöfe nicht überhaupt die Verderber der Kirche seien, weil die von ihnen gespendeten Weihen nichtig seien, ging der Kampf in Oberitalien in den Investiturstreit, in den Kampf der Reform gegen das germanische Recht über. Infolge dieser grundsätzlichen Auseinandersetzung zwischen Kirche und weltlicher Macht wurde um das Problem der Simonie unter einer Belastung gerungen, die schon während des frühen Mittelalters weder die Überwindung der Simonie noch die volle begriffliche Klärung der simonistischen Vergehen zugelassen hatte. Es zeigte sich, daß es nicht möglich war, der Simonie rechtlich Herr zu werden, ehe nicht die grundsätzliche Entscheidung über das Verhältnis zwischen Temporale und Spirituale in Kirche, Reich und Staaten gefallen war. Dann erst konnte es der neu erstandenen Kanonistik gelingen, die fehlende Lehre über die Simonie auszubilden. Dabei hat die Kirche mit der Kanonistik auch den anderen entscheidenden Faktor für die Entwicklung des mittelalterlichen Brauches der Simonie, das Eigenkirchenwesen in seiner ursprünglichen Bedeutung allmählich überwunden. Zugleich mit dieser rechtlichen Entwicklung wurde die über das frühe Mittelalter siegende spirituelle Bewegung zu der Kraft, die allein in der Lage war, auch innerhalb der Kirche das Problem der Simonie zu lösen. Nur die spirituelle Religiosität konnte den G l a u b e n des eigentlichen Simonisten überwinden, nach Hingabe irdischer Güter in den Besitz des heiligen Geistes gelangen zu können. Denn er hat die Vorstellung, daß es im Vermögen des M e n s c h e n liege, den heiligen Geist weiterzugeben. Die Überwindung der Simonie aber, die mit der Auffassung verbunden ist, daß der spirituelle Vorgang der Weihe von Zahlungen und dergleichen für die Übertragung des kirchlichen Amtes und Besitzes unberührt bleibe, sowie der Simonie aus Bedenkenlosigkeit und niederer Gesinnung ist nicht so sehr ein religiöses Problem, als eine Frage des Rechtes und Ethos.

¹²⁸ Adv. simoniacos. M. G. Ldl. I, 212 (Kap. III, 11) und I, 218 (Kap. III, 16).

Der Naumburger Meister und die Häretiker

Eine Studie zur geistesgeschichtlichen Einordnung der Naumburger Westlettner-Plastiken, zur Abendmahlsikonographie und zum Einfluß der Häresie auf die mittelalterliche Kirchenkunst.

Von Prof. Dr. Kurt Goldammer, Marburg

Die nachstehende Abhandlung war gedacht als Festgabe für EBERHARD HEMPEL, ordentlichen Professor der Geschichte der Baukunst und der allgemeinen Kunstgeschichte an der Technischen Hochschule zu Dresden, ordentliches Mitglied der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, zu seinem sechzigsten Geburtstage am 30. Juli 1946. Da die Festschrift in der ursprünglich geplanten Form nicht zustande kam, sei dieser Beitrag dem verehrten und um die Deutung christlicher Kunst besonders verdienten Kollegen an dieser Stelle dargebracht.

Inhalt:

1. Die Waldenser-Theorie Lippelts. — 2. Die Mahrüten der Waldenser. — 3. Der Naumburger Meister innerhalb der mittelalterlichen Abendmahlsikonographie. — 4. Die französischen romanischen Abendmahlsplastiken und ihr geschichtlicher Platz. — 5. Haben die Häretiker des 12. Jahrhunderts die französische Kirchenkunst beeinflusst? — 6. Weitere Hypothesen zur Waldenserfrage und ihre geschichtliche Berechtigung.

1. Das Eigenartige und Einzigartige der Plastiken des Naumburger Westchores und Westlettners und der übrigen Werke, die ihrem Meister zugeschrieben werden, läßt zweifellos auf eine starke und wohl auch geistig bedeutende Persönlichkeit als Urheber schließen, die selbst über das hohe Niveau der an sich schon schöpferischen und ideenreichen Umbruchzeit hinausragt, in der diese Arbeiten entstanden. Ganz sicher sind die Figuren Ausdruck von etwas über das bis dahin traditionelle mittelalterliche Welt- und Selbstverständnis Hinausweisendem. Das hatte *Ernst Lippelt* veranlaßt, in einem s. Zt. viel beachteten und Aufsehen erregen-

den Aufsätze¹ eine Deutung der Persönlichkeit des Meisters und seines geistesgeschichtlichen Ortes zu geben, welche das fast revolutionär scheinende Neue seiner Kunst aus ganz konkreten zeitgeschichtlichen und weltanschaulichen Verhältnissen und Vorgängen zu erklären unternahm. Wie weit bei Lippelts Deutungsversuch der Wunsch mitgespielt bzw. überhaupt den Anstoß zu seiner Untersuchung gegeben haben mag, den Naumburger Meister dem Mittelalter, seinen historischen und insbesondere seinen weltanschaulichen Bedingtheiten zu entreißen und damit seiner Zeitgebundenheit zu entkleiden und mit seiner Kunst auch seine Persönlichkeit der Gegenwart und ihren Problemstellungen näherzubringen, wie weit er insbesondere ihn dem mittelalterlichen Katholizismus streitig und damit für gerade aktuelle Weltanschauungen hoffähig machen wollte, sei dahingestellt.² Das Überzeitliche, Allgemeingültige, „Klassische“ der Naumburger Kunst verführt natürlich zu solchem Versuch. Lippelt hat ihn, was nun immer seine Absicht gewesen sein mag, jedenfalls mit einer wissenschaftlich aussehenden Methode durchgeführt, indem er den Nachweis zu erbringen sich anheischig machte, daß der Meister durch eine dem modernen Empfinden näherstehende (und damit antikatholische) Geistigkeit inspiriert war, und indem er dies mit einem, wenn auch nicht sehr umfangreichen, so doch auf den ersten Blick verblüffenden und überzeugenden historischen Material tat.

Sein Ausgangspunkt ist die *Abendmahlsszene am Westlettner* (Abb. 1), die zweifellos formal durch das scheinbar Inkonventionelle, inhaltlich durch ihre Ausdrucksstärke und durch die Vergeistigung und Verinnerlichung des dargestellten Geschehens, welche der Künstler dem Material abzurufen vermochte, auffällt. Es war allerdings nicht nur das Ungewöhnliche der Naumburger Gestaltung, sondern auch mangelnde Vertrautheit mit dem mittelalterlichen Abendmahlsbild, seiner Geschichte und seiner Mannigfaltigkeit, die Lippelt zur Annahme einer Durchbrechung der herkömmlichen ikonographischen Schranken und deshalb zum Einsetzen mit seiner Theorie gerade bei diesem Werke verleitete. Lippelts Hauptargument ist also, daß dieses Abendmahl in seiner einerseits derben und volksnahen, andererseits von Ergriffenheit zeugenden Haltung mit der Speise von Brot und Fisch und dem in einem Krüge befindlichen Wein nichts mit dem ka-

¹ Ernst Lippelt, Das Geheimnis des Naumburger Meisters, Zeitschr. für dtische. Geisteswissenschaft 1938, S. 232—251; vgl. auch d. e. s. populär gehaltene Ausführungen in: Deutsches Volkstum, hrsg. v. W. Stapel, 1938, S. 667—673.

² Dieser „Sitz im Leben“ ist bei der Lippeltschen Wissenschaft an sich unverkennbar. Zum Schluß heißt es: „In jedem Falle haben wir die Naumburger Bildwerke als den eigenartigsten Versuch des Mittelalters anzusehen, die ewigen Wahrheiten des Christentums in der Kunst von kirchlichen Fesseln zu befreien und sie mit deutschem Gemüte zu erfassen“ (aaO. S. 251). Wer dies, dazu den deutschümelnden Tenor und die antiklerikale und antirömische Stimmung des Aufsatzes (z. B. S. 242 ff., 247 ff.) mit den geistes- und kirchengeschichtlichen Vorgängen in Deutschland zur Zeit seiner Abfassung bzw. Veröffentlichung (1938) zusammenhält, wird unschwer feststellen, wo das „nationale“ und „protestantische“ Pathos des Verfassers beheimatet ist.

tholisch-kirchlichen Sakrament zu tun haben könne, sondern Spiegelung der schlichten religiösen Mahlgemeinschaft eines verinnerlichte Christlichkeit im Sinne der Urgemeinde pflegenden Kreises sein müsse.³ Das können aber nur die *Waldenser* gewesen sein, jene von Petrus Waldus (oder Waldes) in Lyon etwa um 1176 ausgelöste, ursprünglich völlig auf katholischem Boden stehende apostolische Armutsbewegung, die erst seit 1184, seit ihrer Exkommunikation, zur Organisierung eines eigenständigen kultischen Lebens und zur Kirchenbildung schritt, sodaß wir seit jener Zeit mit einer selbständigen, wenn auch verbotenen und verfolgten, Waldenserkirche rechnen können, welche die älteste „schismatische“ oder „häretische“ Kirche, die erste „Freikirche“ auf dem Boden des römisch-deutschen mittelalterlichen Imperiums darstellt (da man die älteren Sekten nicht als Kirchen bezeichnen kann) und bis heute noch fortbesteht.

Das Auffälligste an der Naumberger Szene, abgesehen von der kleinen Zahl von nur fünf teilnehmenden Jüngern außer Christus, die Lippelt als etwas ganz Außergewöhnliches erscheint, ist der *Fisch* beim Abendmahl. Lippelt kann darauf hinweisen, daß nach einigen (allerdings späten) Traditionsspuren die Waldenser ein eucharistisches Gemeinschaftsmahl mit Brot, Wein und Fisch feierten.⁴ Der vermeintliche „Biblizismus“ der Waldenser liefert ihm die Erklärung dafür, da man die Berichte von der wunderbaren Speisung zum Vorbild nahm.⁵ Auch das ungewöhnliche *große Rundbrot* und den *Krug* des „Andreas“ will Lippelt auf einen Brauch der Waldenser Kommunion zurückführen, von *einem* Brot zu essen und aus *einem* Gefäß zu trinken.⁶ Schließlich sieht er in den *erhobenen Blicken*, wie wir sie besonders bei dem sog. „Jacobus“ (der den Fisch packt) und bei Jesus finden, eine waldensische Eigentümlichkeit, da von den Waldensern das Aufblicken beim Gebet berichtet wird.⁷ Waldensische Bibelgläubigkeit komme in all diesen Gewohnheiten zum Ausdruck. Es ist also das einmal im Jahre gefeierte Abendmahl der Waldenser-„Brüder“, auf die Lippelt noch einen besonderen Hinweis in den „Brüder“-Paaren Johannes-Jacobus und Petrus-Andreas, die hier dargestellt sein sollen,⁸ entdeckt. Dieses hat der Meister zum Vorbild gewählt.

Das ist das Hauptargument. Es kommen aber noch einige *andere Beobachtungen* hinzu. Der mächtige ältere romanische Lettner des Ostchores schließt den Hochaltar, den Raum für den Klerus und damit das gottesdienstliche Geschehen ab, hat nur die beiden kleinen, den Lettneraltar flankierenden Portale, während der *Westlettner* eine einladende *Mitteltür* aufweist. Damit sei im Gegensatz zu dem alten Baustil und zu den Kultauffassungen der esoterischen Priesterkaste „das Heiligtum nicht mehr

³ Lippelt, aaO. S. 233 ff.

⁴ aaO. S. 236 ff.

⁵ aaO. S. 239.

⁶ aaO. S. 239.

⁷ aaO. S. 239 f.

⁸ aaO. S. 238.

der Laienwelt verschlossen, sondern geöffnet“. Auch in diesem Verhältnis zur Bedeutung des Laien soll waldensische Anschauung zutagetreten.⁹ Dieser Eindruck verstärkt sich durch die neuartige Form und Plazierung des *Crucifixus*, der der Naumburger Meister folgt und die den Gekreuzigten mit einer Dornenkrone und nur *einem* die übereinandergelegten Füße durchbohrenden Nagel an einem T-Kreuz, der sog. *crux commissa*, zeigt. Er ist in der Mitte des Eingangs zum Westchore angebracht. Christus ist also gewissermaßen *der* einzige Weg zu Gott, ist *die* Tür (nach Joh. 10,9; 14,6), und er ist in einer im Gegensatz zum ikonographischen Herkommen den Menschen nahen und vertrauten Weise gebildet. Auch das ist wieder etwas Besonderes. Es ist das waldensische Christusbild. Die dreiarmlige *crux commissa* sei erst im 15. Jahrhundert in der kirchlichen Kunst üblich geworden.¹⁰ Auch die beiden Gestalten der Maria und des Johannes neben dem Kreuze sind in ihrer erschütternden Menschlichkeit auffallend, besonders die der *Maria*, die von sich weg auf den Gekreuzigten weise. Ihre Geste besage: „Nicht ich! — nur Er!“ Darin müßten wir nach unserm Gewährsmann ein Zeugnis der „ganz deutlichen Ablehnung der Marienverehrung“ im Sinne der Waldenser sehen.¹¹

Lippelt hat dann noch einige andere Hinweise auf die Möglichkeit eines waldensischen Einflusses zu finden gesucht, bzw. hat die Tolerierung solcher Gedanken und eines ihnen anhängenden Künstlers in Naumburg verständlich machen wollen, so durch eine Theorie über die *Stifterfiguren*¹² und über eine duldsame Haltung des *Domkapitels*, welches die den Waldensern feindlichen Bettelorden an der Errichtung einer Niederlassung in Naumburg hinderte.¹³ Zu seinem Waldensertum soll der Meister in Mainz gekommen sein, wo die Lettnerreliefs noch kirchliche Devotion verraten, während in dem Mönch des „Jüngsten Gerichts“ und im „Bassenheimer Reiter“ bereits das neue Wesen, das neue Bild vom Menschen, gleich dem in Naumburg entfalteten, zum Ausdruck gelangen.¹⁴

2. Lippelts Arbeit ist ein Musterbeispiel verfehlt, weil auf ungenügender Kenntnis der Zusammenhänge und auf falscher Einordnung von Erscheinungen basierender Einzelforschung, aber auch ein *Muster verfehlt*

⁹ aaO. S. 244.

¹⁰ aaO. S. 245 f., 247.

¹¹ aaO. S. 246 f.

¹² aaO. S. 248 ff.: Es sei hier „Laienfrömmigkeit“ dargestellt, da in diesen Figuren ungewöhnlicher Weise weltliche Menschen an die Stelle der Heiligen getreten seien. Es seien Menschen in ihrem Widerspruch, auch mit ihrer Bosheit, die aber von Christi Evangelium an alle, auch an die Sünder, Zeugnis ablegten (wie es die Waldenser predigten). Nicht als „Heilige“ sind sie gestaltet, sondern als sündige Menschen (besonders der Totschläger Timo, der Gottesgerichtete Dietmar und der Mordanstifter Ekkehard II.), und ihr Raum ist — wegen des neuartigen Lettners — kein „Allerheiligstes“ mehr, das es „nach gut waldensischer Anschauung“ überhaupt nicht gibt (aaO. S. 247).

¹³ aaO. S. 250. Bischof und Kapitel hält Lippelt für antipäpstlich-kaiserlich gesonnen, der Inquisition feind, der Laienfrömmigkeit geneigt und den Vorstellungen des waldensischen Meisters zugänglich.

¹⁴ aaO. S. 251.

Methodik in der Anwendung geistesgeschichtlicher Betrachtungsweise auf kunstgeschichtliche Probleme. Da einige Forscher sich mit seinen auf den ersten Blick plausibel erscheinenden Ergebnissen angefreundet haben, sei hier eine eingehendere Untersuchung und Sichtung seiner Argumente gestattet.

Der sensationellste unter Lippelts Schlüssen ist der von einem *kultischen Fischmahl der Waldenser* auf die Zugehörigkeit des Naumberger Meisters zu dieser Gemeinschaft, weil er den Fisch beim letzten Mahle Christi in Erscheinung treten läßt. Wir kennen in der Tat ein waldensisches Mahl mit Brot, Fisch und Wein. Aber es handelt sich dabei zunächst nur um eine *sehr schmale Traditionsspur*. Es wird dieses Mahl keineswegs *übereinstimmend* als Merkmal der Waldenser berichtet. Im Gegenteil: die meisten Quellen, und zwar besonders die kirchlichen Bekämpfer, die teilweise selbst apostasierte ehemalige Sektierer waren, schweigen über dieses an sich doch recht auffallende und für das inquisitorische Verfahren wichtige Charakteristikum, während über die Kathareragapen und ihre Eigenart regelmäßig und übereinstimmend berichtet wird.¹⁵ Das kann nur darin seinen Grund haben, daß letztere erheblich von der kirchlichen Abendmahlsauffassung differierten, während man die Eucharistie der Waldenser wohl als Neuerung, nicht aber als etwas so grundsätzlich Verschiedenes empfand, daß man allzuviel Aufhebens davon machte.¹⁶ Im rituellen Mahl der älteren Katharer dagegen tritt deren ganze Andersartigkeit und die wurzelhafte Unchristlichkeit dieser Häresie scharf hervor. Das *reguläre Abendmahl* der

¹⁵ Z. B. Moneta v. Cremona (1. H. d. 13. Jhdts.), *Adversus Catharos et Valdenses*, Romae 1743; Rainer Sacchoni (Mitte 13. Jhdts.), *Summa de Catharis et Leonistis seu pauperibus de Lugduno*, *Thesaurus novus anecdotorum*, edd. Martène et Durand, T. V, Paris 1717; Bernardus Guidonis, *Practica inquisitionis haereticae pravitatis* (ca. 1325), ed. G. Mollat, I, Paris 1926. — Sämtlich Dominikaner, die beiden ersten ehemalige Häretiker. — An Literatur über die Waldenser seien nur genannt: Karl Müller, *Die Waldenser u. ihre einzelnen Gruppen im Mittelalter*, 1886; H. Böhm er, *Art. Waldenser in Herzog-Haucks Real-Enz. f. prot. Theol. u. Kirche*, 3. A., 20, 1908, 799—840; Ern. Comba, *Storia dei Valdesi*, 1930.

¹⁶ Auch die Waldenser haben eine wirkliche „Eucharistie“ und stellen das „corpus Christi“ dabei her, nur befolgt der Obere (der „Majoral“) einen anderen Ritus als die römische Kirche (Inquisitionsprotokoll aus der Languedoc, Anf. 14. Jhs.; vgl. Ignaz v. Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Bd. II, *Dokumente*, vornehmlich z. *Gesch. d. Valdesier und Katharer*, München 1890, S. 100 f.; vgl. auch ebd. SS. 7. 47. 256, wo besonders aus letzten beiden Stellen ein realistischer Sakramentsglaube der Waldenser erhellt, der lediglich den Ritus auf die Rezitation des Vaterunser und der Einsetzungsworte Christi beim Abendmahl beschränkt wissen will, den man sonst aber mit der römischen Transsubstantiationslehre vergleicht). In der Tat entsprach die Konsekrationsanschauung der Waldenser und der Glaube an die alleinige konsekratorische Bedeutung der Stiftungsworte ganz dem Ergebnis der damaligen orthodoxen Abendmahls-theologie.

Waldenser scheint sich mit den Materien Brot und Wein vollzogen zu haben.¹⁷

Die von Lippelt beigebrachten Belege für ein Fisch-Abendmahl der Waldenser (es handelt sich lediglich um drei Zeugnisse, die sich indes vielleicht noch um dies oder jenes vermehren ließen, aus dem großen Material über diese Sekte!) sind alle *relativ spät*. Sie stammen aus der Zeit um 1241—42, des beginnenden 14. Jahrhunderts und um 1320.¹⁸ Ferner gehören sie sämtlich in die gleiche Gegend, in die *Languedoc*. Aus diesen Beispielen geht ausschließlich hervor, daß die Waldenser dieser Landschaft entweder ein Gemeinschaftsmahl mit Brot, Wein und Fisch kannten bzw. eine kennzeichnende Speise von Brot und Fisch, oder daß sie am Gründonnerstag nach einer Fußwaschung bzw. an Ostern¹⁹ ein Abendmahl stiftungsgemäß mit Brot und Wein feierten, bei dem wenigstens teilweise *auch* Fisch gesegnet und gegessen wurde. Der Liturge ist der Major oder Majoralis, nicht der gewöhnliche waldensische Presbyter, der, wie übereinstimmend berichtet wird, nicht das Recht hat, die „Messe“ zu zelebrieren. Möglicherweise ist aber überhaupt *Ostern* der eigentliche Abendmahlstag.²⁰ Andererseits weisen manche Zeugnisse auf den *Gründonnerstag*. So ein Bericht bei Bernard Gui über die waldensische Art, nur *einmal* im Jahre, am Gründonnerstag, mit *einem* Brot und *einem* Becher Wein die Eucharistie zu feiern, wobei das Motiv der Sündenvergebung als Hauptgedanke des Sakramentes hervortritt.²¹

Der *Fisch*, piscis, ist also recht selten als Speise dieses Mahles bezeugt. Aus dem Schweigen der Quellen wird man auf eine nur *geringe Verbreitung*

¹⁷ Vgl. v. Döllinger, aaO. SS. 7 f. 47 f. 100 f. Nach den Akten von Carcassone aus der 1. Hälfte des 13. Jhs. sind „panis et vinum“ das Material des Altarsakramentes, ebenso nach anderen Quellen; vgl. Wilhelm Preger, Über die Verfassung der französischen Waldenser in der älteren Zeit (Abh. d. Hist. Cl. d. Kgl. Bayer. Akademie d. W., Bd. 19), München 1891, S. 641 ff.

¹⁸ Vgl. besonders v. Döllinger, aaO. SS. 102 f. 116. 130. Die Nachricht S. 102 f. ist aus dem Anfange des 14. Jhs., nicht „um 1300“, wie L. verschönernd angibt. Zum Fischabendmahl vgl. auch Böhmer, aaO. S. 813 f. Das hat auch Preger (aaO. S. 676) klar gesehen, der gleichzeitig erkannte, daß es sich bei dem Brot-Fisch-Mahl und bei der eigentlichen Eucharistie der Waldenser um verschiedene Dinge handelte: „Im Anfange des 14. Jahrhunderts verwaltet der Majoralis von den Sakramenten nur die der Buße, der Ordination und der Eucharistie. Er nimmt am Gründonnerstag die Fußwaschung vor, segnet Brot, Fisch und Wein, und feiert das Abendmahl.“ — Dieser Ritus hat also nichts mit der regulären Eucharistie zu tun. Beide sind zu trennen. Das Brot-Fisch-Mahl ist ein spezieller Ritus mit biblischen Reminiscenzen.

¹⁹ „Paschae“! Nicht, wie L. übersetzt, „Abendmahlstag“. Vgl. auch v. Döllinger, aaO. S. 101. 103. 116. 130. Aus dem Zusammenhang erhellt, daß der Ostag gemeint ist. Pascha kann in der kirchlichen Kalendersprache nur Ostern heißen. Gründonnerstag = Coena Domini oder feria quinta majoris hebdomadae.

²⁰ „dies coenae“ (vgl. v. Döllinger, aaO. S. 102) hieße dann einfach „Abendmahlstag“ und hätte nichts mit dem kirchlich-kalendarischen Ausdruck „Coena Domini“ = Gründonnerstag zu tun.

²¹ Bernardus Guidonis, II, 4, l. c. p. 42 ss.; vgl. auch v. Döllinger, aaO. S. 7 f. (Pariser Inquisitionsakten aus Carcassone). Nach letzterem Bericht wird aber der Rest der am Gründonnerstag konsekrierten Materien an Ostern verzehrt.

des Brauches schließen müssen.²² Zur Erklärung könnte man sogar versucht sein anzunehmen, daß hier „piscis“ einfach als allegorische Figur oder Metapher für „Wasser“ steht. Zu dieser Hypothese verleitet der Umstand, daß vereinzelt auch das *Wasser* als eucharistische Materie bei den Waldensern vorkommt. So berichtet ein Codex späterer Zeit in München vom Abendmahl der Waldenser, daß dabei Brot auf einem Brett und Wasser in einem Löffel gesegnet wurde. Brett und Löffel wurden nach der Kommunion verbrannt.²³ Hier lebt demnach die religionsgeschichtlich uralte Wasserkommunion fort, die in der Zeit der alten Kirche in manchen häretisch-gnostischen Kreisen gepflegt wurde. Sollte also nicht etwa „piscis“ als Sinnbild für das eucharistische Wasser figurieren? Natürlich können dabei schon wieder andere Einflüsse auf die Waldenser wirksam geworden sein. Indessen soll dies nichts als eine Vermutung sein, der wir kein besonderes Gewicht beimessen wollen. Gelegentliche Fischkommunionen der Waldenser können nicht bestritten werden. Vom Vorkommen eines *Fisches* als Abendmahlsmaterie wissen wir sonst aus der Kirchen- und Sektengeschichte nichts.

Dem mag nun sein, wie ihm wolle. Unzutreffend ist auf jeden Fall Lippelts Behauptung, es könne „also keinem Zweifel unterliegen, daß die Waldenser bei ihren Abendmahlsfeiern *regelmäßig* Fisch gegessen haben“.²⁴ Die Gedächtnisagape am Gründonnerstag (?) mit dem Mahle von Brot, Wein und Fischen ist durchaus etwas Besonderes und hat nichts mit der Eucharistie direkt zu tun. Sie geht der Sakramentsfeier, dem eigentlichen Abendmahl mit Brot und Wein, voran, wie die Protokolle von Languedoc zeigen.^{24a} Wenn es ein Fischmahl im Zusammenhang mit der waldensischen Eucharistie gab, dann beruht es auf lokaler Tradition. Es ist in *französischen* Waldenserkreisen gebräuchlich gewesen, nicht in den lombardischen Gemeinden, aus denen das Waldensertum nach Deutschland kam. Man würde somit erhebliche regionale Differenzen im Abendmahlsbrauch aufgrund der meist anders lautenden Quellenaussagen annehmen müssen. Der Fisch wäre dann das Ergebnis einer historisierenden, d. h. auf die wunderbaren Speisungen bzw. Speisevermehrungen des Neuen Testaments zurückgreifenden, örtlichen Sonderüberlieferung, wie wir ja auch wissen, daß die wunderbare Speisung in der Wüste beim Tischnus der Waldenser eine

²² Ein altes Werk wie das des Bernhard v. Fontecaude (um 1190) beschäftigt sich im wesentlichen nur mit dem Kampf der Waldenser gegen die Prälaten, mit der Laienpredigt und überhaupt mit ihrer Absonderung, bringt aber nichts über ein besonderes Abendmahl. Kein Wort fällt vom Fisch (*Liber contra Waldenses*, Migne, Patrologiae Ser. Lat. t. 204, col. 793 ss.). Ein langes Kapitel „*Errores Valdensium circa Eucharistiam*“ im *Summarium impiae et Pharisaeicae Picardorum religionis* einer Wiener Handschrift erwähnt nicht das Geringste von einem Fischmahl (v. Döllinger, aaO. S. 663 f.).

²³ v. Döllinger, aaO. S. 339. Andererseits geht der österlichen Kommunion gelegentlich ein dreitägiges Fasten des Oberen bei Brot und Wasser voraus (ebd. S. 101).

²⁴ Lippelt, aaO. S. 237.

^{24a} Vgl. Preger, aaO. S. 683.

Rolle spielte.²⁵ Verwunderlich ist nur, daß man dann nicht auch fünf oder sieben Brote entsprechend den Evangelienberichten²⁶ verwendete, wenn man einmal die Fische daher ableitete, sondern daß der Gebrauch von *einem* Brot hervorgehoben wird. Das hat Lippelt aber wieder veranlaßt, das große Brot vom Naumburger Lettner den Waldensern zuzuschreiben. Er hat vergessen, daß dieses Brot in Naumburg säuberlich in Scheiben zerschnitten ist, während die *placenta azyma*, der ungesäuerte Kuchen, wie ihn die Inquisition von Carcassone bei den Waldensern feststellte und den wir uns als großes Flachbrot, nicht als aufgegangenes Bauernbrot wie das Naumburger, vorzustellen haben, *gebrochen* wurde.²⁷ Daß nur *ein* Kelch oder Becher („*ciphus*“) verwendet wurde, wie in Naumburg, ist auch hier bezeugt.²⁸ Aber das alles steht ja auch im biblischen Bericht von der Einsetzung des Abendmahles und entspricht außerdem z. T. dem römischen und altkirchlichen Ritus. Etwas Eigentümliches scheint es gewesen zu sein, daß die Teilnehmer des Mahles bei den Waldensern *standen*.²⁹ Auf unserm Naumburger Relief *sitzen* sie indes. Beim Studium der Nachrichten über die Bräuche und Anschauungen der Waldenser fällt allenthalben auf, daß sie *recht verschieden* in den entstehenden Zentren der neuen Bewegung waren, wie sich ja auch die Waldenserkirche bald (schon seit 1205) in einen französischen und in einen lombardischen Zweig aufteilte.^{30a} Der letztere breitete sich nach Deutschland aus, nicht der erstere, von dem die spärlichen Notizen über das Fischmahl stammen. Das hat Lippelt übersehen. Er hat in unerlaubter Weise örtliche Einzelerscheinungen verallgemeinert und dazu seine Beobachtungen nicht sorgfältig genug abgewogen und mit dem Naumburger Bild und dem dort dargestellten Gegenstande verglichen, wenn er einmal schon eine getreue Spiegelung von rituellen Eigentümlichkeiten in diesem Kunstwerk annahm, ja er hat ohne Not und gewaltsam Dinge aus den Berichten über die Waldenser hineininterpretiert, die sich zwanglos auch anders erklären lassen.

Fassen wir also zusammen: Wenn es ein rituelles Fischmahl der Waldenser gegeben hat, was nicht zu bezweifeln ist, dann war es wahrscheinlich eine im Zusammenhang mit und neben dem eigentlichen Abendmahl

²⁵ Sie sprechen als Tischgebet: „*Deus qui benedixit quinque panes ordaceos et duos pisces in deserto discipulis suis benedicat hanc mensam et ea quae sunt super eam et ea quae apponentur in ea*“. Dabei erheben sie die gefalteten Hände gen Himmel (Bernard Gui, II, 5, l. c. p. 54. 56). — Vgl. Preger, aaO. S. 682.

²⁶ Matth. 14,17; 15,34 Par.

²⁷ v. Döllinger, aaO. S. 8.

²⁸ Die Behauptung von Lippelt jedoch, daß „*ciphus*“ (= *scyphus*) an dieser Stelle soviel wie „Krug“ und nicht „Becher“ bedeute, weshalb er also schließt, daß die Waldenser einen *Krug* bei ihrem Abendmahle verwendet hätten und daß somit dieses in Naumburg dargestellt sei, ist falsch (Lippelt, aaO. S. 239). Überdies lassen die Waldenser nicht etwa den Becher *kreisen* wie in Naumburg, sondern der Vorsteher „*dat omnibus bibere cum ciphos*“, wie es in dem Bericht von Carcassone lautet.

²⁹ v. Döllinger, aaO. S. 8.

^{30a} Preger, aaO. S. 643.

stehende Zeremonie, die man als *eine Art altchristlicher Agape* bezeichnen kann. Sie wurde vermutlich besonders am Gründonnerstag begangen, während die eigentliche Eucharistie auch oder sogar vorwiegend am Ostertag stattfand. In den gleichen Zusammenhang wie der waldensische Ritus gehört der panis benedictus (pain bénit) in Frankreich bis hin zur Gegenwart. Wir finden hier nichts Neues, sondern es handelt sich nur um die Verbreiterung einer bereits vorhandenen Spur. Daher ist das Interesse der Waldenser dafür zu erklären, daher erklärt sich auch das Vorkommen in der kirchlichen Kunst. Denn wir kennen solche Agapen, bei denen der Fisch als Speise gedient haben dürfte, aus der Zeit der alten Kirche, besonders aus der monumentalen Überlieferung. Es gibt eine ganze Reihe von Darstellungen, vor allem in den römischen Katakomben, in denen der Fisch neben Brot und Wein als Speise beim Mahle der alten Christen auftritt. Ihr Sinn ist schwer zu enträtseln.³⁰ Wahrscheinlich haben wir in ihnen eschatologische Hinweise zu sehen, d. h. Andeutungen des Reiches Gottes oder des Lebens im Jenseits. Damit ist noch nicht sicher, daß es auch diesen Bildern entsprechende Mahlzeiten gab. Dies ist jedoch anzunehmen. Ihre Grundlage ist das wunderbare Mahl der Tausende um Christus in der Wüste, das auf die Speisungswunder auf der Wüstenwanderung der Israeliten zurück- und auf das Leben im Reich Gottes vorausweist, also ebenfalls eschatologischen Charakters ist.³¹ Wir können somit nicht recht sagen, ob das Fischmahl der Waldenser eucharistisch war. Vielleicht hat es sich um einen partiellen und sporadisch verbreiteten *eschatologischen Ritus* dieser auf das urchristlich-apostolische Armutsideal und damit auf das Gedanken- gut der frühesten Christenheit zurückgreifenden Bewegung gehandelt, der nicht ohne weiteres mit dem sakramentalen „Abendmahl“, das sie als etwas Besonderes außerdem noch kannte, zu identifizieren ist, sondern der seine Grundlagen aus anderen biblischen Berichten schöpft. Es ist ein fortlebender Rest oder eine bewußte Erneuerung einer altchristlichen Mahlform, die eine Vor- oder Nebenform des sakramentalen Abendmahles ist. Wie oft bei solchen Bewegungen treffen wir hier auf das Weiterbestehen oder auf die Wiederaufnahme alter Traditionen und Bräuche, die der Allgemeinheit verlorengegangen, die eine Oppositionsgruppe dagegen wegen ihres Altertums und ihrer Ausgefallenheit schätzte.

3. Damit, mit dieser Erkenntnis der untergeordneten Rolle und der beschränkten Verbreitung des waldensischen Fischmahlritus, sind hinter Lip-

³⁰ Daß „der Fisch die mystische Vereinigung der Gläubigen mit dem erhöhten Herrn“ bedeute, „sodaß wir in den ersten Jahrhunderten die Eucharistie schlechthin durch den Fisch symbolisiert finden“, ist eine bloße Behauptung Lippelts (aaO. S. 234), die er auch dem von ihm angeführten Werk Dölgers „Idithys“ bei sorgfältigem Studium nicht entnommen haben kann. So einfach liegen die Dinge nicht!

³¹ Vgl. meine in Druckvorbereitung befindliche Arbeit: „Coena. Die Darstellungen des Mahles in der altchristlichen Kunst und die Entstehung der christlichen Abendmahlsikonographie“, wo man Material vor allem für die archäologischen, kunst- und religionsgeschichtlichen Zusammenhänge finden wird.

pelts Hauptargument schon einige Fragezeichen gesetzt. Das Mißtrauen verstärkt sich, wenn man die Sache von der *kunstgeschichtlichen* und insbesondere von der *ikonographischen Seite* her beleuchtet. Man wird dann feststellen, daß das Fischmahl in der Abendmahlsikonographie längst vorhanden und viel weiter verbreitet ist, als es Lippelt meinte. Genau wie das Mahl der Waldenser ist es eine altertümliche Darstellungsweise, die fortbesteht und sich mit der Zähigkeit sakralkünstlerischer Überlieferungen hält.

Lippelt weiß, daß der Fisch als Speise gelegentlich auf mittelalterlichen Abendmahlsbildern vorkommt, allerdings, wie er annimmt, nur auf älteren und nur in der Buchillustration. Aber das Fischsymbol könne der Naumburger nicht gekannt haben, denn nach Lippelt „wissen wir, daß das Fischsymbol im hohen Mittelalter in Vergessenheit geraten war“. Nur die Tradition der Fischschüssel auf dem Tisch gäbe es bisweilen. Der Fisch komme daher nur als Tafelschmuck vor, und zwar in der Mehrzahl, nicht in der Einzelzahl, wie dies nach seiner Meinung auf den altchristlichen symbolischen Darstellungen der Fall war. Genau wie bei der Zahl der Jünger,³² in der unser Künstler aus Gründen der Raumgestaltung souverän verfahren sei, da erst Leonardo da Vinci das Problem der Gruppierung von zwölf Personen um einen Tisch befriedigend gelöst habe,³³ weicht also auch hier der Meister „ganz von der Tradition ab“. Wo sonst die Fische vorkämen, stünden sie nur als „althergebrachtes Requisite“ auf dem Tisch. Hier greife aber „Jacobus“ mit besonderem Nachdruck danach in die *eine* Fischschüssel, was ganz ungewöhnlich sei.³⁴ Lippelts Folgerung lautet also etwa: Da der Meister die altchristliche symbolische Bedeutung des Fisches nicht mehr kannte, da andererseits aber der Fisch in außergewöhnlicher Betonung sich dem Beschauer seines Abendmahlsbildes aufdrängt, muß er einen über den traditionell gewördenen dekorativen hinausgehenden Sinn haben. Und das eben sei der waldensische.

Über die *Abendmahlsikonographie* und über das Vorkommen des Fisches dabei befindet sich Lippelt in verschiedenen Irrtümern. Er hat sich zu sehr auf das veraltete Werk von Dobbert³⁵ verlassen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß sich sowohl der abendländische wie der östliche Abendmahlstyp aus den altchristlichen Mahlszenen mit Brot, Wein und Fisch heraus entwickelt hat, wie wir sie in der Katakombenkunst Roms in etlichen

³² Von der Lippelt (aaO. S. 233) glaubt, sie sei auf den mittelalterlichen Abendmahlsbildern herkömmlicherweise stets zwölf, nur ausnahmsweise einmal zehn oder vier, welche Fälle er jedoch „ohne Bedeutung“ und ohne Einfluß auf den Naumburger Meister findet.

³³ aaO. S. 233; auf diese unsinnige Theorie brauchen wir hier wohl nicht näher einzugehen.

³⁴ aaO. S. 235.

³⁵ Eduard Dobbert, Das Abendmahl Christi in der bildenden Kunst, Rep. f. Kunstwissenschaft XIII/1890, XIV/1891, XV/1892, XVIII/1895.

Beispielen antreffen.³⁶ Das Fischmotiv, das dort sowohl symbolische Bedeutung haben wie mit bestimmten frühchristlichen Mahlbräuchen in Zusammenhang stehen dürfte, andererseits aber tief in die allgemeine Religionsgeschichte zurückreicht, geht in die eigentlichen Abendmahlsbilder über, deren älteste Exemplare wir in dem Buchdeckel eines Evangeliiars im Mailänder Domschatz aus dem 5. Jahrhundert,³⁷ in einem Relief an einer Ciborium-Säule von S. Marco in Venedig aus dem 6. Jahrhundert,³⁸ das neuerdings der Zeit um 1250 zugeschrieben wird,^{38a} und in dem Mosaik an der Südwand von S. Apollinare Nuovo in Ravenna um 500³⁹ finden. Byzantinische oder sonstige östliche Provenienz dieser Stücke ist stilistisch möglich, aber umstritten. Ikonographisch gehören sie, trotz manchen gegenteiligen Ansichten, unzweifelhaft dem Abendlande. Von da aus wandert dieser Typ in die *östliche Kunst* ab, in der sich mit Hartnäckigkeit die Fischspeise als ein charakteristisches Element des Abendmahles hält, so z. B. in dem Athos-Evangeliar Nr. 21 der Leningrader Bibliothek (Abb. 2), das wohl aus dem Anfang des 2. Jahrtausends stammt, oder in den alten kappadokischen Kirchen, wie in denen von Balyqlisse,⁴⁰ Toqale Kilisse⁴¹ und Qaranleq-Kilisse,⁴² welche ebenfalls schon ins 2. Jahrtausend gehören. Ebenso findet er sich als traditionelle Speise des Abendmahles lange noch, bis ins 17. Jahrhundert, auf den Gemälden des Athos.⁴³ Er ist ein regelmäßig, wenn auch nicht stets, wiederkehrendes Motiv der byzantinischen Abendmahlsikonographie bis in späteste Zeiten, — obschon Lippelt anderer Meinung ist.

Der gleiche Vorgang vollzieht sich im *Abendland*. Auch dort gehört *der Fisch* von Anfang an als selbstverständliches Requisite auf den *Abendmahlstisch*, u. zw. in zahlreichen Ausläufern mindestens bis ins späte Mittelalter, bis ins 15. Jahrhundert. Es würde zu weit führen, auch nur einen Teil der mittelalterlichen Abendmahlsdarstellungen mit dem Fisch aufzuzählen. Es ist richtig, daß er dabei manchmal als eine Speise unter anderen

³⁶ Ich habe diesen Entwicklungsgang in meiner oben erwähnten Arbeit (vgl. Anm. 31) ausführlich betrachtet, wo ich auch die im folgenden behandelten mittelalterlichen und byzantinischen Abendmahlsdarstellungen im Zusammenhang untersucht habe. Dort wird man Einzelheiten und nähere Belege finden.

³⁷ R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, T. 6, tav. 455.

³⁸ *ib.* tav. 496.

^{38a} Vgl. Elisabetta Lucchesi Palli, *Die Passions- und Endszenen Christi auf der Ciboriumssäule von San Marco in Venedig*, Prag 1942, S. 147 u. Taf. II a.

³⁹ Abgebildet z. B. Frz. J. Dölger, *Ichthys IV*, T. 270; van Berchem-Clouzot, *Mosaïques chrétiennes*, Genève 1924, fig. 159; Ernst Uehli, *Die Mosaiken von Ravenna, Straßburg 1935*, T. 4.

⁴⁰ Hans Rott, *Kleinasiatische Denkmäler*, Leipzig 1908, Abb. 39.

⁴¹ G. de Jerphanion, *La voix des monuments*, Paris/Bruxelles 1930, pl. 44.

⁴² Rott, aaO. Abb. 75; Jerphanion, l. c. pl. 47; J. D. Stefanescu, *Iconographie de la Bible*, Paris 1938, pl. 76 b.

⁴³ Z. B. im Philotheou von 1540 (Gabriel Millet, *Monuments de l'Athos*, I, Paris 1927, pl. 95,1), in der Lawra-Trapeza von 1512 (Millet, l. c. pl. 145,1), im Xenophon von 1544 (Millet, l. c. pl. 172,1) und im Dionysiou von 1615 (Millet, l. c. pl. 202,3).

auftritt, also vermutungsweise mehr dekorativen Wert hat. Auf anderen Darstellungen dagegen steht er ostentativ an zentraler Stelle, oft als die einzige Speise neben dem Brot.⁴⁴ Wahrscheinlich war er schon auf der bisher als ältestes mittelalterliches Abendmahlbild geltenden Miniatur eines Evangeliars aus dem Cambridger Corpus-Christi-College zu sehen,⁴⁵ das angeblich noch aus dem 6./7. Jahrhundert stammen soll, das man aber wohl später wird ansetzen müssen. Fraglich ist auch die Datierung bei dem Bildchen aus dem Ragnaldus-Sakramentar aus Marmoutiers in der Stadtbibliothek von Autun, das zwischen dem 9. und 11. Jahrhundert untergebracht wird. Auch hier steht der Fisch in einer Schale auf dem Tisch, — neben dem Brot die einzige Speise.⁴⁶ Mit Selbstverständlichkeit findet er sich auf den ältesten sakralen Mahldarstellungen in Elfenbein aus spätkarolingischer Zeit, auf dem Aachener Diptychon (vielleicht das Mahl Joh. 21)⁴⁷ (Abb. 3) und auf dem Buchdeckel aus dem Schatz der Kathedrale St. Just in Narbonne (Datierung umstritten).⁴⁸ Ähnlich ist es im Evangeliar des Otfried von Weißenburg in Wien (2. Hälfte des 9. Jahrhunderts)⁴⁹ und später in der Regensburger und Salzburger Buchmalerei, wo der Fisch auch bei anderen biblischen Mahlen zu den Speisen gehört.⁵⁰ Die Zahl der Jünger schwankt außerordentlich (zwischen drei und zwölf). Der Sinn der Fischspeise ist unklar. Sie hängt zweifellos mit den Mahlen des Auferstandenen mit seinen Jüngern nach den Evangelien-Berichten zusammen, wo sie mehrere Male genannt wird (Luk. 24,42; Joh. 21,13) und wo sie in den Komplex der eschatologischen Mahle der Urgemeinde gehört. Es ist natürlich deshalb die methodische Frage aufzuwerfen, ob und inwiefern alle diese Mahlszenen der Kunst das Abendmahl bedeuten sollen. Dies ist jedoch meistens mit Sicherheit anzunehmen. Wahrscheinlich sind in der Erinnerung der Künstler Motive der verschiedenen biblischen Mahle zusammengefloßen, die aber letzten Endes doch immer wieder auf das Abendmahl des Herrn abzielen, das ihnen dabei von entscheidender Wichtigkeit war. Vielleicht ist der Fisch als *Fastenspeise* verstanden worden, da das historische Abendmahl Christi am Gründonnerstag ja in der späteren kirchlichen Fastenzeit statthatte, und ist er so an die Stelle der jüdischen

⁴⁴ Einen großen Teil des Materials wird man in meiner Arbeit (vgl. oben Anm. 31) beisammen finden. Vgl. auch Karl Möller, Art. Abendmahl, in: Reallex. z. dtsh. Kunstgeschichte, hrsg. v. Otto Schmitt, Bd. 1, Stuttgart 1937, Sp. 28 ff.

⁴⁵ Garrucci, l. c. T. 3, tav. 141,2; Jos. Wilpert, Die römischen Mosaiken und Malereien, Freiburg i. Br. 1916, Bd. II, S. 799, Fig. 364, und S. 851.

⁴⁶ Wilh. Köhler, Die karoling. Miniaturen, Bd. I, Berlin 1930, Taf. 63; Dölger, Ichthys Bd. 4, T. 277.

⁴⁷ A. Goldschmidt, Die Elfenbeinskulpturen aus der Zeit der karoling. u. sächs. Kaiser, I, Berlin 1914, T. XII; Dölger, aaO. T. 277,2.

⁴⁸ L. de Farcy in Revue de l'art chrétien, 61/1911, p. 37, fig. 1; vgl. Dölger, Ichthys Bd. 5, S. 598 f.

⁴⁹ H. J. Hermann, Die frühmittelalterlichen Handschriften des Abendlandes, Leipzig 1923, Abb. 91.

⁵⁰ Vgl. Georg Swarzenski, Die Regensburger Buchmalerei des X. und XI. Jahrhunderts, Leipzig 1901, Taf. 30 und 25; ders., Die Salzburger Malerei, Leipzig 1913, Taf. 52 und 80.

Passahspeisen, insbesondere des Lammes, getreten (wie denn im Salzburger Perikopenbuch Meister Bertolds aus dem 11. Jahrhundert auch einmal eine Fastenbrezel neben dem Fisch auf dem Abendmahlstisch liegen kann, — zweifellos aus denselben Erwägungen heraus). Aber auch *symbolische Beziehungen* sind nicht völlig ausgeschlossen, denn dem Mittelalter war z. B. Augustins Exegese: „piscis assus — Christus passus“ (zu Joh. 21,9 ff. bzw. Luk. 24,42) nicht unbekannt.⁵¹ Außerdem gibt es noch allerlei andere Hinweise auf religiöse — teilweise christologische — Fischsymbolik.⁵² Auf jeden Fall ist das frühmittelalterliche Abendmahlbild nach Idee und Anlage aus dem christlich-antiken Brot-Wein-Fisch-Mahl entwickelt worden. Von dort stammt auch diese uns befremdende Speise. Sie kommt im frühen Mittelalter fast regelmäßig vor.⁵³ Das Passahlamm tritt erst später an ihre Stelle, erstmals vielleicht in Italien (Beneventer Domtür (?), Giotto, Taddeo Gaddi) und wird nach Möller seit dem 15. Jahrhundert häufiger.⁵⁴

Wir begegnen dem Fisch weiter im Hoch- und Spätmittelalter, in Deutschland sowohl wie in Italien und Frankreich, wenschon seine Häu-

⁵¹ So z. B. Hrabanus Maurus, *Homiliae in Evang. et Epist.* VIII, Migne, *Patrol. Lat.* 110, col. 150: „Quid significare credimus piscem assum nisi ipsum mediatorem Dei et hominum passum?“ etc. Diese Deutung geht zurück auf die *Clavis Scripturae Sacrae* des (Ps.-) Melito von Sardes, wo sich die Wendung findet: „Piscis, Dominus Jesus Christus, tribulationis igne assatus.“ Sie dürfte wiederum abzuleiten sein von Gregor d. Gr., der ohnehin von großem Einfluß auf die mittelalterliche theologische und erbauliche Schriftstellerei war: „Quid autem significare piscem assum credimus, nisi ipsum mediatorem dei et hominum passum...?“ (In *Ev. hom.* 24,5; Migne 76, c. 1187). Gregors Gedanke stammt schließlich von Augustinus: „Piscis assus, Christus est passus“ (In *Jo. Ev. tract.* 123,2; Migne 35, c. 1966). So haben die mittelalterlichen Deuter auf dem Wege über Melito und den sehr beliebten Gregor aus Augustin geschöpft und sich so zweifellos diese Symbolkenntnisse erhalten. (Vgl. F. J. Dölger, *Ichthys I*, *Das Fischsymbol i. frühchristl. Zeit*, Rom 1910, S. 15).

⁵² So bei Hrabanus Maurus (*De universo Lib.* VIII, 5, Migne 111, col. 240) und bei Paschasius Radbertus (*Expos. in Matth.*, *Lib.* VIII, c. 18, Migne 120, c. 600), — also bei für das Mittelalter maßgebenden Autoren. Wichtig ist auch der „Fisch Celebrant“, der in der mittelalterlichen Mythologie eine interessante Rolle spielt, der „auf Jesu Tisch“ gestanden haben soll (vgl. Reinhold Köhler, *Der Fisch Celebrant*, *Germania XIII*, Wien 1868, S. 399 f.). Vgl. ferner Hrabanus, l. c.: „Pisces duo coniuncti quinque panibus, duo testamenti legis, vel duo charitatis praecepta, sive duae personae, regia et sacerdotalis“ (*ibid.*).

⁵³ Es seien hier nur noch einige wenige weitere Exemplare von Abendmahlbildern mit dem Fisch genannt: *Cod. lat.* 4452 der Staatsbibl. München, *Bamberger Evangelistar* um 1000 (Dobbert, aaO. XVIII, S. 363 f.); Schmelzplatte des Nikolaus von Verdun von 1181 in Klosterneuburg, bedeutend durch den als Fischdieb dargestellten Judas (J. Braun, *Meisterwerke d. dtsh. Goldschmiedekunst*, I, München 1922, T. 90); Wandgemälde von Sant' Angelo in Formis b. Capua, 11. Jhd. (Luigi Coletti, *Die frühe ital. Malerei*, I, Wien 1941, T. 5; Jerphanion, l. c. pl. 56,1; Wilpert, aaO. S. 847, Fig. 393); Sa. Maria in Vescovio (Sardinien), 11. Jhd. (A. Stegenschack, *Sa. Maria in Vescovio*, *Röm. Quartalschrift für christl. Altertumskunde u. Kirchengesch.*, 16/1902, T. II); S. Urbano alla Caffarella in der Campagna, 12. Jhd. (Wilpert, aaO. S. 800, Fig. 365; H. d'Agincourt, *Peinture*, pl. 95).

⁵⁴ Möller, aaO. Sp. 40.

figkeit im Abnehmen begriffen ist und er den Speisen Brot und Wein weicht. Aus der Plastik wären zu nennen die Holztür von St. Maria im Kapitol in Köln (Mitte 11. Jahrhundert), auf der zwei von den insgesamt neun Jüngern den Fisch ergreifen⁵⁵ (Abb. 4), die Bonanus-Tür des Domes von Monreale von 1186 mit zwei Fischschüsseln,⁵⁶ ein Fragment vom Lettner in St. Michael in Hildesheim (spätromanisch, um 1186?)⁵⁷ (Abb. 5) und der „Schrein der vier großen Reliquien“ im Aachener Domschatz um 1225 (Abb. 6). Ein Fischmahl ist das letzte Mahl Christi mit den Elfen (nach Mark. 16, 14 f.) im Hortus deliciarum der Herrad von Landsberg vom Ende des 12. Jahrhunderts.⁵⁸ Mit Fisch feiert Christus das Abendmahl auf einem Altarbehang des Halberstädter Dommuseums aus dem 14. Jahrhundert⁵⁹ (Abb. 8), auf Miniaturen des Codex von Falkenstein der Trierer Stadtbibliothek von 1380,⁶⁰ eines gotischen Evangeliars des Brandenburger Domkapitels⁶¹ und auf einer Nürnberger Miniatur des 14. Jahrhunderts (Cod. Solg. 4. 4^o, f. 72)⁶² und schließlich noch auf dem berühmten „Wildunger Altar“ des Konrad von Soest von 1404⁶³ (Abb. 7), wo Judas mit dem Geldbeutel — ähnlich wie bei Nikolaus von Verdun auf der Klosterneuburger Emailplatte — als Dieb gezeigt wird, der ein Stück Fisch vom Abendmahlstisch gestohlen hat, während er von Christus die Hostie empfängt. Alle diese Bilder sind teilweise ikonographisch noch recht altertümlich in den Einzelheiten der Darstellung und konservieren altchristliche Motive (z. B. den halbrunden Tisch oder die Stellung Christi an der Seite der Tafel neben dem Fischmotiv), bringen andererseits aber auch schon allerlei Neues. Man kann also weder von einem völligen Verschwinden dieses Bestandteiles der altchristlichen und frühmittelalterlichen Abendmahlsikonographie noch von seinem bloß dekorativen Charakter sprechen. Ebenso wenig ist anzunehmen, daß alle Verfertiger derartiger Werke Waldenser waren, soweit dies der Entstehungszeit nach überhaupt möglich ist.

4. Darüberhinaus kann man aber ganz exakt *die Quellen und Vorbilder für das Naumburger Fischmotiv und die ikonographische Herkunft der Lettnerreliefs* bestimmen. Wir wissen mit ziemlicher Sicherheit, daß der große Unbekannte in *Frankreich* gearbeitet und gelernt hat und dort weit herumgekommen ist. Wir wissen ferner ganz allgemein von Einflüssen

⁵⁵ Rich. Hamann, Die Holztür d. Pfarrkirche zu St. Maria im Kapitol, Marburg 1926, T. 33.

⁵⁶ Merkwürdigerweise hat diese jüngere Tür das alte Motiv des Fisches, während die ältere des gleichen Meisters im Dome zu Pisa (1180) keine Fische zeigt.

⁵⁷ Herm. Beenken, Romanische Skulptur in Deutschland, Leipzig 1921, Abb. S. 241.

⁵⁸ edd. Straub-Keller, Strasbourg 1899, pl. XL; Wilpert, aaO. S. 906, Fig. 429.

⁵⁹ Marburger Foto Nr. 89 672.

⁶⁰ Marb. F. Nr. 58 785 und Nr. 58 823.

⁶¹ Marb. F. Nr. M 1571.

⁶² Marb. F. Nr. M 3375.

⁶³ Abgebildet z. B. bei Möller, aaO. Abb. 11.

Frankreichs, teilweise auf dem Wege über Oberitalien, besonders die Lombardei, auf die damalige deutsche Kunst, zumal auf die Architektur und auf die Bauplastik. Die *französische architektonische Figuralkunst der Romanik*, vor allem in der Provence und in Burgund, hat nun einen in zahlreichen Exemplaren vertretenen *Typus des Abendmahlbildes* geschaffen, der bis jetzt kaum oder wenig bekannt ist und den wir als *das direkte Muster des Naumburger Abendmahles* anzusehen haben. Und dieser wird geradezu charakterisiert durch das *regelmäßige Auftreten des Fisches*.

Soweit ich sehe, ist das älteste plastische Beispiel des Typs der südfranzösischen Reliefs des 12. Jahrhunderts das schon erwähnte Feld mit dem Abendmahl auf der Holztür von St. Maria im Kapitol in Köln (Abb. 4). Hier haben sich gegenüber der frühmittelalterlichen Ikonographie wesentliche Veränderungen vollzogen, die wir erstmals in der Miniatur treffen, von wo sie der Künstler vermutlich übernommen hat: aus dem traditionellen Halbkreis- oder Rundtisch ist eine lange Tafel geworden, an der Christus in der Mitte sitzt. Judas ist aus dem Jüngerkreise (dessen Zahl aber noch nicht vollständig ist) abgesondert, Johannes lehnt sich an Jesu Brust. Ob die Franzosen den Kölner plastischen Typ übernommen haben, ob sie die in der Miniatur entwickelte neue Form⁶⁴ nachahmten oder ob sie bereits auf weitere verlorengegangene und uns nicht bekannte plastische Vorbilder Frankreichs und Deutschlands zurückgriffen, läßt sich nicht sagen. Die letzten beiden Möglichkeiten sind die wahrscheinlichen.

Von den französischen romanischen Abendmahlsreliefs liegen zwei Hauptformen vor: *Reliefplatten der Türstürze und Lettner* und *figürliche Kapitelle*, welche in den Spuren der Traditionen hellenistischer und spätantiker Figurenkapitelle den Kapitellkorb figürlich und szenisch gestalten, wobei sich die Priorität einer dieser Formen ebensowenig wie der Entstehungsort der Szenen festlegen läßt. Das Vorkommen in den Tympana und Türstürzen besonders an den Westportalen hat *kultischen Sinn*: Es läßt den Eintretenden zu dem rituellen Hauptgeschehen im Kultgebäude mit einem geschichtlichen Hinweis ein. Ein Teil dieser Reliefs wurde seinem ursprünglichen Zwecke bei baulichen Veränderungen entfremdet und findet sich jetzt zusammenhanglos an anderen Stellen der Kirche (so in Dax-Laudes und in Beaucaire).^{64a} Unzweifelhaft gehörten sie in der Regel einem Zyklus von Passionsszenen an, der den angegebenen kultischen Zweck näher erläuterte. Sie sind so bedeutsam für das Verständnis und die Deutung mittelalterlicher Abendmahlsfrömmigkeit und -theologie, wie auch der Sakralarchitektur. Außer dem Exemplar von *St. Gilles* ist bis jetzt hauptsächlich das von *Beaucaire* und das nahe verwandte am Pönitile des Domes von *Modena* sowie das von *St. Germain-des-Près in Paris*

⁶⁴ Die in Frankreich und Deutschland entstanden sein dürfte, u. zw. in Nordfrankreich und Nordwestdeutschland im 10./11. Jhd. (älteste Belege das nordfranzösische Prager Evangeliar und das Hildesheimer Bernward-Evangeliar).

^{64a} Die Erkenntnis, daß derartige Reliefs ursprünglich zu Lettnern gehört haben können, ist nicht unwichtig für die Frühgeschichte des Lettners.

beachtet worden, während der ganze Reichtum sonstiger Gestaltungen unverarbeitet und teilweise auch unbekannt blieb.

In der Regel sitzt Christus hier schon in der Mitte der langen Tafel, nur einmal, in Neuilly-en-Donjon (Burgund),⁶⁵ nimmt er den Platz am linken Schmalende nach der älteren ikonographischen Tradition ein. Das schönste und genialste Stück ist das antikisierende Mitteltympanon der Westfassade aus der „Protorenaissance“-Schule von St. Gilles bzw. der dazugehörige Türsturz,⁶⁶ auf dem sich Christus ebenfalls für den ersten flüchtigen Eindruck ziemlich nahe am linken Tafelende befindet. Vielleicht ist es Musterbeispiel einer Steinmetzschule geworden. Vielleicht aber liegt, wie gesagt, der Prototyp und das Schulbeispiel auch anderswo und noch früher. Stilistisch am altertümlichsten wirkt das an die Außenwand des Chores versetzte Relief von Dax (Laudes, Pyrenäen).⁶⁷ In Champagne (Ardèche) ist das figurenreiche Abendmahl in einem dreiecksgibelförmigen Türsturz unter einem Kreuzigungsbild des Tympanons angebracht worden,⁶⁸ wodurch der Passionscharakter hervorgehoben wird.⁶⁹ Das an die Kirchenwand geratene Portal- (oder Lettner-?) Relief von Beaucaire⁷⁰ zeigt Beziehungen zu dem des Pontile im Dome von Modena.⁷¹ In St. Pons-de-Thomières (Hérault)⁷² gehört das Abendmahl (Abb. 9) ebenso wie in St. Gilles, in Thines (Pyrenäen)⁷³ und in St. Julien-de-Joncy (Burgund)⁷⁴ eng mit dem übergeordneten Motiv der Maiestas Domini in der Mandorla zusammen. Es ist bemerkenswert, daß beide Formen der gern zentral über das Mahl gesetzten christologischen Darstellungen, die Kreuzigung und die Maiestas, später auch in die Mitte der Passionsdarstellungen an den Lettnersechseiten an hervorgehobener Stelle treten, u. zw. zunächst die Maiestas, dann der Crucifixus, letzterer wieder in Verbindung mit den Triumphkreuzen der Vierung. So finden wir es noch beim Naumburger Westlettner. Diese Kombination hat durchaus *kultische Urbedeutung*, indem die Maiestas des Weltenrichters von der kultischen Lebens-

⁶⁵ Marburger Foto Nr. 40 639; die Bilder sind im folgenden meist nach den Nummern des Foto-Archivs des Marburger Kunstgeschichtlichen Seminars zitiert, dem das Verdienst zukommt, dieses von der Ikonographie bislang gern ignorierte Material nahezu vollständig erschlossen zu haben. Ich habe sie, soweit sie mir bekannt wurden und erreichbar waren, in meinem Buche über die Darstellungen des Mahles verarbeitet, wo man noch etliches über das hier Angeführte hinaus finden wird.

⁶⁶ Marb. F. Nr. 34 135.

⁶⁷ Marb. F. Nr. 52 312; vgl. Kingsley Porter, *Romanesque Sculpture of the Pilgrimage Roads*, vol. I, p. 22.

⁶⁸ Marb. F. Nr. 45 056.

⁶⁹ Das ist später (gotisch) beispielsweise noch am Straßburger mittleren Westportal sowie in Bayeux der Fall.

⁷⁰ Marb. F. Nr. 37 509; vgl. Kingsley Porter, 1. c. vol. IX, fig. 1292.

⁷¹ Marb. F. Nr. 1431; vgl. Richard Hamann, *Südfranz. Protorenaissance und ihre Ausbreitung in Deutschland*, Marburg 1922, S. 67, Abb. 119 und 120.

⁷² Marb. F. Nr. 41 827; Christus sitzt hier auch noch ziemlich weit links.

⁷³ Marb. F. Nr. 53 253, 53 265 und 53 266.

⁷⁴ Marb. F. Nr. 41 557.

mitte und Gegenwart den Blick in die Zukunft, auf das eschatologische Kultziel, lenkt, die Kreuzigung dagegen in die Vergangenheit, auf die historische Grundlage des Kultus weist. Daß die Passionsszenenfolge mit dem Abendmahl später am Lettner ebenso wie am Westportal auftritt, hat seinen guten Sinn darin, daß der Lettner ja gleichsam eine zweite Portalanlage zu einem innersten, intimsten Kultraum in der Kirche ist, nicht nur trennend, sondern auch einladend und verbindend. Stilistisch steht St. Gilles die feine Arbeit des Türsturzes von Nantua⁷⁵ nahe.

Außer in Neuilly-en-Donjon und in St. Julien-de-Joncy hat Burgund mindestens noch in Dijon⁷⁶ (Abb. 10) eine derartige Abendmahlsdarstellung besessen. Ein alter Stich läßt auch in diesem relativ späten Werk, das ein Klosterrefektorium schmückte, die Einbeziehung des kultisch-eschatologischen Maiestas-Motives innerhalb der rahmenden Volte erkennen (Abb. 11). Die Wellenriefelung des Hintergrundes hier wie in Nantua deutet den Himmelsäther an und versetzt das Mahl als kultisches Urbild in den Bereich des Überweltlichen, Transzendenten, des Kosmos: Es ist kosmische Liturgie! Die umgebenden Engel- und Heiligengestalten des Bogens unterstreichen dies. Das Tympanon von Charlieu dagegen zeigt ein aus dem Abendmahlsmotiv entwickeltes Hochzeitsmahl von Kana. Man kann annehmen, daß das eigentümliche Abendmahlsmotiv der Plastik Frankreichs vom Süden her sich nach Burgund ausgebreitet hat, wie andererseits Burgund wiederum eine gewisse Mittlerrolle gespielt haben dürfte und die Provence vermutlich mit einigen Zügen des mittelalterlichen Abendmahlsbildes vertraut gemacht hat, vor allem mit der gesonderten Judasszene, die im Norden entwickelt worden waren. Das am weitesten nördliche Vorkommen dieses Typs scheint mir das Stück am Portal von St. Germain-des-Près in Paris zu sein.⁷⁷ Erheblich später liegen wieder einige Mahle vom ehemaligen Lettner von Notre-Dame in Paris: ein Abendmahl und eine Hochzeit zu Kana an der Nordseite⁷⁸ und ein Mahl des Auferstandenen mit den Aposteln an der Südseite⁷⁹ haben jeweils den Fisch als Speise. Am weitesten südlich tritt es in dem eben erwähnten Exemplar von Modena und im heutigen Kanzelrelief von San Ambrogio in Mailand⁸⁰ einerseits, andererseits im französisch-spanischen Grenzgebiet der Pyrenäen auf. Dorthin dürfte es sich aus seinem Ausstrahlungszentrum in der östlichen Languedoc verbreitet haben. Noch weiter reichen vereinzelte gotische Exemplare im Westen (Bordeaux)⁸¹ und im Norden (Bayeux,

⁷⁵ Marb. F. Nr. 40 557.

⁷⁶ Les richesses d'art de la France, I, Bourgogne, La sculpture t. 3, Paris 1930, pl. 137; vgl. Kingsley Porter, l. c. vol. II, fig. 136.

⁷⁷ Marb. F. Nr. 33 819.

⁷⁸ Marb. F. Nr. x 183 580; x 183 578; 171 977; 33 775.

⁷⁹ Marb. F. Nr. x 183 592.

⁸⁰ Dölger, Ichthys IV, Taf. 276 (Alinari Nr. 31 895). Es ist mir nicht im mindesten zweifelhaft, daß es sich um ein an die Kanzel transferiertes Lettnerrelief handelt.

⁸¹ Marb. F. Nr. 35 489.

Normandie).⁸² Damit scheinen die uns bekannten letzten Ausläufer in Frankreich bezeichnet zu sein (in Deutschland sind es das Straßburger und das Naumburger Relief). Die Gotik pflegt das Motiv nicht mehr und entkleidet es seines Sinnes, was in Bayeux durch das Beiseiterücken an das nördliche Nebenportal der Westfassade zum Ausdruck kommt. Straßburg hat es indes noch am Mittelportal.

Fast alle diese Stücke weisen das Fischmotiv repräsentativ auf, obwohl es in den letztgenannten gotischen Exemplaren verschwindet. In der Regel stehen mehrere Schalen mit Fisch auf der langen Tafel, die bis zu bandartiger Schmalheit zusammenschumpfen kann. Selbst auf einigen gotischen Stücken treffen wir noch Spuren des Fisches an. Wo er fehlt, kann u. U. mit einer Beseitigung durch Überarbeitungen in einer späteren verständnislosen Zeit gerechnet werden. Überall greifen ein oder mehrere Jünger nach den Tieren, die, wie in St. Pons-de-Thomières (Abb. 9) oder in Nantua, gelegentlich einfach auf der Tafel bzw. auf dem Tischtuch liegen können. In Nantua ist solch ein den Fisch Packender durch Überschrift als „Jacobus“ bezeichnet. Haben wir hier das Vorbild des Naumburger sog. „Jacobus“?⁸³ Die Zahl der Jünger scheint in der Regel zwölf gewesen zu sein. Manchmal, wie in St. Germain-des-Près und in Bayeux, ist Judas eliminiert oder unterdrückt, d. h. er tritt wie einer unter den Zwölfen ohne besonderes Merkmal auf, oder er fehlt ganz.

Eine Beschränkung der Jüngerzahl erwies sich indes gelegentlich auf den Kapitellen aus Raum- und Materialgründen als notwendig, wo teilweise die Abendmahlsszene in einer überaus kühnen und genialen Konzeption um den Kapitellkorb gelegt wurde, sodaß nun die Teilnehmer des Mahles gleichsam innen an einer ringförmigen Tafel sitzen. Diese Lösung war keine geringe Leistung der Künstler in der Auseinandersetzung mit Sujet und gegebener Form. Gelegentlich spielen wohl Erinnerungen an andere Mahle Jesu hinein, so in dem im Fogg Museum (Cambridge, Mass.) befindlichen Kapitell von St. Pons-de-Thomières. Im übrigen paßt sich die Anlage der Struktur des Kapitells an, so z. B. über einem Säulenbündel in San Juan de la Peña⁸⁴ (Abb. 12). Es seien weiter als Beispiele genannt die Kapitelle von St. Nectaire (Puys de Dôme)⁸⁵ (Abb. 13), wo sich ebenso wie in San Juan de la Peña sehr eindrucksvoll der den Fisch mit energischer Geste beim Schwanz packende Jünger neben Jesus findet, ferner das von St.

⁸² Marb. F. Nr. 45 563.

⁸³ Die Annahme, daß es sich bei den Jüngern in Naumburg um die beiden Brüderpaare Petrus/Andreas und Johannes/Jacobus handele, ist plausibel, wenn auch nicht zwingend. Jedoch ist der den Fisch packende „Jacobus“ ikonographisch ein Paulus-Typ. Und so wird in demselben Gegenstand auf dem Wildunger Altar der nach dem Fisch greifende Apostel durch Nimbusinschrift von Konrad von Soest als „St. Paulus“ vorgestellt. Daß Paulus unter die ersten Abendmahlsteilnehmer versetzt wurde, ist aus seiner Bedeutung für die christliche Abendmahlstheologie verständlich. Ob Meister Konrad Vorbilder ikonographisch mißverstanden hat oder ob er nach Traditionen verfährt, ist kaum zu entscheiden.

⁸⁴ Marb. F. Nr. LA 93/19.

⁸⁵ Marb. F. Nr. 41 692.

Austremoine (St. Paul) in Issoire.⁸⁶ Auch auf einem Kapitell aus dem Kreuzgang des Klosters Daurade im Museum von Toulouse tritt der Fisch auf, u. zw. ist es hier der vor der Tafel knieende Judas, der ihn ergreift, während er von Christus den Bissen in den Mund geschoben erhält.⁸⁷ Auch hier und auf weiteren derartigen Kapitellen steht das Abendmahl inmitten von Passionsszenen, die man vermutlich von Portalen und Lettern auf die Kapitelle übertragen hat.

Man findet auf diesen Darstellungen häufig das große Brot oder mehrere große Rundbrote, wie sie heute noch vielfach bei uns auf dem Lande üblich sind, wie sie aber auch auf altchristlichen Katakombengemälden und Sarkophagplastiken schon vorkommen. So haben wir sie z. B. in Dax, in St. Nectaire (Abb. 13, hier durch Kreuzkerbung der abendländisch-mittelalterlichen Hostie angeähnelte, was aber ebenfalls bereits auf frühchristlichen Darstellungen vorkommt) und in Bordeaux, obwohl dies Lippelt unter ganz einseitiger Berücksichtigung des mittelalterlichen Bildbestandes wiederum anders weiß.⁸⁸ Auch Krüge anstelle der liturgischen Kelche kommen vor (besonders deutlich in San Ambrogio in Mailand), — abermals als Reminiszenz an die frühchristliche Ikonographie der Grabeskunst.

In *Südfrankreich* ist also seit der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts das Abendmahl mit Fisch, Brot und Wein ein beliebtes Motiv der Plastik. Es kann garnicht bezweifelt werden, daß es der Naumburger dort und womöglich noch andernorts in Frankreich, besonders in Burgund, in den uns heute noch bekannten oder in verlorengegangenen Stücken kennengelernt hat. Auch andere Umstände, wie wir gleich sehen werden, sprechen dafür. Diese Mahldarstellungen können nun nicht die Stimmung von Waldenserkreisen wiedergeben, da Waldus ja erst im letzten Viertel des 12. Jahrhunderts auftrat und zu dieser Zeit noch garnicht lebte. Merkwürdigerweise sind sie mehrfach in der Languedoc vertreten, von wo uns auch die wenigen waldensischen Fischmahle berichtet werden. Sollten also nicht vielmehr die lokalen Mahlriten dieser Sekte in ihrer Eigentümlichkeit mit unter dem Eindruck der künstlerischen Gestaltungen des Abendmahlsgedankens in der jüngeren Vergangenheit mit den seltsamen altchristlichen Motivresten entstanden sein, wie sie die Frommen täglich in etlichen ihrer Kirchen sahen? Müssen wir doch annehmen, daß es deren noch eine ganze Menge gab, die der Zahn der Zeit zerstört hat. Es ist mir nicht im mindesten zweifelhaft, daß die Dinge so liegen. Ein Grund für die Aufnahme der Abendmahlsszenen in den Kreis der Sujets kirchlicher Kunst dürfte aber — gerade in Frankreich! — der seit dem 9. Jahrhundert in Gang befindliche und im 11. Jahrhundert wieder aufflackernde

⁸⁶ Marb. F. Nr. 39 484.

⁸⁷ Marb. F. Nr. 32 769; vgl. Kingsley Porter, 1. c. vol. IV, fig. 471.

⁸⁸ AaO. S. 239: „Alle sonstigen Abendmahlbilder dieser Jahrhunderte zeigen die kleinen runden Hostien, die seit dem 11. Jahrhundert ganz allgemein in der Kirche bei der Kommunion verwendet werden.“

Abendmahlsstreit gewesen sein sowie überhaupt die theologische Diskussion der Abendmahls-, Konsekrations- und Realitätsfrage bis ins 13. Jahrhundert hinein.

5. Es hat nun eine große Häresie bereits im 11./12. Jahrhundert gegeben, besonders in der Provence, in der Grafschaft Toulouse, die später so genannte *albigensische* oder *Katharer-Bewegung*, welche sich von der waldensischen durch ihren radikalen urchristlichen Dualismus grundlegend unterschied. Das Katharertum bedeutete Rückkehr zu Gnosis und Manichäismus, das Waldensertum wollte Rückkehr zum urchristlich-apostolischen Armutsideal. D. h. diese ältesten organisierten Sekten des Abendlandes im Mittelalter wurden erst im 11. Jahrhundert entdeckt. Sie reichen wahrscheinlich viel weiter zurück⁸⁹ und sind keine spontanen Neubildungen, sondern beruhen auf Tradition. Die kirchliche Polemik und Apologetik scheidet scharf zwischen Waldensern und Katharern,⁹⁰ obwohl die Waldenser in der ersten Zeit der Verfolgung vielleicht gelegentlich Unterschlupf oder Anlehnung bei den Albigensern gesucht haben mögen.

Vielleicht könnte man also diese für die Kunst der Zeit und gewisse Motive verantwortlich machen, wenn man einmal auf der Suche nach häretischen Anregungen ist? So hat Hamann im Blick auf das Tympanon von Champagne (Ardèche) mit seinem Mahl und seiner Kreuzigung vermutet, daß in der provençalischen Sakralkunst des 12. Jahrhunderts anti-dogmatische Stimmungen der Albigenserkreise zum Ausdruck kommen, welche Wert auf die Menschheit Christi legten.⁹¹ Ist dies denkbar? Methodisch exakt muß also unsere Frage lauten: Sind die den Naumburger beeinflussenden französischen Darstellungen häretischer Herkunft?

Schon die frühesten Sektierer lehnten ebenso wie die späteren eigentlichen Katharer die Eucharistie unter Hinweis auf die geschichtliche Einmaligkeit und damit auf die kultische Bedeutungslosigkeit des Abendmahles Christi ab.⁹² Das Sakrament des Altars mußte zusammen mit den übrigen kirchlichen Sakramenten schon wegen der manichäisch-dualistischen Stellung zur Materie, die als böse galt, auf Widerstand stoßen.⁹³ Vor allem bekämpften diese Häretiker im Gegensatz zu den Waldensern natürlich jede Art von Transsubstantiation (die es freilich zunächst dogmengeschichtlich auch noch garnicht im Vollsinn gab) in der kirchlichen Eucha-

⁸⁹ Vgl. Ignaz v. Döllinger, *Gesch. d. gnostisch-manichäischen Sekten im frühen Mittelalter*, I, München 1890, S. 62 ff.

⁹⁰ Vgl. Petrus von Vaux-de-Cernay, Migne, Ser. Lat., t. 213, c. 548.

⁹¹ Rich. Hamann, *Gesch. d. Kunst*, Berlin 1933, S. 168.

⁹² Vgl. z. B. Döllinger, aaO. S. 85 f., über Petrus de Bruys und Heinrich von Toulouse.

⁹³ Vgl. J. Guiraud, *Albigeois*, in: *Dict. d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. I, Paris 1912, c. 1630; Petrus von Vaux-de-Cernay, *Historia Albigensium*, cap. 2, Migne, Ser. Lat., t. 213, c. 546 s. (1. Hälfte des 13. Jhdts.). — Zur Geschichte der Katharer vgl. noch Zöckler, *Art. Neu-Manichäer (Katharer)* in: *Real-Enz. f. prot. Theol. u. Kirche*, 3. A., 13, S. 757—770.

ristielehre,⁹⁴ weil die Materie von Brot und Wein schlecht sei, nach einigen vom Teufel geschaffen, nach anderen aus der Erde entstanden.⁹⁵ Sie ist also der Aufnahme des Göttlichen nicht fähig. Die Messe galt als unapostolisch. Das Abendmahl (dominica coena) müsse eine nächtliche Zeremonie sein.⁹⁶ Die Einsetzungsworte „Hoc est corpus meum“ etc. seien (wie es später im 16. Jahrhundert auch der protestantische Spiritualist Karlstadt behauptete) eine bloße Selbstbezeichnung des körperlich beim historischen Abendmahle anwesenden Christus.⁹⁷ Im Sinne dieser Anschauungen lagen strenge Verbote von bestimmten Speisen (Fleisch, Eier, Käse, überhaupt von Tierischem) und Getränken (Wein). Erlaubt waren *Brot und Fisch*.⁹⁸ All dies ist nicht verwunderlich bei der katharischen Zwei-Prinzipien-Lehre und bei dem Glauben, daß Christus ein körperloses Scheinwesen gewesen sei, das weder aß noch trank⁹⁹ (und also offenbar auch garnicht die Abendmahlselemente genießen konnte?), ein Engelwesen,¹⁰⁰ das überhaupt nicht leiblich gelebt und gelitten habe.¹⁰¹

Dennoch hat es unter den vier Sakramenten der Katharer (oder Paternerer) neben dem Hauptsakrament der Initiation, der *impositio manus* oder dem *consolamentum*, neben der *poenitentia* und dem *ordo* ein *heiliges Mahl* gegeben,¹⁰² bei dem Brot gesegnet, gebrochen, verteilt und gegessen wurde. Man hat es treffend mit der urchristlichen Gewohnheit der Agapen verglichen.¹⁰³ Der albigenische Mahlritus, dem nur die „perfecti“, d. h. die Vollglieder der Sekte, beiwohnten, bzw. den nur sie vollzogen (während nach vereinzelt Gewährsleuten auch die „credentes“, d. h. die zweite Klasse der Gläubigen, das Segensbrot erhielten),¹⁰⁴ heißt „*benedictio*“ oder „*fractio panis*“ und ist, wie schon der Name besagt, aus neutestamentlichen Überlieferungen abgeleitet, die mit dem eigentlichen Abendmahle Christi nur in loserem Zusammenhange stehen (Luk. 24,35; Act. 2,42) und

⁹⁴ (Ps.-?) Alanus de Insulis (gest. 1203), *De fide cath. contra haereticos* (Summa quadripartita), lib. I, cap. 57. 59, Migne t. 210, c. 359. 363; cf. Bernard Gui (Bernardus Guidonis O.F.P., ca. 1325), *Practica* I, 4, l. c. p. 24.

⁹⁵ Moneta v. Cremona (O. F. P., 1. H. d. 13. Jhs.), *Adversus Catharos* IV, 3, § 1, l. c. p. 293. — Die Transsubstantiation wurde auch mit der Ablehnung des Opfers (nach Hos. 6,6) und mit der Erklärung der Unreinheit des Ausscheidungsprozesses zurückgewiesen, ohne daß dabei das geschichtliche Abendmahl Christi gelehnet wurde (ib. § 3, l. c. p. 300).

⁹⁶ Moneta v. Cremona V, 8, § 4, l. c. p. 456.

⁹⁷ Alanus cap. 61, l. c. c. 364 s. — Zu Unrecht glaubt Barge (Art. Karlstadt, in *RE f. prot. Theol. u. K.*, Bd. 10³, S. 78), daß Karlstadt diese seine Ansicht von den Waldensern übernommen habe.

⁹⁸ Vgl. Bonacursus, *Vita haereticorum* (um 1190), Migne t. 204, c. 777; Moneta v. Cremona II, 5, § 1, l. c. p. 138 ss.; Rainer Sacconi, *Summa de Catharis*, l. c. col. 1776.

⁹⁹ Bonacursus, l. c. c. 777.

¹⁰⁰ Guiraud, l. c. c. 1624.

¹⁰¹ Moneta Cremon. III, 3, § 10, l. c. p. 256 s.; cf. Alanus, capp. 19 et 33, l. c. c. 321 s. 335; Petrus von Vaux-de-Cernay, l. c. c. 546; Gui, l. c. p. 14.

¹⁰² Vgl. Sacconi, l. c. c. 1762.

¹⁰³ Guiraud, l. c. c. 1642 s.

¹⁰⁴ Gui, l. c. p. 12; Moneta Crem., l. c. p. XXVIII (Diss. I, c. 6).

mindestens kein Abendmahl im Sinne der paulinischen Theologie und der späteren kirchlichen Überlieferung sind. Es sind eben die nichtsakramentalen Agapen.

Offenbar fand dieser Ritus in Verbindung mit anderen Mahlen statt, oft täglich, „tam in prandio quam in coena“.¹⁰⁵ Mindestens wurde am Anfang jeden Monats der panis benedictionis oder fractionis gefeiert.¹⁰⁶ Man stand um den Tisch, betete ein Vaterunser, der Obere hielt — je nach Bedarf — ein oder mehrere Brote. Sie wurden gesegnet, gebrochen, ausgeteilt und schweigend gegessen.¹⁰⁷ Das Brot wird nicht „corporaliter“ gesegnet und kann keinen Segen aufnehmen, da es eine Kreatur des Teufels ist. Einzelne aber behaupten, daß es wahrhaft gesegnet werde. Nur werde es nicht Leib Christi. Der Segen liegt nicht in der Materie, sondern im Akte des Essens.¹⁰⁸ Für die große Schar der Anhänger, welche diese Verteufelung der Natur nicht völlig durchschaute und dem kreatürlichen Leben vermutlich etwas naiver und unbefangener gegenüberstand, war es aber doch wohl einfach „panis benedictus“, „panis de Deo“, „panis sanctae orationis“. In Verfolgungszeiten fanden nur an den hohen Festen solche Brotbenediktionen durch die perfecti statt. Die Speise wurde dann von Ort zu Ort getragen. Es ist klar, daß man von vornherein Transsubstantiation und Realpräsenz Christi in der schlechten Materie ablehnte, die nicht zum himmlischen Leib Christi werden könne. Der Gebrauch des Weines ist umstritten. Nach dem Hauptstrome der Überlieferung hat man nur Brot als Mittel des sakramentalen Mahles gekannt. Nach einer — freilich nicht sicher überlieferten — Lesart bei Sacchoni waren es Brot und Wein.¹⁰⁹ Legendär soll auch Kinderfleisch als Materie für die albigenischen Agapen verwendet worden sein,¹¹⁰ — offenbar eine Haßlegende. Ob nicht die Überlieferung vom Fisch im waldensischen Abendmahl etwas Ähnliches, eine gegenerrische Herabsetzung des Kultmahles, sein könnte? Es bedurfte dazu nur gewisser Akzentverschiebungen und falscher Beleuchtungen von profanen Mahlbräuchen oder von rituellen Mahlen, die *neben* dem waldensischen Abendmahl gepflegt wurden. —

In Bezug auf die Abendmahlsbilder (und übrigens auch auf die sonstigen Passionsdarstellungen an Portalen und Lettner) bedeutet dies, daß wir keinen Grund haben anzunehmen, daß die ausgesprochen doketistische, d. h. eine bloße Scheinexistenz des irdischen Christus lehrende, die spiritualistisch-dualistische und ungeschichtliche Weltanschauung der Katharer gerade die historischen Szenen aus dem Leben Christi kultivierte, das der bösen Materie verhaftete Mahl und vor allem auch die Kreuzigung. Es ist

¹⁰⁵ Sacchoni, 1. c. c. 1763.

¹⁰⁶ Vgl. Döllinger, aaO. II, SS. 4. 82. 294; C. Schmidt, Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois, II, Paris/Genève 1899, p. 129 ss.

¹⁰⁷ Nach einer Überlieferung liegen („discumbentibus“) die Empfänger und Esser des Brotes (Moneta Crem., *ibid.*).

¹⁰⁸ Vgl. Sacchoni und Schmidt, *ibid.*; ferner Gui I, 1, l. c. p. 12.

¹⁰⁹ Sacchoni, *ib.*; Schmidt, *ib.*

¹¹⁰ Schmidt, 1. c. p. 130, note 3.

ausgeschlossen, daß etwaige „Albigenserkünstler“ mit ihrer Feindschaft gegen den kirchlichen Kult und gegen die Hierarchie Christus oder die Apostel beim Mahle in priesterlicher Gewandung darstellten, wie dies z. B. in St. Pons-de-Thomières (Abb. 9) oder in L'Isle-Bouchard der Fall ist (mit Stola oder Meßornat bekleidet). Es ist überhaupt nicht wahrscheinlich, daß in den dualistischen und weltfeindlichen Sekten oder unter ihren Freunden sich Künstler befanden. Es gehört zur soziologischen Eigentümlichkeit des älteren christlichen Sektenwesens, daß es in der Regel der Kunst desinteressiert gegenüberstand, zumindest keine künstlerischen Inspirationen gab, aber auch nicht sehr produktiv wurde, vor allem im Anfangsstadium seiner Entwicklung nicht. Es war wohl ausgesprochen kulturfeindlich. Gewisse Ausnahmen innerhalb der Spätantike, in der christlichen Gnosis, widersprechen dieser Regel nicht, da diese Bewegung zu sehr der Anschaulichkeit und Bildhaftigkeit des antik-mediterranen Denkens und Empfindens und dem antiken Kulturleben verhaftet war.

Wir kommen also zu folgender klarer Schlußfolgerung, die unser erstes Ergebnis ist:

a) Das Abendmahl mit Fisch, Brot und Wein gehört zum System des plastischen Portal- und Lettnerschmuckes sowie der Kapitelle der Romanik in Südfrankreich und Burgund und dringt von da aus nach Norden und Süden vor.

b) Es hat nichts mit den Waldensern und sonstigen Sekten der Zeit zu tun, sondern stammt aus der altkirchlichen ikonographischen Tradition.

c) Der Naumburger Meister hat in Frankreich gearbeitet und hat es dort kennen gelernt.

d) Das Abendmahlsmotiv mit dem Fisch ist kein Beweis für das Waldensertum des Naumburgers.

e) Es spricht also nichts hieraus für das waldensische Bekenntnis des Meisters. Demgegenüber bedeutet es nichts, daß auch nichts dagegen spricht. Die Frage ist so müßig und unlösbar wie die, ob Gottfried von Straßburg oder Erwin von Steinbach Waldenser waren, weil sie dem französischen Kulturkreis nahestanden.

6. Damit fällt das Hauptargument Lippelts völlig in sich zusammen. Aber auch seine sonstigen Feststellungen erweisen sich bei näherem Zusehen als belanglos.

So soll z. B. *das Erheben der Augen*, wie wir es bei dem sog. „Jacobus“ in Naumburg finden, eine waldensische Eigentümlichkeit sein, da die Waldenser besonders beim eucharistischen Gebet aufblickten.¹¹¹ Nun gehört aber das Aufblicken gerade zu den rituellen Vorschriften des kirchlichen Meßzeremoniells. Zweimal im Meßkanon verlangen die Rubriken des römischen Missale vom Priester das Erheben der Augen: gleich zu Beginn

¹¹¹ Lippelt, aaO. S. 239 f.

beim Gebet „Te igitur“¹¹² und beim Aussprechen der Einsetzungsworte, in denen ja auch von Christus gesagt wird: „elevatis oculis in coelum“.¹¹³ Durch diese Gesten wird das Gebet und der Kultbericht dramatisch unterstrichen. Auf dem Relief von Dax (Laudes) erheben sämtliche Teilnehmer die Augen. Die weithin volkstümliche christliche Gebetshaltung des gesenkten Kopfes kann man nicht dagegen ins Feld führen, zumal da die Liturgie hier vielfach anders verfährt.

Ein weiteres Beweisstück für Lippelt ist der Naumburger *Westlettner in seiner Gesamtanlage*. Ungewöhnlich sei seine Mitteltürigkeit, durch die den Laien nicht mehr das Heiligtum verschlossen werde (wie das der um 1230 entstandene Ostlettner, welcher übrigens der älteste erhaltene deutsche ist, noch beabsichtige), sondern sie zum Eintreten einlade und damit sozusagen an die Privilegien des Klerus rühre.

Der neue Lettner ist nun keineswegs etwas so Ungewöhnliches und außerhalb der Tradition Stehendes. Das Mitteltür-System ist eindeutig aus Frankreich übernommen. Denn die Form mit den Seitenportalen ist eigentümlich deutsch, da die deutschen Lettner „sonst fast stets zwei Türen an den Seiten des in der Mitte ihrer Vorderwand stehenden heiligen Kreuzaltares“ haben. „Soweit wir aber irgend über französische Lettner des hohen Mittelalters urteilen können, haben wir allen Grund anzunehmen, daß die Durchbrechung des Lettners durch nur eine in der Mitte zum Chore führende Tür, wenn nicht die ganz ausnahmslose Regel, so doch mindestens die bei weitem vorherrschende Norm dort war.“¹¹⁴

Daß der Naumburger nichts Besonderes mit der Übernahme der französischen Anlage vorhatte, zeigt schon die Tatsache, daß er in seiner Spätzeit bzw. seine Werkstatt in Meißen sich wieder der in Deutschland heimisch gewordenen doppeltürigen Form anschloß.¹¹⁵ Ein Grund für die Doppeltürigkeit sind wohl u. a. die Pforten der alten Chorschranken an diesen Stellen, vielleicht auch die Eingänge zur Krypta. „Das Entstehungsland des Lettners“ ist also Frankreich, wenn uns dort auch nichts erhalten ist und wir die ältesten (französisch beeinflussten) Stücke in Oberitalien nachweisen können.¹¹⁶ Ein mitteltüriger Lettner befindet sich z. B. — ohne jeden Zusammenhang mit Naumburg — in der Kirche von Burg Valeria bei Sitten in der Schweiz,¹¹⁷ — auch dieser natürlich von Frankreich herkommend, vielleicht auf dem Wege über Oberitalien. Ebenso ist der Gedanke, die Schiffsfront des Lettners mit Passionsszenen zu schmücken, darunter mit dem Abendmahl, in Frankreich gefaßt und von dort nach Oberitalien, besonders nach der Lombardei, und entweder auf die-

¹¹² „elevans aliquantulum et iungens manus, elevansque ad coelum oculos, et statim demittens“, — besagt die Anweisung dazu für den Priester.

¹¹³ „Elevat — sc. sacerdos — oculos ad coelum“, lautet hier die Rubrik.

¹¹⁴ Walther Greischel, Die sächsisch-thüringischen Lettner des 13. Jahrhunderts, Freiburger phil. Diss. 1914, S. 33 f.

¹¹⁵ Vgl. Greischel, aaO. S. 35.

¹¹⁶ Greischel, aaO. S. 50 ff.

¹¹⁷ Greischel, aaO. S. 31 ff.

sem Umwege oder direkt nach Deutschland importiert worden. Ein rudimentäres Beispiel finden wir im Pontile des Domes von Modena; wesentlich jünger sind die Reste des ehemaligen Lettners von Notre-Dame in Paris mit dem Abendmahl. Die versprengten Reliefs von Beaucaire, St. Paul-le-Dax und San Ambrogio in Mailand könnten niedergerissenen Lettnern ebensogut wie ehemaligen Portalen angehört haben. Das Abendmahl des alten Lettners von St. Michael in Hildesheim ist ebenfalls ein Zeugnis für diesen Weg, das uns gleichzeitig Auskunft über die Herkunft des Naumburger Abendmahles gibt. Es wäre nur erneut die Frage zu stellen, ob diese Bauformen und das figürliche Schmucksystem wirklich über Oberitalien und nicht unmittelbar von Frankreich (wie wir es im Falle des Naumburger Meisters mit Sicherheit annehmen können) nach Deutschland gelangt sind. Es sind also nicht die Waldenser, die hier Pate gestanden haben, sondern wir haben es mit dem Erbe der großen Zentren der früh- und hochmittelalterlichen Sakralkunst zu tun.

Aber die *Funktion des Westlettners* ist überhaupt mißverstanden worden. Natürlich diente der Lettner dem Abschluß der Laien von den besonderen Kapitels- und Chorgottesdiensten. So wurde er besonders in den Kathedral-, Kloster- und Stiftskirchen, u. U. auch einmal in großen Pfarrkirchen, errichtet, wo ein eigener, intimerer kultischer Raum für die häufigen Offizien des Kapitels benötigt wurde, also für den Gottesdienst einer engeren Gemeinschaft, die ungestört und konzentriert „andächtig“ sein wollte. Er hängt insofern, mindestens ideengeschichtlich, mit der griechischen Ikonostase, in seiner letzten Instanz mit dem griechischen Theater, zusammen,¹¹⁸ hat aber doch wohl eine ebenso verbindende wie trennende Funktion, da er in seiner Ausstattung mit Türen, Tribüne, Ambo und Laienaltar auch wieder das kultische Geschehen der Gemeinde vermitteln sollte. Die Erklärung aus dem Abstandsbedürfnis, der Weltflucht und der Erlauchtheit des geistlichen Daseins¹¹⁹ genügt nicht. Er ist zunächst ganz konkret zweckbedingt, weshalb ihn die meisten Kirchen nicht besaßen.

Dieser Zweck aber ist für den Westlettner infragegestellt, da seine Bedeutung für den regulären Kult nicht groß ist. Der Westlettner ist — wie die Westwerke und Westchöre — eine ursprungsmäßig und auch im Laufe der Spätentwicklung fast ausschließlich deutsche Angelegenheit und Eigentümlichkeit, die erst in letzter Zeit stärker beachtet wurde. Wenn der Ostlettner für den Abschluß der Sondergottesdienste des Klerus ganz am Platze ist (obwohl man gerade vom Naumburger behauptet hat, er wirke im Gegensatz zum Westlettner *nicht* abschließend!), so hat der Westbau eine andere Funktion und legte damit von selbst eine andere, offenere

¹¹⁸ Direkte Abhängigkeit oder Beeinflussung von der byzantinischen Sakralarchitektur ist für diese Zeit, die noch recht lebhaft Verbindung mit dem Osten, vor allem über Süditalien, hatte, nicht ausgeschlossen. Die ältesten Spuren der östlichen Bilderwand, für die es Verwandtes (Abschluß des Altarraumes durch Vorhänge) auch im alten Abendland gab, reichen bis ins 4. Jahrhundert zurück.

¹¹⁹ Wie sie auch Greischel (aaO. S. 60 f.) gibt.

Anlage seines Lettners nahe. Gerade Westwerk und Westchor standen in höherem Maße weltlichen Zwecken und den Laien zur Verfügung, was in Naumburg ja auch sehr schön durch die Stifterfiguren angedeutet wird. Westwerke und ihre Hallen waren Plätze für Senderichtsbarkeit, damit für die Königshoheit, boten als Kaiseremporen Raum für den irdischen christlichen Reichsgedanken, waren Taufstätten und Michaelskapellen; Westchöre dienten in Stiftskirchen oft im Gegensatz zum Kapitelskult der Ostchöre dem Pfarrgottesdienst oder sonstigen kultischen Sonderzwecken, — besonders bei Transferierungen und Zusammenlegungen von Kultstätten und gottesdienstlichen Gerechtsamen oder bei Stiftungen. Letzteres war in Naumburg der Fall: Der Westchor war eine Art privater Fürsten- und Adelskapelle heimischer Geschlechter, die sich mit dem hierher durch Stiftung verlegten Bischofsdome verband und eben jenen Stifterfamilien besonders zur Verfügung stand. Also eine Laienanlage von vornherein! Die Geschlechter bedurften gewiß nicht waldensischer Gedanken, d. h. der Ideen einer urchristlich gestimmten proletarischen Bewegung, um sich ihre Rechte auf den Chor bescheinigen zu lassen. Es wäre keinem unter ihnen beikommen, aus diesen Quellen längst vorhandene Ansprüche abzuleiten. Aber, wie gesagt, der Meister bot ihnen mit seinen Lettnerkunstwerken ja auch nur etwas Apartes, wie es im Lande der höfischen und adligen Kultur, in Frankreich, Mode war.

Zweifellos ist der Naumburger *Crucifixus* in der Mitteltür eine imposante und tiefsinnige neuartige künstlerische Leistung, und es kommt darin die neuteamentliche Wendung von Christus, „der Tür“, zum Ausdruck, — wie denn überhaupt die mittelalterlichen Künstler immer wieder durch feine Beziehungen auf die Bibel überraschen. „Die Kreuzigungsgruppe am Portal anzubringen, war ein bedeutender Gedanke, aber ikonographisch ist damit nichts Neues gesagt; es sind die Figuren der Triumphkreuze, die hier den Gläubigen dicht vor Augen gestellt sind.“¹²⁰ Damit ist das Kreuz — wenn auch nicht an der richtigen Stelle im Ablauf des Geschehens — mitten unter die Passionsszenen gestellt, analog seiner Zusammenordnung mit dem Leidensbilderzyklus im französischen Lettner- und Portalschmucksystem. Beide Male versinnlicht es die gleiche Idee. Am Lettner ist es später zum „Kreuzaltar“ geworden. Es ist eine Zusammenfassung des Meßgedankens und sollte bildlich dem Laien die Vorgänge hinter der steinerne Schranke verdeutlichen: das Opfergeheimnis. Im übrigen war auch hier im Vierpaß des Portalgiebels das alte kultische *Maestas*-Motiv der Tympana nicht vergessen, umgeben von den Passionswerkzeugen.

Lippelt ist das menschnahe, tiefe Christus-Bild des Meisters aufgefallen: „Es ist eben Jesus, der Arme, das Vorbild jener ‚Armen von Lyon‘ . . . Nur in jenem Kreise der Waldenser konnte damals ein solches Christusbild entstehen.“¹²¹ Es ist aber kunstgeschichtlich hinreichend aus den Tendenzen der Gotik, religionsgeschichtlich nicht von den Sektierern,

¹²⁰ Vgl. Greischel, aaO. S. 24 ff. 31. 87 Anm. 9.

¹²¹ Lippelt, aaO. S. 247.

sondern aus der Entwicklung der kirchlichen Frömmigkeit der Zeit, besonders aus der Christumystik, abzuleiten, wie sie bereits hundert Jahre zuvor Bernhard von Clairvaux mit seiner innigen Betrachtung des leidenden und sterbenden Jesus vorbereitet hatte. Die Humanisierung oder Anthropologisierung des Christentumes und des Christusbildes in Frömmigkeit und Theologie, die Hervorhebung des Christus humilis, lag im Gange der abendländischen Kirchengeschichte bereits seit Augustinus beschlossen. Die Frömmigkeit der Waldenser und der Franziskaner ist ebenso ein Ausdruck dafür wie der Naumburger Meister, der Wechselburger und Freiberger Crucifixus.

Das gleiche gilt für die proletarische Armutsbewegung, die für diese Zeit ebenfalls allgemein abendländisch ist: Die Bettelorden waren nur die kirchlich legitimierten Vertreter jenes Gedankens. Wenn also die Naumburger Domherren sich gegen die Bettelmönche wehrten, dann brachten sie zum Ausdruck, daß sie diese ganze Bewegung ablehnten, der sie nach Lip-pelt angeblich in ihrer waldensischen Form, wie sie ihr Steinmetzmeister künstlerisch verewigt haben sollte, freundlich gegenüberstanden. Vielmehr sträubten sie sich gegen das neue Wesen überhaupt, gegen den Einbruch des apostolischen Armutsgedankens, gegen die soziale Revolution ebenso wie gegen die kirchlichen Privilegien der Bettelmönche in Predigt und Seelsorge, wodurch diese ihre Ideen als Konkurrenten des alten Welt- und Ordensklerus in der Laienwelt propagierten. In diesem „Zuge der Zeit“ bildeten die Waldenser eben nur den radikalen Sektor, und sie berührten sich dabei eng mit den extremen Franziskanerkreisen der Spiritualen und Humiliaten. Daß unser Meister von dieser Bewegung der Zeit in ihrer Gesamtheit ergriffen war, ist kaum zu bezweifeln. Seine Bilder atmen etwas von ihrem revolutionären Geist, lassen den soziologischen Umschichtungs-prozeß erkennen, der sich heimlich vollzog. Und eben damit stellte er sich in einen unbemerkten und ihm selbst möglicherweise unbewußten Gegensatz zu seinen adligen Auftraggebern in Kapitel und einheimischen Geschlechtern. Gerade aus dem Adel rekrutierten sich ja die Repräsentanten der auf ihre Rechte pochenden hohen Geistlichkeit. *Der Naumburger Westchor zeigt das Ringen zwischen diesseitszugewandtem aristokratischem (und damit auch christlich fragwürdigem) Menschentum in seiner letzten mittelalterlichen Vollendung und Selbstverklärung auf der einen und dem neu entdeckten, aus dem Evangelium gewonnenen Bilde des armen Menschen in seiner Seligkeit und Christus-Nähe auf der anderen Seite.* Zwischen diesen beiden Formen des Laientums, die beide in Klerus und Hierarchie ihre parallel gerichteten Vertreter und Stützen hatten, gab es keine Brücke. Die erste war ein zeitbedingte, langsam aussterbende Gesellschaftsschicht von allerdings hoher kirchengeschichtlicher Bedeutung, der zweiten gehörte die Zukunft, weil sie ewige und wesensbildende Gedanken des Christentums weitertrug. Der Riß ging mitten durch die Kirche, und es war ein Kampf um die Durchdringung der Kirche, nicht etwa der Laien gegen die Kirche, der ausgefochten wurde. Für das sündige Herrenmen-

schentum hatte im übrigen die Armutsbewegung nicht viel Sympathien, auch die Waldenser nicht, und es wäre niemandem eingefallen, diese am Verfall des Klerus und der Kirche schwer Mitschuldigen den „Armen im Geiste“ im Sinne des Evangeliums anzureihen und ihre Hoffart mit dem Sünderheiland zu rechtfertigen, wie es sich Lippelt denkt. Auf welcher Seite der Meister von Naumburg stand, kann nicht zweifelhaft sein. Und so gestaltete er in diesem Sinne das Christusbild der edleren Frömmigkeit. Lippelts Mißverständnis verwechselt dauernd diesen intensiven Frömmigkeitstyp der Zeit mit einer seiner besonderen extremen Ausprägungen, der waldensischen, die garnicht so sehr außerhalb des Gewöhnlichen lag. Dennoch vermochte der Meister auch den aristokratischen Gedanken in alter Erhabenheit und Ungebrochenheit zu gestalten (Stifterfiguren, Bassenheimer Reiter).

Das Besondere des Crucifixus scheint sich, wenn man Lippelt folgen will, als waldensisch zu bestätigen durch die verwendete *Form des T-Kreuzes*, wie es die Waldenser kannten. Abgesehen davon, daß die *cruX commissa* oder das Antoniuskreuz auch der Großkirche nicht unbekannt war und selbstverständlich bereits lange vor dem Spätmittelalter und der Renaissance für die Crucifixus-Darstellungen angewandt wurde,¹²² nötigten den Meister architektonische und ästhetische Gründe zu dieser Lösung, wenn er erst einmal den Gedanken gefaßt hatte, Christus im Türgewände anzubringen und als die Pforte zum Heiligtum darzustellen. Er hatte sich mit den gegebenen architektonischen Verhältnissen auseinanderzusetzen,¹²³ und da er die Oberschwelle des Portals zum Querarm des Kreuzes machen mußte, andererseits aber die Rippen des Gewölbes von dieser Stelle aufsteigen mußten,¹²⁴ blieb ihm nichts anderes übrig, als sich mit dem Mittelpfosten der Tür für den Längsbalken des Kreuzes zu begnügen und auf die *cruX immissa* zu verzichten. Der Gedanke des Lebensbaums und des Kreuzesbaums mag in den auseinanderstrebenden Rippen über dem Kreuze mitgeschwungen haben. Der fehlende obere Kreuzesarm ist also kein Beweis für den waldensischen Charakter der Anlage. Vielmehr wird der kul-

¹²² Es ist die älteste Form der Crucifixus-Darstellungen überhaupt und ist vor allem der großkirchlichen älteren Literatur bis hin zu Gregor d. Gr. in seinem Symbolgehalt geläufig. Es begegnet schon im Londoner Elfenbeintäfelchen des 5. Jahrhunderts und in koptischen Formen. Berühmt ist das Exemplar in Sa. Maria Antiqua in Rom (8. Jhd.). Auch karolingische Stücke gibt es, und der romanische Crucifixus zeigt oft Ansätze zu dieser Lösung. Vgl. Gustav Schönermark, *Der Kruzifixus i. d. bild. Kunst*, Straßburg 1908; Joh. Reil, *Christus am Kreuz i. d. Bildkunst d. Karolingerzeit*, Leipzig 1930 (Studien über christl. Denkmäler, hrsg. v. J. Ficker, Heft 21).

¹²³ Die wiederum dadurch bedingt sind, daß das große Mittelportal des Lettner eine zweiflügelige Tür erhalten mußte, wenn es kultisch sinnvoll und befriedigend wirken wollte. — Es ist natürlich auch noch zu fragen, ob und wie weit die architektonische Idee vom Steinmetzen selbst stammt oder ob andere daran mitbeteiligt waren.

¹²⁴ Das Doppeltympanon war die einzige gegebene organische Lösung.

tisch-kirchliche Sinn durch die beiden Engel mit den Weihrauchfässern in dem Doppeltympanon über dem Türsturz bestätigt.

So erübrigt es sich eigentlich, über die „protestantische“ Maria noch viele Worte zu verlieren. Die rührende und menschlich so ergreifende Gruppe von Maria und Johannes, die Übertragung der alten Deesis-Komposition der Portal-Tympana auf die Triumphkreuzgruppe, besonders aber die Gestalt der Maria, zeigt nur die Geste des Schmerzes und des Hinweisens auf das Leiden des Gekreuzigten. Die Hand auf dem Herzen deutet auf das „Schwert“, das ihre Seele durchdrang (nach Luk. 2, 35), wie es Giacomone da Todi — auch er ein Vertreter der franziskanischen *kirchlichen* Armutsbewegung — fast in der gleichen Zeit in seinem „Stabat Mater“ besang¹²⁵ und das in der Folgezeit bald realistisch im Marienbild dargestellt wurde. Es ist der alte, auch in die Liturgie übergegangene Gedanke der Marienklage: „O vos omnes qui transitis per viam, attendite et videte si est dolor sicut dolor meus“ (Klagelieder Jeremiae 1, 12),¹²⁶ wobei ja Maria letztlich als Personifikation der Kirche spricht. Hier, in Naumburg, ist der Gedanke ganz ins Persönlich-Menschliche gewendet. Lippelt¹²⁷ aber traut dem mittelalterlichen Menschen und Künstler ein Pathos zu, das ihm durchaus fremd ist. Ein ähnliches falsches Pathos ist dem sog. „Jacobus“ im Abendmahl mit seinem Fisch untergeschoben, den Lippelt sprechen läßt: „Ich wag’s, Gott walt’s.“¹²⁸ Das alles ist völlig vom „protestantischen“ Geist des 19. Jahrhunderts her gedacht, beileibe nicht einmal vom reformatorischen, und der Erklärer hat damit bestenfalls seine eigene Religiosität in die des Bildes hineingelesen.

Nach Lippelt ist schließlich die *Auszahlung des Judaslohnes* unter den *Lettnerrelichs* (Abb. 14) ohne Vorbild. Sie soll die Denunziationen in den Ketzerverfolgungen widerspiegeln. In dem Hohenpriester und in Pilatus will er die Vertreter der geistlichen und der weltlichen Macht, also sozusagen die Inquisitionshoheit, erkennen.¹²⁹ Er hat ganz richtig bemerkt, daß dieses Motiv schon am Lettner von Modena vorhanden war, von wo es aber der Naumburger nicht übernommen haben konnte. Hätte sich jedoch Lippelt in Südfrankreich umgesehen, so hätte er es ebenfalls in der Westportalanlage von St. Gilles (Abb. 15) entdeckt, von wo aus es nach Oberitalien abgewandert ist. Sicher hat uns auch hier St. Gilles nur *ein* Beispiel von einstmals mehreren Varianten erhalten. Frühgotisch kommt es noch im Tympanon von Bayeux neben dem Abendmahl vor.¹³⁰ Dort, in Nordfrankreich, dürfte der Meister kaum gewesen sein. Aber sicher war er in

¹²⁵ Cuius animam gementem,
contristatam et dolentem
pertransivit gladius.

¹²⁶ In der 3. Mettenlektion am Gründonnerstag, in der 2. Nokturn am Karfreitag und an den Festen der „Sieben Schmerzen Mariä“ in der Messe.

¹²⁷ s. o. S. 97.

¹²⁸ Lippelt, aaO. S. 236.

¹²⁹ Lippelt, aaO. S. 247.

¹³⁰ Marb. F. Nr. 45 563.

Burgund oder in Südfrankreich, das man als ehemals bedeutendes Verbreitungsgebiet dieser ikonographischen Tradition ansprechen muß. Und in Frankreich, d. h. im Osten oder Süden des Landes, war der Meister nicht, um Waldenser zu besuchen und ihren Glauben zu studieren, sondern um beruflich zu arbeiten, Eindrücke aufzunehmen und zu lernen. Auch hier ist also einfach das angebliche waldensische Ideengut aus der Übernahme französischer ikonographischer Traditionen zu erklären.

Auf weitere Einzelheiten, besonders der Lippeltschen Methode, näher einzugehen, soll hier verzichtet werden,¹³¹ und ich breche die Untersuchung ab, da m. E. der geistes- und kunstgeschichtliche Ort des Meisters für unsere Zwecke deutlich genug bestimmt ist.

*
*
*

Das ganze wissenschaftlich aufgeputzte Gebäude Lippelts gerät also angesichts der historischen Tatsachen ins Wanken. Es hat eine Erklärung der Persönlichkeit des Naumburgers nicht bieten können, hat sie vielmehr in hohem Maße verunklärt und verwischt. Von den vermeintlichen waldensischen Kreisen als der geistig-religiösen Welt des Meisters bleibt nichts übrig als die allgemeine Behauptung des „Protestantischen“ an seiner Kunst. Und auch diese hat eine sorgsame geistesgeschichtliche Betrachtung eng zu umgrenzen und zu lokalisieren. Gewiß, wenn man eine starke religiöse, künstlerische und geistige Individualität, die sich über die Konvention ihrer Zeit hinaus zu erheben vermag und diesen Fortschritt gestalten kann, und wenn man das liebevolle Sich-Versenken in das Biblische, das apostolisch-urchristliche Ideal der religiösen Bewegung des 12. und 13.

¹³¹ Ich erwähne nur beiläufig folgendes: Um zu beweisen, daß die Waldenser reiche und vornehme Anhänger hatten, zitiert L. Bernhard von Fontecaude (Migne, Ser. Lat. 204, c. 836 s.), wonach einzelne Waldenser mehrere Häuser besaßen, also reich waren. Das geht aber aus dem lateinischen Text des Liber contra Waldenses keineswegs hervor, sondern es heißt dort nur, daß den Gemeinden mehrere Häuser für private und kultische Zwecke an einem Orte zur Verfügung standen, während der Gott der Kirche doch nur *ein* Haus, für alle zugänglich, brauche, eben das Kirchengebäude. L.'s falsche Interpretation ist dann Ausgangspunkt für die Behauptung von den hohen Gönnern der Waldenser, die es auch in Naumburg gegeben haben soll. — Die Ablehnung der Heiligenverehrung durch die Waldenser will er u. a. erklären durch die vielen Kanonisationen, welche die Kirche damals vornahm und die nur in die Irre führten, statt die Frömmigkeit zu bestärken. In der Zeit von 1140 bis 1250 seien mehr Kanonisationen erfolgt als in den fünfhundert Jahren vorher (Lippelt, aaO. S. 243). Die hohe Zahl der Kanonisationen ist zunächst einmal kein Beweis für das Wachsen des Heiligenkultes, sondern spiegelt nur die Tatsache wider, daß seit Alexander III. (2. H. d. 12. Jhdts.) das Heiligsprechungsverfahren päpstliches Privileg und damit zentral und systematisch geübt wurde. Überdies sind die zahlreichen Heiligsprechungen, die vielfach vor allem Anhängern der apostolischen Armutsbewegung galten, gerade ein Zeichen blühenden kirchlichen Frömmigkeitslebens.

Jahrhunderts, den Sinn für das Historische und die Zugewandtheit zum Rein-Menschlichen und schließlich die sozialrevolutionären Bestrebungen „protestantisch“ nennen will, dann mag man im Naumburger einen Protestantanten sehen. Aber mir scheint nicht, daß damit das komplizierte Phänomen des protestantischen Menschen auch nur annähernd erfaßt ist, — weder historisch noch gestaltnäßig. Tatsächlich geht all das nicht über den Rahmen des im Mittelalter Möglichen hinaus. *Der Naumburger bleibt mittelalterlicher Mensch*, wenn er auch über sich hinaus weist.

Lippelts Unternehmen ist in Wirklichkeit ein Versuch, mit bestechenden, aber untauglichen Mitteln die Vorläufer moderner Nationalreligiosität und dessen, was der *Verfasser* unter Protestantismus versteht, in eine bedeutende schöpferische Erscheinung des Mittelalters zurück zu projizieren und so, einem Bedürfnis der jüngsten Vergangenheit folgend, neuartige Bewegungen der Gegenwart aus der Geschichte zu rechtfertigen bzw. die Spitzenleistungen der Geschichte für die Gegenwart zu reklamieren. Damit richtet er sich selbst: *Der Naumburger war weder Waldenser noch „Protestant“*, sondern ist nur aus der religiösen und künstlerischen Umbruchsbewegung seiner Zeit zu begreifen, vor allem aus der intensiven christologischen und christozentrischen Wendung der Frömmigkeit und aus der angestrebten „Renaissance“ des Urchristentums. Man sollte nicht immer starke Persönlichkeiten und alles Neue und Großartige irgendwie „erklären“ oder „ableiten“ wollen, sondern sollte die Originalität des Genius dort, wo sie vorhanden ist, stehen lassen. Andererseits sollte man ganz nüchtern seine Zeitgebundenheit und Zeitbedingtheit sehen. Man wird sich so viel besser seinem Zauber zu öffnen vermögen und das vernehmen, was er sagen wollte. Natürlich kann man die Möglichkeit eines sektiererischen Künstlers für die damalige Zeit nicht völlig von der Hand weisen, die mir allerdings für das dualistische Sektenwesen des 12. Jahrhunderts ausgeschlossen erscheint. Aber sie hat ebensoviel Wahrscheinlichkeit für sich wie etwa die Annahme, daß Walther von der Vogelweide Waldenser gewesen sei, weil er gegen das Papsttum und die verweltlichte Kirche kritische Bemerkungen fallen ließ.

Das „*Geheimnis des Naumburger Meisters*“ ist also neben seiner schöpferischen Gestaltungskraft sein *Stehen in der Tradition*, die Übernahme des künstlerischen Erbes der Vergangenheit, das ikonographisch bis zur frühchristlichen Kunst der Katakomben zurückführt,¹³² und seine teils anregende, teils symptomatische *Bedeutung für die Zukunft* und die Formung des neuen Menschenbildes der gotischen Kunst und des hohen und späten Mittelalters.

Der Grund dieser hier durchgeführten Auseinandersetzung ist letztlich keine religiöse und weltanschauliche Frage, sondern eine *Frage der geisteswissenschaftlichen und insbesondere der kunstgeschichtlichen Methodik*.

¹³² Wenn man Kunstgeschichte welthistorisch betreibt, übrigens noch weiter, da dieses Mahlbild der Katakomben, wie ich in meiner öfters angeführten Arbeit gezeigt habe, wiederum ein Vermächtnis der Antike und des alten Orients ist.

Die wissenschaftsgeschichtlich relativ junge kunsthistorische Arbeit unterliegt wohl noch immer leicht der Gefahr, daß sie ein Betätigungsfeld für gefühlvolle und kritiklose unmethodische Interessiertheit wird, und daß so einseitige intuitive Gesichtspunkte aus mangelndem Überblick über das Gesamtmaterial und aus fehlender Kenntnis der historischen Zusammenhänge eingetragen werden. Diese Gefahr steigert sich, wenn das Kunstwerk aus seinen konkreten sachlichen Beziehungen und aus seiner Zweckbestimmung herausgerissen wird. Gegen das haltlose Bilden von Hypothesen hilft nur, daß die notwendige Kombination von Kunstgeschichte und Geistesgeschichte wirklichen Sachkennern überlassen bleibt.¹³³ Dazu ist es notwendig, daß die kunstgeschichtliche Forschung, nachdem sie sich lange Zeit fast ausschließlich dem Formalen und Stilistischen zugewandt hatte, abgesehen von den allgemeinesgeschichtlichen Verhältnissen wieder stärker die *Ikonographie* berücksichtigt. So werden wir der Gefahr entrinnen, daß man seine Aufgabe darin sieht, irgendwelche weltanschaulichen Positionen in die Kunstwerke hineinzusehen und zu verteidigen, sondern wir werden sine ira et studio zur Erhebung der Wahrheit gelangen.

Sämtliche Abbildungen stammen aus dem Bildarchiv Foto Marburg (Aufnahmen des Kunstgeschichtlichen Seminars der Universität Marburg). Sie tragen (in der Reihenfolge ihres Abdrucks) die Archivnummern:

60 941, M. 1860, 64 467, 12 267, 23 591, 64 447, 24 118, 89 672, 41 827, 36 575, LA 136/37, LA 93/19, 41 692, 60 942, 34 125.

*

Der Beitrag von Prof. Dr. Goldammer hat sehr lange auf seine Veröffentlichung warten müssen. Der Vf. plante seit 1944 eine Entgegnung auf Lippelt, für die er damals bereits das Material gesammelt hatte. Die Arbeit blieb in der Schlußphase des Krieges begreiflicherweise liegen. 1945 regte der jetzige Mainzer Prof. Dr. G. Franz, gleich Goldammer dem Dresdner Kunsthistoriker Eberhard Hempel eng verbunden, den Vf. zur Beteiligung an einer Hempel-Festschrift an. Daraufhin sagte Prof. Goldammer mit der gepiasten Arbeit über den Naumburger Meister zu und übersandte am 27. 10. 1947 das Mskr. samt reichem, über das unsrige hinausgehendem Abbildungsmaterial an Prof. Franz für ein beabsichtigtes Jahrbuch des Kunsthist. Instituts der Mainzer Universität. Der Plan zerschlug sich. Prof. Goldammer erhielt im Januar 1949 sein Mskr. zurück und übergab es noch im gleichen Monat der Redaktion von ZKG. Diese konnte leider erst für den neuen Band den Druck vornehmen, vor allem wegen der mit den unentbehrlichen Abbildungen verbundenen Schwierigkeiten. Im Blick auf diese Umstände halten wir es für geboten, Herrn Prof. Goldammer um einen Nachtrag zu bitten, der durch eine inzwischen erfolgte ähnliche Publikation veranlaßt ist (E. Wolf):

Nach Beendigung des Satzes der oben abgedruckten Abhandlung kommt durch die Freundlichkeit von Herrn Prof. D. Ernst Wolf-Göttingen eine von ihm aus dem russischen Okkupationsgebiet mitgebrachte Abhandlung von Doz. Lic. Dr.

¹³³ Ein schönes Beispiel aus jüngster Zeit hat die Untersuchung von Eberhard Hempel, *Der Realitätscharakter des kirchlichen Wandbildes im Mittelalter* (Kunstgeschichtliche Studien, Festgabe für Dagobert Frey, hrsg. v. H. Tintelnot, Berlin 1944) geliefert.

Wessel in meine Hände, die den Titel trägt: „War der Naumburger Meister Waldenser?“ (SA aus: Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Greifswald. Jahrgang I, 1951/52. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe Nr. 1. 9 SS.).

Wessel kann auf zwei Publikationen hinweisen, die beide nach der Abfassung der vorstehenden Arbeit erschienen sind, nämlich die von Peter Metz (Der Stifterchor des Naumburger Doms, Berlin 1947) und die von Paulus Hinz (Der Naumburger Meister. Ein protestantischer Mensch des XIII. Jahrhunderts, Berlin 1951), von denen, wie er selbst bemerkt, die erstere (mir übrigens bekannte) auf das von Lippelt gestellte Problem nicht eingeht, obwohl sie sich verdienstvollerweise in vieler Hinsicht — allerdings zu sehr aphoristisch und auf zufällige Lesefrüchte, Parallelen und Erwägungen ohne Methodik zurückgreifend — mit dem weltanschaulichen Hintergrunde auseinanderzusetzen versucht. Die zweite Arbeit, in der russischen Besatzungszone erschienen, ist mir leider noch nicht zu Gesichte gekommen, zeigt allerdings schon in ihrem Titel ein Programm, das ihren wissenschaftlichen Wert von vornherein als verdächtig erscheinen läßt. Das hat auch Wessel zu einer Auseinandersetzung veranlaßt, die ähnlich wie die oben stehende auf die durch Lippelt aufgeworfenen Fragen zurückkommen mußte.

Man kann gegen dieses begrüßenswerte Vorhaben Wessels, der in erstaunlicher Übereinstimmung etwa zu den gleichen Ergebnissen kommt wie ich, nur das eine Bedenken erheben, daß er vielleicht doch die Argumente Lippelts und ihre Widerlegung ein wenig zu leicht genommen und sich dadurch dem möglichen Vorwurf ausgesetzt hat, der schon gegen Lippelt ausgesprochen werden mußte, daß er auch seinerseits nur schwach fundierte Behauptungen den Meinungen von Lippelt und Hinz entgegenstelle, da ihm offenbar nicht genügend Material zur Verfügung stand. Wessel hat fast ausschließlich — besonders in der Waldenserfrage — ältere Monographien verwendet und so seine Ausführungen aus zweiter Hand dokumentiert, obwohl eine Nachprüfung der Dinge, vor allem des Problems des Waldenser-Abendmahles, an Hand der Quellen unerlässlich war, wenn man der leichtfertigen, aber eindrucksvollen Beweisführung Lippelts entgegenzutreten wollte. Es sind dadurch kleine Schönheitsfehler entstanden, die Wessels Position schwächen bzw. nach Ergänzung und Berichtigung verlangen.

Im einzelnen wäre Wessels Gründen, die ihn zu seinem im ganzen zutreffenden Resultat führten, noch manches hinzuzufügen. Seine Arbeit ist möglicherweise auf einem auch aus technischen Gründen beengten Raum geleistet. Ich beschränke mich auf die Hervorhebung einiger weniger Punkte, in denen mir eine schärfere Präzisierung bzw. eine unmißverständliche Erweiterung auch meiner eigenen Aussagen erwünscht und eine schlagkräftigere Argumentation möglich erscheint. In diesem Sinne möge dieser Nachtrag zu Wessels Arbeit verstanden werden:

1. Zu Wessel S. 3: *Westchöre und Westwerkanlagen* sind nicht allein Orte des Totengedächtnisses und höchstwahrscheinlich nicht nur aus dem Bedürfnis nach Begräbnisstätten in der Kirche entstanden, sondern meist von einer Vielfalt von Zwecken bestimmt. Sie sind aber m. E. nicht nur aus konkreten Zweckbedürfnissen heraus zu erklären, sondern sind ebenso sehr liturgisch-architektonischer Ausdruck eines bestimmten Raumerlebnisses in einer bestimmten Zeit. Die wenigen Westchöre einiger altchristlicher nordafrikanischer Kirchen können nicht etwa als Vorbilder der vorromanischen und romanischen Westbauten angesehen werden. Die Verbindung eines sog. „Gegenchores“ mit dem Grab im Westen dürfte hier mehr oder weniger ein Zufall im Zusammenhang mit bestimmten regional hervortretenden totenkultischen Bräuchen sein, nicht aber die zielbewußte Schaffung eines neuen Kirchenbautypus. Sie hat mit dem abendländischen Vielzweck-Westbau nicht viel zu tun.

Im übrigen zeigen die nordafrikanischen Basiliken kein konsequentes Orientationsystem. Teilweise sind sie überhaupt noch gewestet, teilweise geostet mit starker Nordabweichung (vermeintliche Jerusalem-Orientierung?), teilweise ohne Berücksichtigung der Kardinalpunkte erbaut. Letzteres gilt vor allem für Grab-

anlagen und Grabkapellen, die sich ohne System in den Kirchen befinden. Soweit Gegenapsiden vorhanden sind (was nur selten der Fall ist), sind sie m. E. aus lokalen Bedingungen zu erklären. Es ist nicht anzunehmen, daß die Entstehung der abendländischen Westbauten auf den Totenkult zurückzuführen ist, bzw. daß den westlichen Gegenden stets Grabkapellen zugrunde liegen, obwohl das Eschatologische in der Kunst der Westwerke eine große Rolle spielt. Der religiös-mythische „Westgedanke“ ist vielschichtig. Die Abrundung des romanischen Baues (dessen Kryptenanlage ja in der Regel unter dem Ostchor sich befindet) durch den Westchor entsprach auch dem Sinn des romanischen Baugedankens.

2. Zu Wessel S. 3: *Der Gerichtsgedanke am Lettner* (und im Westchor) von Naumburg darf nicht etwa nur als Sonderfall, begründet in der Westanlage, verstanden werden. Er gehört vielmehr zum kultischen Schmucksystem der Kirchen-, Portal- und schließlich auch der Lettneranlagen (wie ich oben gezeigt habe) überhaupt. Er ist aus der liturgischen Gesamthaltung des frühen Mittelalters zu begreifen.

3. Zu Wessel S. 3 f: Man sollte dem alten Waldensertum als einem Ausschnitt aus der geistlichen und an der Grenze der Häresie sich bewegenden Armutsbewegung nicht den *sozialrevolutionären Charakter* ohne weiteres deshalb absprechen, weil es nicht zum gewaltsamen Vorgehen schritt und auch nicht daran dachte. Die sozialgeschichtliche Bedeutung des apostolisch-urchristlichen Armutsgedankens in den Sekten der Zeit darf nicht — etwa mit dem von Wessel zitierten Kautsky — unterschätzt werden, sondern muß zweifellos, ebenso wie das spätere Täuferium, zusammen mit den außerkirchlichen sozialkritischen und -revolutionären Bewegungen betrachtet werden.

4. Zu Wessel S. 4: Die *Herabholung der Kreuzigungsgruppe in den Lettner* kann man nicht — wie Wessel Lippelt konzidiert — als „absolut ungewöhnlich und einmalig“ bezeichnen. Sie steht vielmehr ebenfalls im Zusammenhang mit dem Passionsszenen-System, das als Lettnerschmuck üblich war, mit den Triumphkreuzen und vor allem mit dem Kreuzaltar, der normalerweise bei zweitürigen Lettern eben die Kreuzigungsszene ersetzt und durch seinen Altarcrucifixus sowie durch das auf ihm vollzogene Meßopfer noch ganz besonders eindringlich die Kreuzigung vor Augen führt. Der Platz des Crucifixus an dieser Stelle ist sinnvoll und logisch.

5. Zu Wessel S. 4: Die *Beziehung von Lam. 1,12 auf Johannes* trifft nicht zu. Die Stelle gehört liturgisch mit der Marienklage und mit der Ausmalung der Seelenzustände der Gottesmutter beim Tode des Sohnes zusammen, d. h. aber wiederum mit den ekklesiologischen Reflexionen (Maria als Typ der Kirche). Dies ist hier, in der Naumburger Westlettner-Pforte, dargestellt.

6. Zu Wessel S. 5: Außer dem nun schon ziemlich veralteten Werk von Dobbert gibt es über das *Abendmahl* noch mehrere andere *ikonographische Zusammenstellungen*, so das Werk von Adama van Scheltema (Leipzig 1912) sowie den ausgezeichneten Artikel von Karl Möller im Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte, Bd. 1 (Stuttgart 1937). Die Konzession an Lippelt, daß die Naumburger Abendmahlsikonographie „durchaus ungewöhnlich“ sei, ist unnötig und unrichtig, denn sie ist es eben nicht.

7. Zu Wessel S. 5: *Hostien* können auf *Abendmahlsbildern des Frühmittelalters* noch nicht dargestellt werden, weil es sie nicht gab. Der früheste Nachweis für die Verwendung von Azymen, die aber noch nicht unbedingt kleine Hostien zu sein brauchen, findet sich bei Rhabanus Maurus (*De institutione clericorum* I,31), also Anfang des 9. Jahrhunderts (vgl. Josef Rupert Geiselman, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter*, München 1933, S. 38). Ihre Einbürgerung fand aber im Westen erst zwischen dem 9. und 11. Jahrhundert statt (ebd. S. 40). Erst im kerullianischen Schisma im 11. Jahrhundert sind die Azymen ein Kontroverspunkt zwischen Orient und Abendland geworden (ebd. S. 44 f.). Aber noch im 12. Jahrhundert waren manche Abendländer tolerant gegenüber dem östlichen Usus (ebd. S. 66 ff.), — sicher

nicht ohne historischen Grund. Und die Ikonographie ist bekanntlich noch langsamer und traditioneller als die Liturgie und der Volksbrauch. Die kleinen weißen Hostien sind zunächst Ausdruck der Veränderungen in den theologischen Ansichten von der sakramentalen Realität.

8. Zu Wessel S. 6: Die *Brotmesser auf den Abendmahlstischen* der Kunst hängen zusammen mit dem Gebrauch des gesäuerten Brotes bei der Eucharistie. Sie sind hier wohl als Mittelding zwischen realistisch-historischer Darstellung und den liturgischen eucharistischen Messern anzusehen. Der nach manchen Gewährleuten auch im Abendlande bekannte *culter eucharisticus* war zweifellos spätestens im 11. Jahrhundert mit dem fermentierten Brot außer Gebrauch gekommen, wenn er nicht schon eher verschwunden ist. Er wird damals als griechische Eigentümlichkeit empfunden. Aber er wird in der zähen ikonographischen Tradition noch lange konserviert. Der Wildunger Altar zeigt ein mit dem Kreuzzeichen markiertes und damit offenbar als heiliges Gerät gemeintes Messer. Also gerade die Messer und die geschnittenen Brote sind ein Erweis für den liturgisch-kultischen Hintergrund der Darstellung. Sie zeigt besonders altehrwürdiges Ritual!

9. Zu Wessel S. 6: In der nach dem Fisch greifenden Geste des Naumburger „Jacobus“ und ähnlicher bisweilen auftauchender Gestalten ein „Schützen“ des *Herrenleibes* vor dem sakrilegischen Fischdieb Judas zu sehen, geht nun auch wieder zu weit. Wir finden diese Geste häufig in derartigen Bildern, auch in solchen ohne das Motiv des sakrilegischen Diebstahls bzw. die sakrilegische Judaskommunion. Vgl. z. B. unsere Abb. Nr. 4. 9. 12. 13. Es ist eben die naive Art des Zulangens dargestellt, wie auch in den Mahl-Fresken der Katakomben. Andererseits wird in vielen Bildern mit Judas der Fisch nun gerade nicht auf diese Weise angefaßt oder „geschützt“. In Naumburg ist ja auch Judas nicht als Fischdieb oder -esser dargestellt!

10. Zu Wessel S. 7: Nicht nur die *Waldenser Prediger* feierten das spezifisch *waldensische Mahl*. Auch sonstige Sektenmitglieder konnten es neben der kirchlichen Kommunion (die nur eine Konzession, aber keine Ideallösung war!) genießen, soweit sie an letzterer überhaupt teilnahmen. Das kirchliche Abendmahl war keineswegs das für sie allein „gültige“, wie Wessel mißverstehet. Selbstverständlich hätte der Naumburger, wäre er ein Waldenser gewesen, am Waldenser Abendmahle teilnehmen dürfen. Hätte Wessel z. B. die ganz ausgezeichnete Arbeit von Heinrich Böhmer über die Waldenser (s. o.) benutzt, so hätte er leicht feststellen können, daß die französischen Altwaldenser gerade die kirchliche Kommunion ablehnten (S. 820), denn sie stellten eben längst eine „Gegenkirche“ (S. 818) mit allen inneren Konsequenzen dar. Und die Lombarden bezeichnen Mitte des 13. Jahrhunderts die römische Kirche als die große Hure (S. 825) und sprechen ihren Sakramenten die Wirksamkeit ab (S. 826). Wie sollte da eine Bejahung der kirchlichen Kommunion auch nur für die „amici“ oder „credentes“ stattfinden, obwohl man die Teilnahme daran gelegentlich notgedrungen erlaubte (S. 828)? Es ist also kein Argument gegen Lippelt, wenn man die waldensische Abendmahlsfeier ihrer zentralen Bedeutung für alle Gläubigen der Gemeinschaft zu entkleiden versucht. Denn diese war zweifellos vorhanden. Es kommt nur auf die richtige Lokalisierung des ebenso unzweifelhaft vorhandenen Fischritus an. Als Waldenser hätte der Naumburger ganz fraglos auch das Waldenser Abendmahl gekannt.

11. Zu Wessel S. 8: Wessel unterschätzt die Bedeutung der *crux commissa* im Mittelalter, die de facto häufiger vorkommt, als er meint. —

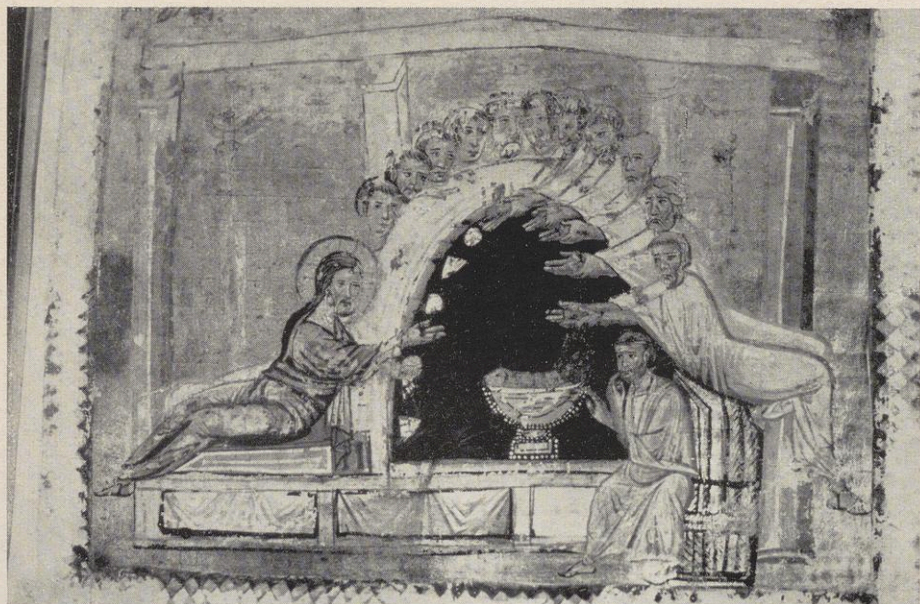
Damit sei es genug der sachlichen und methodischen Bemerkungen zu Wessels Arbeit, die trotz ihrer überraschenden Verwandtschaft in den Endergebnissen mit meiner oben abgedruckten einige kritische Einwände und Ergänzungen meiner eigenen Darlegungen herausforderte, mit denen die auf recht verschiedenen Wegen gemeinsam erreichten Resultate vor neuen Angriffen gesichert werden sollten.

Marburg/Lahn, am 15. November 1952.

K. Goldammer



1. Naumburg, Westlettner des Domes: Abendmahl.



2. Leningrad, Bibliothek: MS Graec. 21, fol. 9v (Athos-Evangeliar).



3. Aachen, Domschatz: Karolingisches Diptychon.



4. Köln, St. Maria im Kapitol: Holztür.



5. Hildesheim, St. Michael: Stuckfragment vom romanischen Lettner.



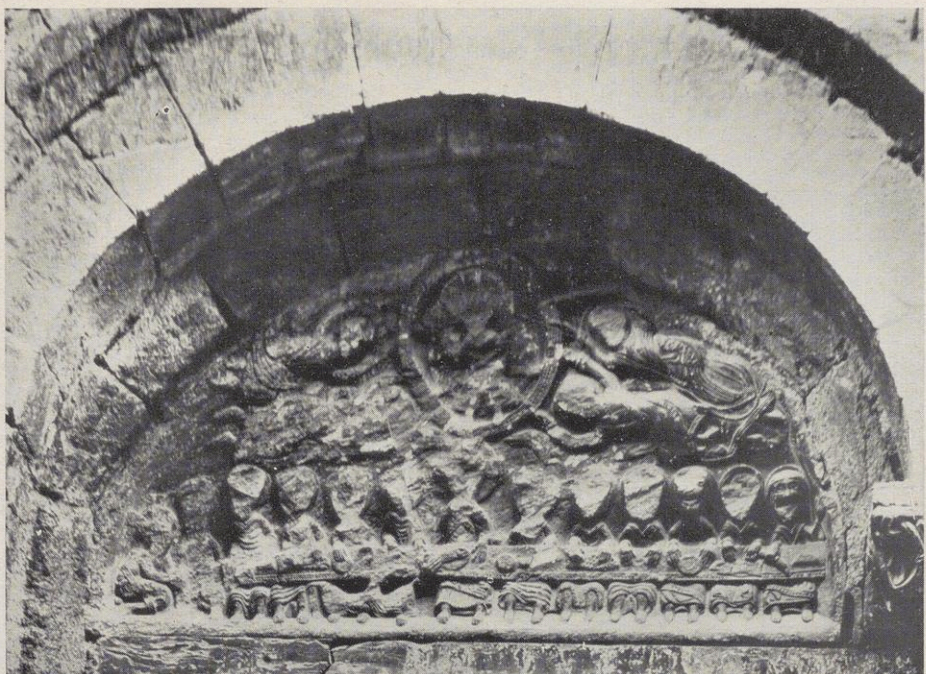
6. Aachen, Domschatz: Schrein der vier großen Reliquien.



7. Wildungen, Flügelaltar des Konrad von Soest (1404): Abendmahl.



8. Halberstadt, Dommuseum: Altarbehang des 14. Jahrhunderts.



9. St. Pons-de-Thomières, Tympanon.



10. Dijon, Museum: Fragment eines Tympanons vom Refektorium des Klosters St. Bénigne.



11. Tympanon von Dijon nach einem alten Stich.



12. San Juan de la Peña, Kapitell.



13. St. Nectaire, Kapitell.



14. Naumburg, Westlettner des Domes: Auszahlung des Judaslohnes.



15. St. Gilles, Westportalanlage: Auszahlung des Blutgeldes.

Miscellen

zur gotischen Bibelübersetzung des Ulfilas

Von Pfarrer Lic. Hans Steubing, Düsseldorf-Eller

Vorbem.: Nach allgemeinem Sprachgebrauch bedeuten die Abkürzungen: got. = gotisch; germ. = germanisch; ahd. = althochdeutsch; as. = altsächsisch; ags. = angelsächsisch; ae. = altenglisch; mhd. = mittelhochdeutsch; nhd. = neuhochdeutsch; an. = altnordisch; ai. = altindisch; idg. = indogermanisch; lat. = lateinisch; gr. = griechisch. Für das Lesen got. Worte sind folgende Eigentümlichkeiten zu beachten: Das Gotische kennt den dem Germanischen eigentümlichen th (= Thorn)-Laut, der zwischen t und ß liegt und wie hartes engl. th gesprochen wird, während an. d wie weiches engl. th gesprochen wird. Der got. Doppellaut ai wird vor h und r als kurzes offenes e gesprochen (wie in „sprechen“); ebenso au vor h mit Konsonant und r als offenes o (wie „Horn“); ei ist immer langes i (wie „Bibel“); h vor Konsonant als nhd. ch (wie „Hochzeit“); gg entsprechend dem gr. Gebrauch als Nasal plus Guttural (wie in „ging“); got. z als weiches s (wie in „sagen“). Das gr. X wird im Namen Christus mit dem gr. Buchstaben wiedergegeben und got. als K gesprochen. Die handlichste Ausgabe ist die von Wilhelm Streitberg in: Germ. Bibl. II. Abt. Untersuchungen und Texte, Bd. 3. 1. Teil: Der got. Text und seine gr. Vorlage², 1919.

In einer Zeit schwerster dogmatischer Kämpfe hat der Homöer Ulfilas für die gottesdienstlichen Lesungen unter seinen Christengemeinden, zu deren Bischof ihn Eusebius ca. 341 geweiht hatte, die Bibel übersetzt. Durch die halbgotische Abstammung, durch seine christliche Erziehung wie durch sein früheres Lektorenamt, bei dem er die gr. Bibel für die im Gottesdienst anwesenden Goten zu übersetzen und sicher auch auszulegen hatte, sowie durch längeren Aufenthalt in Konstantinopel war Ulfilas wie wenige für das Werk vorbereitet, das ihn für die Nachwelt besonders berühmt gemacht hat: Die Bibelübersetzung.¹ Die Zeit ist nicht sicher; sie wird jedoch in die Jahre fallen, da er und andere christliche Goten vor den Ver-

¹ Auxentius, sein Schüler, erzählt: *Grecam et Latinam et Goticam linguam sine intermissione in una et sola ecclesia Christi predicavit* (Cit. bei Boehmer, Art. Wulfila RE³ XXI,555).

folgenden des heidnischen Athanarich nach Moesia inferior flüchten mußte. Vom AT sind nur Teile aus Esra und Nehemia in den Ambrosianischen Codd. erhalten, sonst in der Hauptsache Evangelientexte und Stücke aus den Paulusbriefen (im Cod. arg.). Die Homilien zum Joh.-Evang., die Skeireins, in Resten erhalten, stammen wohl kaum von ihm. Als das älteste Zeugnis einer germ. Sprache ist Ulfilas den Germanisten wohl bekannt, liegt er doch ca. 440 Jahre vor den literarischen Zeugnissen auf deutschem Boden. Für den Theologen und Religionswissenschaftler aber bietet diese Bibelübersetzung Interesse unter einem ganz anderen Gesichtspunkte. Jede Übersetzung ist ja zugleich Auslegung, Deutung, Verwandlung in den Geist der neuen Sprache und der sie Gebrauchenden. Sie muß also diejenigen Begriffe und Inhalte, die dem bisherigen — heidnischen — Denken und Vorstellen wie auch sittlichem Empfinden fremd, ja unbekannt waren, in ihr eigenes Denken und ihre Vorstellungskreise übertragen. Der Monotheismus, der Erlösungsgedanke, die Welt- und Schicksalsüberlegenheit der Gottesidee, die für den Germanenglauben gänzlich ungewohnte Verbindung des Religiösen mit dem Sittlichen, der Offenbarungsanspruch und das Offenbarungszeugnis der Schrift, der Gegensatz von Sünde und Gnade, Freiheit und Unfreiheit, eigenem Einsatz und göttlichem Erbarmen, an dem alles liegt: das war eine neue Welt, die vielfach umwälzend auf die Hörer der germ. Stämme eindrang. Daran erhellt ohne weiteres die Bedeutung dieses ältesten Zeugnisses einer germ. Sprache auch für die Glaubensgeschichte der Germanen, die endlich aus den Händen polemischer Dilettanten herausgenommen werden muß. Wir fragen also: Wie haben die Goten diese in der christl. Botschaft ihnen entgegentretenden Vorstellungen und Inhalte sich nahe gebracht, soweit sie ihnen fremd sein mußten? Das bedeutet in concreto: Welche got. Worte und Begriffe verwendet Ulfilas für die christl. Grundbegriffe? Und warum nimmt er gerade diese Ausdrücke? Was schwingt für seine Leser an untergründigen oder bekannten Vorstellungen bewußt oder unbewußt mit? Man wird schwerlich erwarten, aus einer Übersetzung große Stücke einer eigenen Theologie herauslesen zu können, obwohl Ulfilas in die brennenden Kämpfe seiner Zeit stark hineingezogen war und am Schlusse seines Lebens noch ein eigenes Bekenntnis aufgestellt hat.² Eine solche Theologie eigenartiger Prägung ergibt sich ohne weiteres bei so selbständigen Werken wie dem as. Heliand, den ags. Dichtungen, die Kädmon und Kynewulf zugeschrieben werden, auch bei den ahd. Dichtungen (Otfried, Muspilli). Aber schon die Bedeutung der LXX für die Religionsgeschichte erweist, daß auch eine Übersetzung mehr sein kann als nur die Wiedergabe des gleichen Inhalts in einer anderen Sprache. Immer wird in ihr auch die besondere Auffassung des jeweiligen Volkes zutage treten. An einzelnen

² K. D. Schmidt (Die Bekehrung der Germanen zum Christentum, Bd. I, Die Bekehrung der Ostgermanen, 1939, S. 294) hat auf die Übersetzung von Phil. 2 aufmerksam gemacht, wo der Homöusianer Ulfilas deutlich zum Ausdruck kommt.

Beispielen soll hier nachgewiesen werden, wie die got. Begriffswelt sich die Botschaft des Christentums zu eigen machte. Das bedeutet zugleich ein Urteil darüber, wieweit es der Übersetzung des Ulfilas gelingen konnte, ihren Zweck zu erfüllen, so weit das überhaupt möglich ist, ohne bereits Verschiebungen des ursprünglichen Sinnes notwendig in sich zu enthalten. Das bedeutet zugleich einen Beitrag zur Geschichte christlicher Begriffe, die, kaum in Angriff genommen, manchen wertvollen Aufschluß zu geben vermag. H. Boehmer³ ist wohl der erste gewesen, der an einer Fülle von Beispielen auf die starke Wandlung der christlichen Begriffe im Germ. aufmerksam gemacht hat, ohne sie im einzelnen näher zu verfolgen. Auch K. D. Schmidt hat ebenfalls auf eine Anzahl charakteristischer Wandlungen got. Worte hingewiesen.⁴ Es ist deutlich, daß der Theologe ganz auf die bedeutsamen Ergebnisse der germanischen Philologie und vergleichenden Sprachwissenschaft angewiesen ist, die er nur unter einem theologischen Gesichtspunkt verarbeitet. Es interessiert daher hier nicht so sehr, welche Bedeutung die einzelnen got. Worte haben — diese liegt ja durch den gr. Text zumeist vor —, sondern warum Ulfilas gerade dieses bestimmte got. Wort für diesen oder jenen biblischen Ausdruck verwendet. So kann aus einzelnen Mosaiksteinchen vielleicht ein Bild zusammengesetzt werden, das ein Stück Glaubensgeschichte widerspiegelt.

I.

Ulfilas ist kein Bibelübersetzer von Gottes Gnaden gewesen; vielleicht wollte er das — entsprechend dem damaligen Gebrauch — auch nicht sein. Man braucht nur seine Übersetzung mit der Verdeutschung Luthers zu vergleichen, dann sieht man, daß er wohl ein treuer Arbeiter war, aber kein schöpferischer und begnadeter Geist, der wirklich ein „Evangelium Deutzsch“ (Sept.-Bibel) bringen konnte. Ulfilas hat immer nur übersetzt, möglichst genau nach dem gr. Urtext.⁵ Aber er kann doch nicht vermeiden, wenn seine Landsleute es verstehen sollen, die heimatliche Umgebung aufzuzeigen, verwandte Vorstellungen heranzuziehen, Ausdrücke zu bilden, für die das Got. kein entsprechendes Wort bot, weil eben die Sache vorher unbekannt war. Dabei machen die unten mitgeteilten Beispiele nicht

³ Das germ. Christentum (Theol. Stud. und Krit., her. Kattenbusch u. Loofs 1913, 165 ff.); gegen die „Germanisierung des Christentums“ von Artur Bonus gerichtet und gegen die damals weitverbreitete Auffassung, als ob für das Christentum eine besondere Prädisposition bei den Germanen vorgelegen habe.

⁴ A.a.O. 284 ff.

⁵ Der Ulf. vorliegende Text muß vielfach rekonstruiert werden, wie es Streitberg a.a.O. getan hat. Während das AT nach dem Texte Lucians übersetzt ist, hat Ulf. für das NT im wesentlichen den Text des Chrysostomus benutzt, zeigt aber, besonders in den Briefen, starke lat. Einflüsse, vor allem vom Cod. Brixianus.

den Anspruch auf Vollständigkeit,⁶ sondern sollen nur Hinweise sein, die weiterer Ausarbeitung bedürftig sind.

Die wortgetreue Übersetzung aus dem Gr. ergibt oft steife Ausdrucksweise, sodaß wir bei dem Fehlen anderer got. Zeugnisse nicht wissen, ob die Goten wirklich so gesprochen haben, oder ob es — wahrscheinlich — nur die Art der Übersetzung ist, die die Sprache so schwerfällig daherkommen läßt. So etwa Mt. 8, 33: Die Hirten verkündeten τὰ τῶν δαίμωνιζομένων; got: all bi thans daimonarjas. In Mt. 9, 15 wird entsprechend der gr. Vorlage von den sunjus bruthfadis gesprochen, wodurch Sinn und Verständnis verschoben werden. Die Pronomina oder Adjektiva werden nachgestellt. Im Vaterunser heißt die erste Bitte: veihsni namo thein (Mt. 6,9); wie im Gr. setzt auch Ulf. das αὐτῶν nach: Lc. 4, 6 jah vulthu ize. An Jesus glauben (Joh. 7, 39) wird entsprechend dem gr. εἰς mit got. du (=zu, hin) wiedergegeben, oft mit acc. statt mit dem got. dativus (z. B. 2. Kor. 11, 13 u. 14; Phil. 1, 29). Der gr. genit. abs. wird in Lc. 2, 2 im got. nachgebildet: at visandin kindina Syriais Kyrenaiau. Gr. Wortstellungen und Nachstellungen sind häufig: Mt. 10,29 ἄνευ τοῦ πατρὸς ὑμῶν = got. inuh attins izwaris wiljan;⁷ Joh. 7, 39 πνεῦμα ἄγιον = ahma sa weiha, und viele andere. — Falsche Übersetzungen kommen öfters vor, weil der Text nicht richtig verstanden wurde; z. B. Gal. 2, 2 τοῖς δοκοῦσιν wörtlich, aber für den got. Leser oder Hörer sinnlos wiedergegeben mit thamei thuhta (von thugkjan = meinen, glauben), zu nhd. „denken“. Also „bei denen, die meinten, glaubten“. Oder Gal. 4, 28, durch die gr. Wortschachtelung verführt, falsch; got. bi Isakis gahaita barna sium = Isaaks verheißene Kinder. I. Thess. 5, 23 ist der gr. Sinn nicht richtig verstanden worden. Hie und da finden sich auch Ansätze zu selbständigerem Vorgehen. So werden die Ἕλληνες (z. B. Joh. 7, 35) durchweg dem Sinne nach wiedergegeben mit thiudo = Heiden, Völker, also = Nichtjuden. Oder das δοξάζειν Joh. 7, 39 mit ‚erhöhen‘, got. hauhiths was. Da Ulf. Lc. 19, 12 εἰς χώραν μακράν nicht recht verstand, half er sich aus mit Mt. 25, 14: gaggida landis (= ging aus dem Land). Röm. 11, 33 ἀνεξερένητα übersetzt er mit ‚nicht auszuerzählen‘, got. unusspilloda. Kleinere Zusätze werden zur Verdeutlichung hinzugefügt, z. B. Röm. 12, 19 zu ἐμοὶ ἐνδικήσεις mis fraweit ‚letaidau‘ = mir werde die Strafe überlassen. Häufig beeinflussen Parallelstellen die Auswahl der Worte. Zur Verdeutlichung wird gelegentlich die Konstruktion verändert: Gal. 6, 12 Ei hweh wrakja galgins Xristaus ni winnaina = damit sie die Verfolgung des Galgens Christi nicht gewinnen (erlangen). 2. Thess. 3, 8 wird das ἐν κόπῳ καὶ μόχθῳ freier übersetzt mit vinnandans in arbaidai = ‚leidend in Arbeit‘. 1. Tim. 6, 9 setzt Ulf. von denen, die reich werden wollen, hinzu (vielleicht nach 3, 7): daß sie fallen in fraistubnja jah

⁶ Die vollständige Arbeit darüber mit weiten Ausblicken ins ahd., an., ae. und in die Religionsgeschichte ist mit Mscr. und fertigem Satz durch Bombenangriff 1944 vernichtet worden.

⁷ Wiljan als Erläuterung vom Übersetzer ergänzt.

hlamma ‚unholthins‘ = der Unholde, gegen gr. *πειρασμὸν καὶ παρίδα* (über ‚unhultha‘ s. u.). In Eph. 1, 4, wird die gr. a. c. i.-Konstruktion auch einmal in einen Nebensatz umgewandelt. Bei der Lastertafel 2. Kor. 12, 20 ist die Reihenfolge in der Übersetzung durcheinander gekommen, auch ein Zusatz ‚bifaiha‘ (vermutlich = Habsucht) hinzugefügt; während 1. Tim. 1, 10 das *ἀρσενολοίταις* absichtlich weggelassen ist. Gerade Zusatz e zur Erläuterung aus anderen Versen (Mt. 5, 39 Zusatz aus V. 34), aus anderen Evangelien (Mt. 8, 18 nach Lc. 8, 22), aus Parallelstellen (Mt. 8, 25) oder auch aus Lektionarien (V. 26 u. o.) finden sich häufig. Wie weit gerade die aus dem lat. Bibeltext stammenden Veränderungen erst auf Kosten der späteren — westlichen — Abschreiber kommen, wird sich nicht ausmachen lassen. Der Verdacht legt sich freilich oft nahe. Ebenso wird es wohl der Unachtsamkeit der Schreiber zuzurechnen sein, wenn Worte in den falschen Vers gesetzt werden: Mt. 5, 46 *thai thiudo* (= die Heiden) anstelle von *motarjos*, statt nach Vers 47. Der *Artikel*, im got. wie im ahd. nur Demonstrativpronomen, wird bei Ulf. entsprechend dem gr. abgeschliffenen Gebrauch behandelt, wodurch viele Worte eine viel zu starke Betonung erhalten. Derartige ereignet sich oft infolge der allzu wörtlichen Übersetzung. Z. B. *πολὸν ὄχλον* heißt steif und stelzig: ‚filu manageins‘ (Mc. 6, 34; 9, 14). Ausdrücke wie gr. *φόρους τελεῖν* (Röm. 13, 6) werden durch die wörtliche Übersetzung *gilstra ustiuhaith* (= ihr sollt die Steuern hinausführen) unverständlicher. Gr. *παῖς*, Mt. 8, 6, hier familiärer Ausdruck für den zum Haushalt gehörigen Sklaven, übersetzt Ulf. mit *thiu magus*, was ‚Knabe‘ bedeutet und im Germ. überall auf den Sohn der Familie gedeutet werden mußte. Luther hat es durch die Wiedergabe mit ‚Knecht‘ in deutsche (ländliche) Verhältnisse übertragen.⁸ Auch der Centurio (*ἐκατοντάρχης*) wird wörtlich übersetzt mit ‚hundafaths‘, während Luther auch hier mit ‚Hauptmann‘ die deutsche Entsprechung bietet. Der zweite Teil dieses got. Wortes (*faths*) ist noch in anderen Zusammensetzungen bei Ulf. erhalten: *Synagogafaths* (*ἀρχισυναγωγός*), *thusundifaths* (*χιλιάρχος*). Er entstammt der idg. Wurzel *potis*, die ‚Herr‘ bedeutet (zu gr. *πόσις*, *δεσπότης*, altlat. *patis* = Ehemann, lat. *hospes*, -itis zu *pot-est*). Die ursprüngliche Bedeutung ist also: Der Starke, der etwas vermag. — Hebraisierende Ausdrücke, deren Sinn der Germane nicht verstehen konnte, behält Ulf. bei: 1. Thess. 4, 4 z. B. got. *kas* für ‚Ehefrau‘ (gr. *σκεῦος*, auch got. *kas* bedeutet ‚Gefäß‘). Auf andere Beispiele wurde schon hingewiesen.

Schwieriger muß die Wiedergabe gr. Ausdrücke werden, wo es sich um Worte handelt, für die das got. überhaupt keine Entsprechungen hatte, also bei Worten aus dem spezifisch biblisch-christlichen Vorstellungskreis. Teilweise hat sich Ulf. dadurch geholfen, daß er nach Art der gr.-lat. Wortbildungen auch seinerseits neue Worte prägte und einführte. So got. *mizdo* = Lohn, Sold, eine Gotisierung von *μισθός* (z. B. Lc. 6, 23). Zwar

⁸ *magus* zu *as magu* = Knabe, im Gallischen bedeutet es ‚Knecht‘, im mhd. ist der Ausdruck *mac* oder *mâge* für Blutsverwandte allgemein üblich.

kennt das got. auch ein Wort für Lohn (laun), das auch gelegentlich für *μισθός* steht (Mt. 6, 1) oder für *δωρόνιον* (Röm. 6, 23); meist entspricht dies Wort jedoch dem ntl. *χάρις* (Lc. 6, 32 f.). Es bedeutet auch in den anderen germ. Sprachen ‚Lohn, Vergeltung‘; zu gr. *ἀπο-λαύω* genießen und *λεία* Beute. Dazu gehört got. sigis-laun = *βραβείον*, launa-wargs = *ἀχάριστος* und anda-launi = *ἀναπόδοσις* zu lat. lu-crum = Gewinn. Got. laun hat also für den got. Hörer einen anderen Klang als mizdo. Laun ist vielmehr diejenige Gabe, die der Herr aus seiner freien Verfügung her spendet, auf die man keinen Rechtsanspruch hat. Sie ist vielmehr immer Gabe und Geschenk des Höherstehenden, auch wenn man sie billigerweise von ihm erwarten kann. Mizdo hat im Germ. wenig Entsprechungen; nur ae., mhd. und ahd. meta aus dem Edictum Rothari kennt die Bedeutung ‚Gegenleistung‘. Das Söldnerwesen ist erst später aus dem gr.-röm. Kulturkreis den Germanen bekannt geworden. — Eine deutliche Nachbildung zeigt das Wort für ‚barmherzig‘, got. arma-hairts, das genau dem lat. miseri-cors entspricht. Auch das ahd. hat diese Lehnübersetzung: armaherz oder comp. barmherz (aus bi-armh.). Im ags. wird dieser Begriff stets durch die Sippe des Wortes ‚milde‘ wiedergegeben (milt-heort, miltsian = miserere). Im ahd. kennt nur Tatian ein schwaches Verbum milten (Einwirkung ags. Sprachgebrauchs?); ebenso ist bei Isidor zweimal ‚miltissa‘ = misericordia belegt.⁹ Denn ‚arm‘ bedeutet ja ursprünglich nicht Mangel an Geld, sondern: elend, bedauernswert, verlassen. So überall im germ., auch etwa in der Edda (z. B. thrymskvida 29) ist ‚armr‘ Beiname einer Riesin, die eine ihr verderbliche Handlung begeht, = elend, unselig. Der Barmherzige ist also der, der ein Herz für den Elenden hat. Das bedeutet nicht, daß die Sache nicht schon vorher den Germanen bekannt gewesen sei, wie die deutschgläubige Polemik schließen wollte; denn das got. hat auch für ‚sich erbarmen‘ ein eigenes Wort: in-feinan, das wahrscheinlich zu lat. pius gehört. Der zweite Teil von arma-hairts (got. hairto) ist idg. Ursprungs (zu lat. cor, gr. καρδία). — Eine ähnliche Widergabe zeigt got. thiuthspillon = *εὐαγγελίζεσθαι*. Es bedeutet wörtlich: Gutes verkündigen und ist für den Goten zunächst ohne spezifisch religiösen Sinn. Bei Ulf. wird es meist gebraucht für die frohe Botschaft (Lc. 3,18), auch das Simplex spillon (noch erhalten im engl. go-spel aus god-spel, als Entlehnung noch im ahd. gotspel und gotspellan bei Tatian und Isidor, bald aber wieder ausgeschieden; schon Otfrid hat nur noch evangêljo) im gleichen Sinne Lc. 2,10, Röm. 10,15 thiuth = *τὸ ἀγαθόν* wird häufig gebraucht. — Für den Kriegsdienst als Beruf hat der Gote von Haus aus kein eigenes Wort. Ulf. wandelt daher das lat. militare in got. militon (Lc. 3,14 militondans = *στρατευόμενοι*).

Für viele Namen des biblischen Sprachschatzes wird das Fremdwort direkt ins got. übernommen, oft ohne dekliniert zu werden, wie die mei-

⁹ mild (got. nur in Zusammensetzungen), ein eigengerm. Wort, bezeichnet immer eine Eigenschaft des Fürsten oder Gottes, nämlich „sorgende Liebe“ (so Grimm, D. Wörterb. VI). Dazu got. milditha für *σπλάγχνα* Phil. 2,1.

sten Eigennamen. Eine Ausnahme macht bezeichnenderweise Maria, die got. Akzent bekommt: Marja und dekliniert wird; ihr Name ist also schon vertrauter und länger angeeignet. Solche Fremdwort-Namen sind auch got. *aipiskaupus*, *apaustaulus*, *aggilus* (mit got. Endung). Auch *aipistaule* bleibt Fremdwort, auch wenn es nach dem gr. als schwaches fem. dekliniert wird; *Sabbato*, *alabastrau* und *katils* = Kelch (zu lat. *catinus* Kessel). *Satana* wechselt mit *diabaulus*. Einmal (2. Tim. 3,3) gibt Ulf. die *διάβολοι* der Lastertafel mit got. *fairinonds* = Verleumder wieder. Sonst gebraucht er häufig für *σατανᾶς*, *διάβολος* und *δαιμόνιον* das masc. un-hultha oder fem. un-hultho, besonders häufig in der verbalen Form un-hulthon haben für *δαιμονίζεσθαι*. Un-hultha ist eigentlich der, der einem nicht hold, freundlich, sondern feindlich gesinnt ist. Got. hulths ist ein heimisches Wort, zu ahd. holdo = Freund, Gefährte. Es entstammt der germ. religiösen Sphäre, ist also nicht erst durch das Christentum den Germanen bekannt geworden (ahd. adj. unhold = feindlich, unholda = Hexe)¹⁰. Das einfache adj. kommt bei Ulf. nur einmal vor Lc. 18,13: *hulths sijai* = *ἰλάσθητι*, du mögest mir hold sein, so betet der Zöllner. Hold ist also der, der sich mir als Freund erweist, Unhold das Gegenteil. Als Fremdworte bleiben auch bestehen got. *karkara*, eine frühe Entlehnung aus lat. *carcer*, *aiwangeljo*, *gaiainna* (*γαίηννα*), für die ebenso eine got. Entsprechung fehlt wie für das Fluchwort *anathaima* (*ἀνάθεμα* Röm. 9,3), *amen*, *jota*, *mammon*, *aikklesjo*, *parakletus* und *paska* (für Ostern und Ostermahlzeit).¹¹ Schon vor Ulf. ist entlehnt worden das Wort *stikl* = *ποτήριον* zu lat. *sticula*. Wo dagegen Vorstellungen bestehen, bei denen im germ. Entsprechungen vorhanden sind, verzichtet Ulf. gerne auf das Fremdwort und nimmt statt dessen die heimische Bezeichnung. So für *δαιμόνιον*, für das entweder das sprachlich dunkle *skohsl* (= Umgänger, Gespenst, von Jc. Grimm als Waldgespenst verstanden, zu schwed. *skog* = Wald), oder — zumeist — das oben genannte un-hultha oder un-hultho genommen wird. Diese Wandlung der heimischen Unholde in Dämonen oder Teufel ist besonders bedeutungsvoll. Nicht nur, daß hier der spätere Hexenglauben eine Wurzel hat, weil unholtho ein substantiviertes Adjektiv ist, das femininische Bedeutung hat; sondern hier zeigt sich auch eine der ganz wenigen Spuren, die auf Reste des vorchristlichen Germanenglaubens bei Ulf. hinweisen, die er sonst sorgfältig vermeidet. — Hölle als Ort der Toten ist dagegen nicht unbekannt. Ulf. gibt das gr. *ᾅδης* Lc. 10,15; 16,20 mit *halja* wieder. Die Wurzel, aisl. *hel*, die Totengöttin der skaldischen Dichtung, ahd. *hella*, gehört zu ahd. *hêlan* = verbergen und ist verwandt mit got. *huljan*, sich verhüllen, das noch im nhd. *hehlen*, *verhehlen* und dessen De-

¹⁰ Vgl. dazu Sigmund Feist: Vergl. Wörterbuch der got. Sprache³, 1939 zum Wort.

¹¹ Das nhd. Wort „Ostern“, ahd. *ostarun*, ist schon sehr früh, wohl aus dem ae. ins mitteldeutsche Sprachgebiet eingedrungen und geht wohl auf ein ursprünglich heidnisches Fest zurück. Die Wortableitung ist unsicher (Vgl. Kluge, Etym. Wörterbuch¹¹ gegen Braune, Beitr. 43,410 f.).

privaten erhalten ist. Es ist bekannt, daß in Luthers Bibelübersetzung das Wort Hölle auch nur als Wiedergabe von *αιδης* ebenso wie im dritten Artikel des Apostolikums gebraucht wird. Die Bedeutung: Ort der Toten entspricht der hebr. Vorlage.

Wenn so Ulf. tatsächlich überall eine enge und unfreie Übersetzungsmethode nach dem Beispiel seiner Zeitgenossen befolgen mußte, so war doch seine Aufgabe dadurch erschwert, daß er keine heimischen Vorbilder für seine besonderen Zwecke benutzen konnte, sondern vielfach ganz neu schaffen mußte. Aber gerade dadurch, daß er in diese Notwendigkeit versetzt wurde, gibt er einen Hinweis darauf, wie sein Volk die Botschaft des neuen Evangeliums übernahm und wie es sich das aneignete, was ihm aus dieser Botschaft bisher unbekannt gewesen war.

II.

Es ergibt sich aus dem Charakter einer Übersetzung, daß sie zugleich ein Gradmesser für das Geistes- und Kulturleben eines Volkes darstellt, bei dem die Bibel und ihre Botschaft Eingang findet. Es wird sich darin erweisen, wie bekannte Begriffe aus dem Rahmen der fremden Umwelt in die eigene versetzt werden; aber auch darin, wieweit für bestimmte Gegebenheiten der Bibel eigene Worte zur Verfügung stehen. Hier können nur einige Beispiele herausgegriffen werden.

Die Zeit bestimmt man germ. nach Wintern. Jesus ist Lc. 2, 42 twalib wintrus alt, wie auch die Frau von Mt. 9 ebensolange den Blutfluß hatte. Mittelpunkt des Lebens ist got. gards, das Haus. Nach seinen sprachlichen Beziehungen zu aisl. gardr (Zaun), ahd. gart (Kreis) und neuschw. gard (Hof) gehört es zu lat. hortus und hat als Ursinn den umgrenzten Bezirk des Eigentums, den Hof. Alles, was innerhalb der Umfriedung wohnt, gehört zum Haus. Der Hausbewohner von Eph. 2, 19 heißt daher ingardjan, der im gleichen Hofbezirk wohnt. Der Hausherr ist garda-waldans, ohne den selbstherrlichen Beigeschmack seiner Vorlage (*δεσπότης*). Der kluge Mann am Ende der Bergpredigt baut sein Haus nicht aus Steinen, sondern zimmert es aus Holz: got. timrjan für *οικοδομεῖν*. Die Bauleute von Mc. 12, 10 sind deshalb timrjans = Zimmerleute. Die Säule, dem gewöhnlichen orientalischen Hause fremd, trägt das Dach. Daher ist mit ihrem Begriff das Stabile und Feststehende verbunden. Daher steht got. gasuljan für „gründen“, z. B. Mt. 7, 25, Eph. 3, 18. — Bekannt, got. kunths, ist der, der zur gleichen Sippe gehört, zum Geschlechtsverband, kunni, woran auch die Verbindung mit lat. genus erinnert. Innerhalb der Sippe bekannt sein (inna-kunds) bedeutet daher ‚Hausgenosse‘ (*οἰκιακοί* Mt. 10, 36) wie auch ‚Verwandter‘. Es gehört zur Wurzel kunnan = kennen mit der Nebenbedeutung des Kundigen, Klugen: So das an. kudr oder kunnr, das in der Edda (*Hávamál*) soviel wie ‚klug, verständig‘ bedeutet

(zu lat. notus aus gnotus, gr. γνῶσκειν). Entsprechend gilt als fremder, der zur anderen Sippe gehört: alja-kunds. — Das Dorf ist die Heimat, haims; das heimatliche Erbgut der Acker, der mit haimothli eine stärkere Bindung bedeutet als das gr. ἀγρός Mc. 10, 29. Die Ländereien, auf die der verlorene Sohn geschickt wird, werden als Haide, got. haithi, (urspr. unbewohntes Land, Steppe) treffend wiedergegeben. Der „Wildhonig“ (Sept.-Bibel), von dem der Täufer lebt, ist im got. Haide-Honig, milith haithiwisk Mc. 1, 6. Der Maulbeer- oder Feigenbaum des Orients wandelt sich, da er den Germanen unbekannt ist, zum heimischen Birnbaum (baira-bagms Lc. 17, 6). Das Land ist natürlich in germanische G a u e eingeteilt (gawi); seine Bewohner heißen daher gaujans Lc. 3, 3. Das Grenzgebiet, ὄριον, wird zur germ. M a r k, got. marka, zu lat. margo = Grenze. Mark ist also immer ursprünglich Grenzland. Die St ä d t e sind, wie später im as. Heliand, durchweg zur Burg geworden, got. baurgs, das mit dem gr. πύργος = Turm zur Wurzel ‚bergen‘ gehört. — Wer an der gleichen Tafel (dauhts) mitißt, gehört zum Haus, auch Knechte und Mägde. Daher wird gadauka sowohl für Haushalt wie Sklavenschaft (οἶκον von 1. Kor. 1, 16) gebraucht. Wer das gleiche Brot (hlaifs, nhd. Laib) ißt, gehört auch ins Haus und zu den Hausgenossen. Der Mitjünger von Joh. 11, 16 heißt daher gahlaiba, der mit (ga zu lat. con) das Brot ißt. — Daß Gottes Wort züchtigen soll, erschien Ulf. wohl zu hart. Er ersetzt es 2. Tim. 3, 16 durch das mildere talzeins, was ‚Belehrung‘ bedeutet. Anstelle des unbekanntes Flötenblasens Mt. 9, 23 treten die bekannten Hörner (haurn = jan zu lat. cornu). Die Trompeten (σάλπιγξ) werden zum Tuthorn (thuthaurn) in 1. Thess. 4, 16. Der Wortführer, selbst wenn er der Oberste der Dämonen ist Mt. 9, 34, ist immer der, der auf dem Versammlungsplatz der Männer (mathl) das Recht der Rede vor den anderen hat. Er heißt daher faura-mathleis (zu got. mathljan, reden; ahd. mahalon; dazu gimahala, nhd. Gemahlin, die „Zugesprochene“). Die Machtstellung des ntl. ἀρχων deutet Ulf. mit dem sehr vertrauten Wort reiks aus (Sept.-Bibel: „Der Ubirste“). Dazu gehört reikinon = Herrscher sein. Der im germ. weitverbreitete Stamm hängt mit lat. regere, rex zusammen und meint den Herrschaftsbereich. — Die Sch ä t z e, die einer sammelt, werden zum germ. Hort, got. huzda (θησαυρός Mt. 6, 19 u. ö.). Der Zusammenhang mit got. hus (Haus) und dem lat. custos erweist, daß es sich dabei um Dinge handelt, die man vor anderen verbergen muß, wie auch die Wurzel von Haus die Bedeutung des sich Bergens enthält. — Die Kameraden (κοιῳνοί Lc. 5, 10), mit denen man Gemeinschaft hat (1. Kor. 9, 23 etc.), sind diejenigen, mit denen man alles teilt. Sie heißen daher ga-dailans. Die Wiedergabe der Sept.-Bibel mit „Gesellen“ bezeichnet ebenfalls mit einem alten germ. Bilde diejenigen, die mit mir im gleichen Saale zusammen sind.

Noch deutlich schaut die Beziehung auf die ursprüngliche Landwirtschaft heraus bei dem Wort für ‚reich‘. Während got. gabigs zu gabei,

ahd. *kepi* = Reichtum, vielleicht zu lat. *habere*¹ gehörig) nur vom Reichtum eines Höherstehenden gesagt wird (Mt. 27, 57 *πλούσιος*), auch von Gott (Röm. 10, 12), erweist sich für den bäuerlichen Germanen das Vieh als der eigentliche Reichtum. Daher tritt das got. *faihu* ein für *ἀργύριον* (Mc. 14, 11), für *πήματα* (Mc. 10, 22), für *χρήματα* (Lc. 18, 24). Das got. Wort hängt mit lat. *pecto* = scheeren, kämmen, isl. *fax*, ahd. *fahs* = ‚Mähne, Schafwolle‘ zusammen. Das stammverwandte lat. *pecunia* hat ja ebenfalls noch den ursprünglichen Zusammenhang (zu *pecus*-Vieh) gewahrt. Daher wird der *φιλάργυρος* got. als einer dargestellt, der „frech nach Vieh begehend“ ist: got. *faihu-friks* (z. B. 1. Kor. 5, 10), wobei das Unrecht dieses Begehrens durch die got. Bezeichnung ‚frech‘ stärker zum Ausdruck kommt als in der gr. Vorlage. Auch die Schuldner im Gleichnis vom ungerechten Haushalter (Lc. 16, 5) schulden eigentlich Vieh (got. *faihu-skula*). Das Anhäufen von Geld, in dem sich die Mammons-Gesinnung zeigt, besteht ursprünglich darin, daß einer sehr viel Vieh zusammenbringt so, daß dieses sich drängt. Daher noch der got. Ausdruck *faihu-thraithna* für *μαμωνᾶ* Lc. 16, 9 f., zu *threihan* = drängen. Die gr. Vorlage *πεποιπόθας ἐπὶ χρήμασιν* (Mc. 10, 24) wendet Ulf. mehr ins Dynamische: *hugjands afar faihu*, wörtlich: nachdenkend hinter dem Vieh her. Das *ἐπιθυμεῖν* des 10. Gebotes (Röm. 13, 9) entkleidet das got. Wort seiner Allgemeinheit und wendet es ins ursprünglich-Konkrete: Du sollst nicht begierig sein auf das Vieh, den Besitz des anderen, *faihu-geigais*. Auch die Ableitungen: *faihu-geigo* = *φιλαργυρία* 1. Tim. 6, 10, *πλεονεξία* Kol. 3, 5, *faihu-gairns* für *φιλάργυρος* (= begehend nach Vieh) und *faihu-gawaurki* 1. Tim. 6, 5 für *πορισμός* weisen noch auf die ursprüngliche landwirtschaftliche Grundlage der bäuerlichen Zeit hin, mag auch zur Zeit des Ulf. vom benachbarten Römerreich her der Geldverkehr längst bekannt und in geringerem Maße auch geübt worden sein.

Mit Deutlichkeit tritt überall die Wandlung vom Abstrakten ins Konkrete heraus, die Wendung aus dem Allgemeinen in das Besondere-Persönliche. Das got. Wort für ‚Ehre‘, *sweritha* hängt sprachlich nicht mit dem nhd. schwören zusammen, sondern mit got. *sweran* = ehren, achten. Das Adj. *swers* heißt: geehrt (*ἔντιμος* Lc. 7, 2) und gehört zu ahd. *swar* = gewichtig, bedeutungsvoll, nhd. schwer. Was unter Anrufung meiner Ehre geschieht, hat Gewicht und bindet darum als ehernes Gesetz (Röm. 12, 10)! Liebe und Haß löst das got. aus der abstrakt = allgemeinen Form und setzt sie ins Freund-Feind-Verhältnis. Got. *friathwa* (*ἀγάπη*) gehört zu *frijonds* = Freund, eigentlich: der Liebende (nhd. noch in „Freier“). Es entstammt einer gemeingerm. Wurzel. Das got. *fiands* oder *fijands* (*ἐχθρός*) gehört zum verb. *fijan* = hassen, gr. *ἀποστνγεῖν* Röm. 12, 9, sonst für *μισεῖν*. Es bedeutet also eigentlich ‚der Hassende‘, so noch erhalten im ahd. *fijan* = hassen. Freund und Feind sind diejenigen, von

¹ So Walde-Hofmann: Latein. etymol. Wörterbuch³ I, 1938, S. 631, der es auch zu got. *giban*, nhd. geben stellt (Idg. Biblioth. 1. Abt.).

denen man Liebes oder Leides zu erwarten hat und denen man mit Liebe oder Haß begegnet. — E r d e und H i m m e l werden unter dem Bilde des heimischen Hofes vom Menschen aus betrachtet. Mit den Nordgermanen verbindet den Goten die gleiche Anschauung über den dreistöckigen Bau der Gesamtwelt. Die Erde ist midjun-gards, der abgegrenzte Wohnbezirk, der in der Mitte zwischen Überwelt und Unterwelt steht (an. midgardr). Sie ist also nicht abstrakt, sondern als Wohnsitz gesehen (= *οικουμένη* Lc. 2, 1). Als solcher führt sie auch den Namen manna-seths, besonders im Joh.-Ev.; also Wohnung der Männer (oder Menschen). Das got. seths bedeutet eigentlich Saat, ahd. sat. In den Resten der paulin. Briefe findet sich noch ein drittes Wort fairhwus für *κόσμος* (z. B. Gal. 6, 14), das seinem Ursprung nach dunkel ist. Es gehört zu ahd. ferh = Seele, Leben. — Der H i m m e l über uns ist himins (engl. heaven) mit der Urbedeutung: Deckel, Gewölbe. Als unterstes Stockwerk nennt Ulf. die schon erwähnte halja (*ἄιδης*), das zu helan gehört als der Ort, wo die Toten „verborgen“ sind. Der Name hat also ursprünglich nichts mit dem göttlichen Strafgericht zu tun; die Bedeutung des Danteschen Inferno ist erst durch den christlichen Gebrauch in dies Wort hineingekommen.

L e b e n, got. libains, womit auch das ewige Leben des NTs. gemeint ist, bedeutet eigentlich ein Bleiben (Jnf. liban wahrscheinlich zu got. bileiban = bleiben, zu ahd. lîp = Leben). Das Wort für T o d, dauthus, leitet sich aus einer gemeingerm. Wurzel her, die ‚sterben‘ bedeutet (engl. die, schwed. dö); die Ableitung ist jedoch unsicher.² — Das Abstraktum „N a t u r“, dem die stoische Philosophie seinen bezeichnenden Sinn der in sich ruhenden Gesetzmäßigkeit gegeben hat, ist dem Germanen fremd. Ulfilas gibt es entweder durch wists (= Wesen, Sein) wieder (Gal. 4, 8; Röm. 11, 24 *κατὰ φύσιν* got. us wistai) oder durch raihtis = von Rechts wegen (Gal. 2, 15 *φύσει Ἰουδαῖοι*, hier ist vielleicht wistai ausgefallen³). — Das „Vergängliche“ erweist sich dadurch als das „Zeitliche“ (Sept.-Bib.), daß es verderblich ist, so got. riurs für *θνητός* oder *φθαετός*; es ist das, was keinen Bestand hat, sondern leicht zugrunde geht. Es gehört zu *ῥύω*, lat. ruo, aisl. ryra = vermindern. Das Gegenteil, das G l ü c k des Menschen, liegt vor allem in der körperlichen Gesundheit, während das Unheil mit der Krankheit über uns kommt. Die im got. und an. (heill) noch vorliegende Grundbedeutung dieses Wortes ist „gesund“ (gr. *ὑγιής* oder *ισχύων*), so bei Lazarus Joh. 11, 12: hails wairthith (er wird heilen) = *σωθήσεται*; Lc. 7, 10 für *ὑγιαίνοντα*. Es heißt eigentlich ‚ganz, unversehrt‘. Got. unhails bedeutet daher ‚krank‘. Das Wort hat Entsprechungen in den anderen germ. Sprachen. Im an. ist es der Segenswunsch für „glücklich“ (z. B. im Atlakvida der Edda, Str. 12: „Geht mit Heil nun auf die Fahrt!“ Auch

² Vgl. Kluge, Wörterb. zum Wort; andere stellen als Urbedeutung ‚kleben, fest sein‘ heraus.

³ S. Streitberg I,355 Anm.

ebenso Hávamál 9). Noch heute erkennbar im schwed. hälsa = grüßen, aus hailsa. Immer liegt darin der Segenswunsch für Glück und Gesundheit enthalten. Dieser Ruf gilt auch Jesus gegenüber: hails, thiudan Judaie grüßen die Kriegsknechte spottend den Dornengekrönten Mc. 15, 18. Dieser Gruß gilt immer nur dem, den man als Höhergestellten ehren will. Noch im ahd. Tatian 3, 2 wird das Ave gratia plena wiedergegeben mit „heil wis thu, gëbono follu“; Otrf. I, 5, 15 das Gleiche: „heil, mágad zieri“, oder Hel. 259 „hel wis thu, Maria!“ Ursprünglich magisch gebraucht, gilt der Heilswunsch immer für die Zukunft. Der religiöse Unterton schwingt noch im mhd. Ritterepos deutlich mit, da das Wort gerne in Verbindung mit Gott gebraucht wird: so im Prolog zum Parzival 2, 18 f. „ih endarf in (sc. Gott) niht mër heiles biten“ (auch 3, 3.6!). — Der Hochgestellte grüßt seinerseits zurück mit got. fagino = freue dich! So grüßt der Engel der Verkündigung die Maria Lc. 1. Es gehört zu got. faheths = Freude, ahd. fehôn schmücken, feiern. Wer dagegen krank ist und von Jesus geheilt werden muß, heißt got. unhails, gr. κακῶς ἔχων Lc. 5, 31; ἄρρωστος 1. Kor. 11, 30; davon subst. un-haili = μαλακία Mt. 9,35.

Mit dem ganzen Gehalt altüberlieferter germanischer und religiöser Vorstellungen ist jedoch noch bei Ulf. die Wortgruppe behaftet, die mit got. r u n a zusammenhängt. Dies Wort steht meist für *μυστήριον* (z. B. Mc. 4,11). Es ist der geheime Ratschluß Gottes über den Menschen, der uns unerforschlich bleibt (Röm. 11, 25); aber auch die heimlichen Gedanken des Herzens (*βουλάς* 1. Kor. 4, 5). Noch zieht sich durch dies Wort und seine Derivate das göttliche, überirdisch-magische Geheimnis des Numinosen hindurch, das ihm vom alten Germanenglauben her anhaftet. Daher dient got. garuni zur Bezeichnung jeder heimlichen Beratung, die Pharisäer oder Hoher Rat abhalten (Mt. 27, 1, 7; *συμβούλιον* Mc. 3, 6). In der gleichen Bedeutung noch bi-runeins (4, 1) als geheimer Anschlag. Die Rolle gerade dieses Wortes in den germ. Sprachen überhaupt wie ihre wiederholte Wahl bei Ulf. ist besonders bedeutungsvoll und aufschlußreich. Es gehört zu an. ryna = heimlich mit jemandem reden. Der an. plur. bedeutet immer (runar) geheimnisvolle, d. i. göttliche Weisheit, die den übrigen Menschen verschlossen ist und nur wenigen zugänglich ist. So weiß die an. Völuspá (20, 7) von drei Nornen, die auf Holztafeln Runen einritzten, um dadurch ihre schicksalhaften Entscheidungen fest zu machen. In 60 sieht die Seherin die neue Erde heraufkommen. Dann werden die Asen auf dem Idarfelde zusammenkommen und sich erinnern an „Fimbultys fornar runar“ d. i. an Odins alte Weisheiten oder Schriftzeichen. Beides ist hier noch völlig magisch in eins gesehen. Daher kann das Wort im an. neben der geheimen Kenntnis auch Lehre bedeuten, auch Zauberzeichen, auch Dichtung; jedenfalls eine Schreibweise, die magische Bedeutung hat und daher für die Nichteingeweihten nicht zugänglich ist. Die Runen sind, wie alle Schriftzeichen, immer ursprünglich Zauber-Runen. Noch im mhd. heißt rûna heimliche Beratung. In der ahd. Benediktinerregel und Interlinearversion wird runa für *ἐδλογία* gesetzt, nicht etwa für

‚Buchstabe‘, *γοάμμα* oder *γραφή*.⁴ Für dies gr. Wort hat Ulf. auch got. *boka* stehen (z. B. Röm. 7, 6 u. o.). Die Bedeutung von *runa* ist daher viel umfassender als nur Buchstabe im schreibtechnischen Sinn. Es enthält in sich einen ganz bestimmten, dem germ. Denken eigentümlichen Begriffskomplex, den der Verbindung mit überirdischen Kräften und Mächten, die eben nur auf magische Weise herbeigezogen werden können. Auch in dem Namen der von Jordanes (XXIV, 121) erwähnten *haliurunnas*, die Filimer aus dem Lande vertrieb, steckt ein religiöser Sinn. Der sprachliche Zusammenhang mit *halja*, an. *hel* = ‚Ort der toten Seelen‘ weist darauf hin, daß ihre Tätigkeit sich besonders auf die Toten und deren Beschwörungen bezog.⁵ Die Runen wurden auf Holztafeln geritzt und gehören seit der ältesten Zeit mit der Magie aufs engste zusammen. Das erweisen gerade die ältesten Inschriften.⁶ Schon Tacitus erwähnt bekanntlich das Losorakel, dessen *notae* eben Runen sind (Germ. 10). Das Einritzen war mit besonderen Gebräuchen verbunden (ohne Eisen, nachts). Die Beschäftigung damit ist für den „Laien“ sehr gefährlich; der Unkundige kann damit für sich gefährliche Wirkungen hervorrufen (so im aisl. die *Egilssaga* 72!). Schon die einfache Aneinanderreihung der Runen, die oft sinnlos und ohne Zusammenhang geschieht, hat magische Kraft. Das beweisen die Bauta-Steine (ca. 300). Ihre Verbindung mit den Toten, ihre häufige Verwendung bei den Brakteaten, den den römischen Münzen nachgeahmten Amuletten, erhellen ihre große Zauberwirkung. Die 24 Buchstaben des Runenalphabets waren in drei Geschlechter von je acht Buchstaben eingeteilt. Damit erhält auch die Zahl 24 und ihre Zusammensetzungen magische Bedeutung. Sie stammen von den Göttern her, wie der Runenstein von Fyrunga erzählt (*runo ragino-ku[n]do*).⁷ Den magischen Anklang zeigt Ulf. auch noch in der Übersetzung von Gal. 4, 3, wo er die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* mit *uf stabim this fairhwaus* wiedergibt. Die Runenstäbe sind also Grundelemente der ganzen Schöpfung. Während der biblische Sprachgebrauch weltliche und geistliche Dinge unter dem *μυστήριον* (*βουλή*) begreift, hat Ulf. nur eindeutig den magisch-religiösen Sinn dahinter liegen. Daher Lc. 7,30 vom Ratschluß Gottes, der den Schriftgelehrten unbekannt geblieben ist, *runa* für gr. *βουλή* steht. Meist geht es bei diesem Wort um „die Geheimnisse des Reiches Gottes“ (Lc. 8, 10; Mc. 4, 11), d. i. um die Ratschlüsse Gottes zum Heil der Menschen, die dem gewöhnlichen Verstehen verschlossen bleiben. Gottes Forderungen, uns von uns aus unzugänglich, können seine Runen genannt werden (Röm. 11, 25). Bei Paulus ist es etwa Col. 1, 26 die Menschwerdung Christi; in Eph. 1, 9 die gottgewirkte Erlösung; oder das

⁴ Zeugnisse zahlreich in den ahd. Glossarien. Z. B. in den Murbacher Hymnen: *sacrum Dei misterium* = *heilac kotes karūni*; bei Isidor: *heilac chiruni* = *arcana secretorum*; auch noch im Heliand 4603 *helag garūni* für ‚Geheimnis‘ u. o.

⁵ Eine ahd. Glosse hat *helliruna* = *necromantia*!

⁶ Deren Bezeichnungen s. b. Jan de Vries: *Altgerm. Religionsgeschichte* II, 1937, S. 21.

⁷ Die Erklärung der Hauptruneninschriften auf Steinen und Brakteaten bei Wolfgang Krause: *Runeninschriften im alten Futhark* 1937.

„Geheimnis Christi“ (Eph. 3, 4; Kol. 4, 3), das Geheimnis der Frömmigkeit (1. Tim. 3, 16) oder das Geheimnis des Evangeliums (Eph. 6, 19), das nur dem Kundigen offenbar wird. Die Apostel sind Verwalter der göttlichen „Runen“, die nun der Welt durch sie bekannt werden (Col. 1,26). Ja, die ganze christliche Botschaft ist ihrem Inhalt nach eine Glaubensrunen, got. runa galaubinais (1. Tim. 1, 9). Immer zittern noch die magischen Kräfte der Runen in der vielseitigen Verwendung des Wortes bei Ulf. nach. Diese Verwendung ist nicht zufällig, sondern sie läßt eine besondere Aneignung der evangelischen Botschaft ahnen, die mehr das Geheimnis Gottes rauschen hört als seine Offenbarung, aber doch auch so fest in dieser steht, daß es unter Athanarich bei schweren Verfolgungen eine ganze Anzahl Märtyrer gab (Sozomenos VI. 37). Auch der got. Kalender zählt unter dem 29. Oktober 26 Märtyrer auf, die wohl in den Jahren 348 und 369 starben. Auch Ulf. trägt den Titel Confessor, der sich allerdings auch auf die dogmatischen Kämpfe beziehen kann.

An zahlreichen anderen Worten läßt sich nachweisen, wie die ntl. Gräzität ins got.-germ. übertragen wird und dabei oft einen anderen Sinn bekommt. Auch hier setzt Ulf. an die Stelle abstrakter Begriffe meist konkretere Beziehungen, vor allem solche (unbewußt) *persönlicher* Art. Wo der Urtext abstrakt bleibt, wird solche persönliche Beziehung gerne hergestellt, natürlich völlig ohne jede Absicht, aber unwillkürlich aus dem anderen Ausdruck der Sprache und Gedankenführung heraus. So, wenn der Kniefall ersetzt wird durch das innigere got. *in-weitan*, das bedeutet: auf jemanden mit Verehrung sehen (zu lat. *videre* und gr. *ιδεῖν* aus *ἰδεῖν*, nhd. wissen), wie der Gefolgsmann auf seinen Herzog sieht, Joh. 9,38. Oder wenn für die *liturgische Lesung* got. *siggwan* gebraucht wird; Eph. 3, 4 (für *ἀναγνώσκειν*), vom Vorlesen alttestamentlicher Stellen (2. Kor. 3, 15). Dafür auch häufig *us-siggwan* (z. B. Lc. 6, 3; Mt. 2, 25) = vorlesen, feierliches Rezitieren, vielleicht ein Psalmodieren in gehobenem Ton; denn auch das an. *syngja* bedeutet rezitativische Vortragsweise. Es ist kein gewöhnliches Lesen, sondern immer ein „Aufnehmen des Geschriebenen“.⁸ Denn für die heimische Dichtung gilt das an. Wort *kwida*. Auch im ags. bedeutet es den Gesang der Sänger in der Halle wie auch das Singen von Zauberliedern. Der ahd. Otfried versteht darunter die atl. Weissagungen (I, 19. 19): *Tho wart thar irfullit/thaz forasago singit/von gote seltsanaz*. Auch der Heliand spricht davon, daß die vier Evangelisten „singen und schreiben“ (33). Ob es nur ein gehobenes Sprechen war oder ob eine Melodie gesungen wurde, ist nicht sicher zu entscheiden. Sicher ist, daß im germ. die Musik nicht die Behandlung des Rhythmus bestimmt, sondern das alleinbeherrschende Wort; daher fehlt dieser Dichtung die gefeilte Glätte gr.-lat. Dichtungen.⁹ Immerhin handelt es sich im got. *siggwan* darum, daß auch in diesem Wort ohne weiteres der kultisch-religiöse Hintergrund mitschwingt. Ähnliche Beispiele ließen sich vermehren,

⁸ Grimm, Deutsches Wörterbuch, her. Heyne X, 1, 1067.

⁹ Vgl. dazu Andreas Häusler: Deutsche Versgeschichte 1925, I, 231.

so wenn das Synedrium zur Gemeindeversammlung wird, die zugleich Gerichtsversammlung ist, got. *gaqumths* (Mt. 5, 2); oder wenn das unbekannte phönizische Kreuz zum Galgen wird (got. *galga*).

Sehr schwierig ist natürlich die Frage zu beantworten, ob die gotische Bibel auch Spuren heimischer Kulte oder gar Götter zeige. Zwar erzählt Jordanes, daß die Goten ihre Vorfahren als Halbgötter unter dem Namen „Asen“ verehrten, was auch einfacher Heroen- oder Totenkult sein kann.¹⁰ Wir wissen von einem Dioskurenkult; Jordanes erwähnt einmal auch als Obergott der Goten den Mars, dem Menschenopfer und Kriegsbeute gebührt.¹¹ Sozomenos erzählt von der Umfahrt eines Götterwagens, der mit einem *ξόανον* beladen war, also einem Verehrung heischenden Götterbild (VI. 37). Aber bei der allgemein geübten Missionspraxis, alle Anklänge an das Heidentum zu vermeiden, ja möglichst auszumerzen, ist es wahrscheinlich, daß sich nur dunkle Spuren bei Ulf. finden lassen werden. Leise klingen die alten Götter noch an in dem got. Wort *ragin* und seinen Derivaten. *Ragin* steht für *γνώμη* und meint: Beschluß, guten Rat (1. Kor. 7, 25), auch für *δόγμα* (Kol. 2, 14), auch für die Heilsordnung Gottes (*οἰκονομία* Kol. 1, 25). Got. *ragineis* steht für *σύμβουλος* (Röm. 11, 34), auch für *βουλευτής* Mc. 15, 43 oder *ἐπίτροπος* Gal. 4, 2; *raginon* für *ἡγεμονεύειν* Lc. 2, 2. Durch seine im germ. verbreiteten Stämme erweist es, daß hier immer himmlische Mächte mit gemeint sind. An. *regin* ist die ehrfurchtsvolle Bezeichnung für die waltenden Götter, die Asen (in der Edda), auch von Fürsten gebraucht; im as. Heliand (2593. 3347) bedeutet *regino-giscapu* das von der Vorsehung (ursprünglich von den Göttern) verhängte Geschick. Gewalt haben und rechten Rat geben und dadurch die Geschicke der anderen lenken klingt also für das germ. Denken zusammen. Das Wort kommt aber immer nur vor in Verbindung mit den über uns waltenden Mächten; daher auch die Runen von ihnen herkommen (das *Hávamál* der Edda nennt sie ‚*regin-kunnar*‘).

III.

Bei der Übertragung der mit spezifisch christlichem Sinne geladenen biblischen, d. h. bei Ulf. wesentlich ntl. Begriffe ins got.-germ. muß umso mehr die Eigenart des besonderen Glaubensverständnisses zum Ausdruck kommen, je enger sie auf den besonderen Inhalt der christlichen Botschaft bezogen sind. Dabei werden eine Anzahl Begriffe aus dem Sprachschatz des alten Glaubens übernommen, die dem neuen Ausdruck geben sollen; aber sie lassen uns dabei einen fernen Blick tun in die spezifische Eigenart der

¹⁰ *Gothi proceres suos, quorum quasi fortuna vincebant, non puros homines, sed semideos, id est Ansis vocaverunt* (XIII, 78). Die Stellung der Asen ist hier also niedriger, ursprünglicher als später im Norden.

¹¹ *Quem Martem Gothi semper aspirissima placavere cultura* (V, 41). Weitere Götter untersucht bei De Vries I, 225 a.a.O.

ursprünglichen Glaubenshaltung. Interessant ist dabei, daß in dem Bruchstück des A. Ts. (Neh. 5, 13) das gr.-lat. *ecclesia* genau dem hebr. Wort entsprechend mit got. *gamainths* (= Gemeinde zu lat. *communio*) übersetzt wird, während es im N.T. immer durch das Fremdwort (s.o.) wiedergegeben wird. Gegenüber einer antichristlichen Polemik, die behauptete, den Germanen habe das Abstandsgefühl gegenüber der Gottheit gefehlt, steht neben vielen anderen Gegenbeweisen die Tatsache, daß das got. ein heimisches Wort für Buße besitzt: *idreiga* und *idreigon* Buße tun. Also muß doch auch die Sache, von der das Wort spricht, vorher vorhanden gewesen sein. Der Einwand, in dieser Bedeutung stamme es erst aus der christlichen Sphäre, da Reue dem germanischen Empfinden ursprünglich „fremd“ gewesen sei,¹ gilt nur für die spezifisch christliche Deutung als Erkenntnis einer Verfehlung gegen den als unbedingt geltenden Willen sittlicher Art des christlichen Gottes. Denn die germanischen Götter geben keinen sittlichen Willen kund, den der Mensch kennen und also befolgen müßte. Wenn aber das Wort Buße und seine Bedeutung vorhanden ist (sehr zahlreich bei Ulf., für *μετάνοια, μεταμέλλεσθαι, μετανοεῖν*, auch Comp. *ga-idreigon*), es auch im aisl. in gleicher Bedeutung (*idrast*) lebt und eine andere Bedeutung nirgends erkennbar ist, so muß doch der eigentliche Sinn des Wortes (zu lat. *iterum*, ai. *itaras* = ein anderer) vorher bekannt gewesen sein, auch ohne ausdrückliche Beziehung zum christlichen Gottesverständnis. Oder sollte den Germanen vor Einführung des Christenglaubens unbekannt gewesen sein, daß man für schlimme Taten und Worte hinterher Reue empfände? Vielleicht ist auch *idreiga* ursprünglich magisch gemeint.² Auf deutschem Boden ist die rechtliche Urbedeutung der Buße mit aller Deutlichkeit bis in die neueste Zeit zu erweisen. Die ahd. Glosse gibt für *buoza satisfactio*, auch *full-buozan satisfacere* (Steinmeyer und Sievers: Ahd. Glossen I, 291.56). Sie bedeutet im Rechtsleben — das man ja von dem religiösen ursprünglich nicht trennen darf — die Wiedergutmachung eines vorhergegangenen Rechtsbruches.³ Dazu gehört die „Männerbuße“, von der die Lex. Sal. 58 spricht, die immer Sache der Sippe ist; diese hat ein Drittel aufzubringen, während der Täter zwei Drittel aufbringen mußte. Die Sippe ist hierin solidarisch, auch in der Forderung der Sühne. Nur wenn die Sippe sich lossagt von dem Übeltäter, entfällt ihre Verpflichtung zur „Buße“. Die isländischen Sagas sind voll von diesen Dingen. Durch die Zahlung von Buße wird echte Versöhnung gestiftet; dann können die Sippen gegeneinander nicht mehr im Streite

¹ So S. Feist, Wörterbuch³ 289.

² Walter Baetke: Das Heilige im Germanischen, 1942, S. 76, A. 2.

³ Deutlich in einem alten Rechtsspruch ausgesprochen, den A. Heusler anführt (Die altg. Dichtung 1925 S. 66): Nach Entrichtung der „Buße“ und Beilegung des Zwistes: „Wie die Wäger es wogen / und die Zähler es zählten / und der Spruch sprach / und die Nehmer es nahmen / und fort es führten“. Die Entwicklung der Bußpraxis in der kirchlichen Strafgerichtsbarkeit bis hin zum Ablass eingehend behandelt bei Jos. Weisweiler: Buße 1930.

liegen. „Das ags. und skandinavische Wort *bô*t bedeutet nicht mehr und nicht weniger als ‚Ausbesserung‘ oder ‚Wiederherstellung‘, nämlich des ursprünglichen Friedenszustandes“. ⁴ — Die von Gott gewährte *Vergebung* im christlichen Sinne wird aktivistischer mit *af-lageins* bezeichnet (Mc. 1, 4 *ἄφεσις*): Die menschliche Verfehlung wird von der Gottheit „abgelegt“, beiseite gelegt. Dann erst ist sie erledigt. Auch weiß man davon, daß *Versuchungen* kommen können, denn man hat ein heimisches Wort dafür: *fraistubni* (*πειρασμός* oft; zu *fraisan* oder *us-fraisan* *πειράζειν*), dem im ahd. *freisa* = Gefahr, ae. *fraisian* = fragen, versuchen nahesteht. Der Wurzel liegt die Bedeutung des Gefährlichen zugrunde. Auch hier war also die religiöse Bedeutung des Wortes schon *vorher* bekannt gewesen, sicherlich mit Beziehung auf die Gemeinschaft. — Das Wort für ‚Gewissen‘, *mithwissei* hat Ulf. wohl erst entsprechend dem lat. *conscientia* und gr. *συνείδησις* gebildet. Es ist der heimliche Mitwisser, der alles in mir und von mir weiß. ⁵

Aus dem Germanenglauben her hat Ulf. auch das Wort übernommen, das den festumgrenzten Ort der Gottesverehrung bezeichnet: *alhs*, von Luther mit „Tempel“ wiedergegeben (für gr. *ναός*, z. B. Mt. 27, 5; häufiger *ἱερόν* Mc. 11, 16 u. ö.). Im ae. *ealh* und as. *alah* kehrt es in der gleichen Bedeutung wieder. Es wird im weiteren Sinne gebraucht als der allgemein umgrenzte Ort der Gottesverehrung, vielleicht der, wo die Heiligtümer aufbewahrt wurden (s. o. den Bericht des Sozomenos über den Umzug des Götterwagens; vielleicht auch = *lucus* in Tacitus Germ. 9 und 43.) Im ahd. und an. ist es nur in Orts- und Personennamen vorhanden. Im as. Heliand und Genesis ist es stehender Ausdruck für den Tempel in Jerusalem. Daß es zunächst nur allgemeine Bezeichnung für kultische Gebäude überhaupt bedeutet, nicht einen festumgrenzten Bau, ⁶ erweist sich auch darin, daß Ulf. in Joh. 18, 20 das *ἱερόν* des Jerusalemer Tempels mit *gudhus* wiedergibt. Es ist auch kaum anzunehmen, daß die Goten auf ihren langen Wanderungen noch festgebaute Heiligtümer besaßen, sondern eben nur den heiligen Bezirk umgrenzten, der die Kultgeräte barg. Der Heliand hat für das Gebäude (Tempel) *godes wih*, ⁷ das auch einmal als *wih* im ahd. vorkommt (Gl. I, 316, 59. 60), während das ags. *wîg* oder *weoh* schon auf das Bild im Götterhause verengt ist. Sonst hat sich das ahd. mit *godes hus* oder auch (Otrf.) mit *betahus* geholfen, sicherlich christliche Neubildungen. Die anderen ahd. Bezeichnungen *wîhhus* und

⁴ Groenbech; Kultur und Religion der Germanen II, 1939, S. 48.

⁵ Über diese Lehnbildungen aus dem lat., speziell im ahd., die aber auch die hier ebenfalls berührte enge Verbindung mit dem ags. Kulturkreis deutlicher herausarbeitet, s. jetzt Werner Betz: Deutsch und Lateinisch, die Lehnbildungen der ahd. Benediktinerregel. 1949; ders.: Der Einfluß des Lateinischen auf den ahd. Sprachschatz I, 1936.

⁶ So auch Karl Helm: Altgerm. Rel.-Geschichte II, 1: Die Ostgermanen, 1937, S. 46.

⁷ Stellen bei Wesche: Beiträge zu einer Geschichte des deutschen Heidentums. Beitr. Band 61, 1937, S. 30 f.

bluostar-hus (= Opferhaus s. u.) werden wohl noch heidnischen Ursprungs sein. Erst seit Notker wird der Ausdruck *tempal* nur für heidnische Gotteshäuser gebraucht, während für die christlichen sich das Wort *chilicha* einbürgert. Da ein gesamtgermanisches Wort für Gotteshaus fehlt, hat wohl in frühgermanischer Zeit ein fester Tempel überhaupt gefehlt, und Tacitus wird Recht haben, wenn er das Gleiche behauptet. Erst gegen 500 entstehen unter südlichen Einflüssen feste Stätten bestimmter Götterverehrung. Darauf deutet auch der Gebrauch des ahd. *harug*, an. *hörgr* für die Kultstätte hin, der niemals für Kirchen oder Tempel gebraucht wird, sondern entweder für *fanum*, *lucus*, *nemus* oder, im an., für den Steinhäufen, der im heiligen Bezirk als Ort der kultischen Verehrung von Göttern diente.⁸ Im Tempel werden die Opfer dargebracht. Auch hier gebraucht Ulf. ein Wort, das aus dem Heidentum stammt und mit einem ganzen Gehalt heidnisch-numinoser Gefühle durchsetzt war: *blotan*. Zwar hat Ulf. dies Wort nur allgemeiner genommen für *λατρεύειν* (Lc. 2, 37) oder *σέβεισθα* (Mc 7, 2); doch ist es für seine Leser voller Andeutungen an heidnische Götterverehrung, da es sonst im germ. stets für den heidnischen Gottesdienst gebraucht wird. Auch seine Zusammensetzungen im got. weisen schon auf allgemeineren Sinn hin und haben keine deutliche Beziehung mehr zum ursprünglichen (etymol.) Blut-Opfer hin: got. *blotinassus* = *λατρεία* (Röm. 12, 1); *θρήσκεια* (Col. 2, 18); *guth-blostreis* = *θεοσεβής* (Joh. 9, 31); noch weiter entfernt us-*bloteins* = *παράκλησις* (2. Kor. 8, 4). Das Wort ist also schon in vorchristlicher Zeit — wenigstens bei den Goten — nicht mehr für das blutige Opfer gebraucht worden, sondern in allgemeinerem Sinne. Für „opfern“ verwendet Ulf. meist *saljan* oder *Comp.* (*θύειν* Mc. 14, 12), auch in Verbindung mit *λατρεία* Joh. 16, 2. Es heißt eigentlich: darbringen. Daher wird es meist mit Objekt gebraucht (1. Kor. 10, 19). Got. *blotan* gehört zu an. *blóta*, das die Kult-handlung mit Opferung und Opfermahlzeit bezeichnet. Auch hier ist *blóta* also schon früh ein allgemeiner Ausdruck geworden. Es wird sogar von den Göttern gebraucht⁹ und betrifft die ganze Götterverehrung mit Opfer, Riten, Weihe, Zauber. Für das blutige Opfer werden andere Ausdrücke verwendet. Deutlicher ist die ursprüngliche Bedeutung des Opfers als Schlachtopfer in dem einige Male von Ulf. gebrauchten *Verbum ufsneithan* = *θύσαι* 1. Kor. 5, 7, dessen Simplex *sneithan* *θερίζειν* bedeutet und mit nhd. „schneiden“ eng zusammenhängt. *Ufsneithan* ist also eigentlich „schlachten“.¹⁰ — Für das Opfer selbst kennt Ulf. zwei einheimische

⁸ Die Debatte über die Bedeutung des an. *hörgr* ist noch im Fluß. De Vries (aaO. II, 108) hat Bedenken, daß ein Steinhäufen heilig gewesen sein soll. Dazu A. Thümmel: Der germ. Tempel. Beitr. 35 (1909), 4 ff. Dr. Ohlmarks-Malmö, der neuerdings spezielle Forschungen darüber angestellt hat, hält es für die Stelle unter dem bedachten Raum innerhalb des heiligen Bezirkes, wo die Götterbilder standen, vor denen dann die Opfer dargebracht wurden (mündlich).

⁹ S. De Vries aaO. II, 125.

¹⁰ Auch das im ahd. noch seltene *slahton* ist ursprünglich sakral gemeint = *victimare*, *mactare*.

Worte, deren ursprünglicher Unterschied nicht mehr sicher festzustellen ist: Erstens sauths, das zu aisl. saudr = Schaf gehört und dessen Wurzel „sieden, kochen, verbrennen“ bedeutet (für *θυσία* Eph. 5, 2; Röm. 12, 1). Es ist also deutlich der alten kultischen Sphäre entnommen und schon in vorchristlicher Zeit für die Opfermahlzeit beim Tieropfer gebraucht worden, da es seinen sakralen Sinn bewahrt hat. Denn die Mahlzeit ist immer zunächst Kultmahlzeit; so sicher im an., wo das gemeinsame Mahl Mittelpunkt der ganzen Kulthandlung ist. Man gelangt dadurch zur communio mit der Gottheit und bekommt Anteil an ihr durch das Essen des ihr geweihten Tieres. Wie stark diese Zusammenhänge auch noch bei den Goten des Ulf. waren, zeigt die Notiz aus der Passio S. Sabae (Text bei K. D. Schmidt I, 221), nach der der Fürst Atharid die christlichen Goten zwang, an der Opfermahlzeit teilzunehmen, also Opferfleisch zu essen. Da diese Mahlzeit zugleich Ausdruck der Kult- wie der Stammesgemeinschaft ist, erhellt ähnlich wie beim röm. Kaiserkult die Verbindung der politischen und religiösen Motive bei der nun einsetzenden Christenverfolgung, also einer von Germanen an Germanen; denn Sabas und andere Märtyrer waren, wie ausdrücklich bezeugt wird, Goten (im Jahre 372). — Das andere Wort für „Opfer“ ist got. hunsl, zu ae. husl = Altar gehörig, vermutlich zunächst in weiterem Sinne gebraucht, da es auch für den gesamten Gottesdienst stehen kann (für *λατρεία* Joh. 16, 2), der im Opfer seinen Höhepunkt hatte.¹¹ Daher auch der Altar got. hunsla-staths, Opferstätte genannt wird (entsprechend dem *θυσιαστήριον* der Vorlage, z. B. Lc. 1, 11). In Eph. 5, 2 steht es zusammen mit sauths für *προσφορὰν* κ. θ., sonst auch für *θυσία*, dazu verb. hunsjan = *σπένδειν*. Das Wort wird später im nordgerm. für die christliche Abendmahlsfeier gebraucht, während für das heidnische Opfer an blótan bleibt. Noch im ahd. Is. und Tat. wird bluostar nur für das jüdische Opfer gebraucht. Ein deutlicher Unterschied zu sauths ist nicht mehr auszumachen.¹² Das Wort ist wohl über das ags. nach dem Norden gekommen, in Deutschland aber schon in vorchristlicher Zeit ausgestorben. Denn schon im ahd. steht für das Altarsakrament neben wizzâd = testamentum immer mehr gotes lîchinamo, mhd. „der heilige lîhnam (= Leib) für coena Domini. Erst der Protestantismus bürgerte die Übersetzung „Abendmahl“ (südd. Nachtmahl) ein. — Der die Opfer darbringende Priester, got. gudja (an. gode) soll eine Versöhnung mit der Gottheit herbeiführen. Denn das Negativum un-hunslag steht 2. Tim. 3, 3 für *ἄσπονδος*. Ohne Opfer sein wäre

¹¹ Dagegen Helm aaO. II, 1 S. 57, der als Grundbedeutung auf Grund von 1. Kor. 10,18 und Mc. 9,49, wo Ulf. hunsl gebraucht, gerade auf „Opfermahlzeit“ schließt. Die Herkunft des deutschen „Opfern“ ist umstritten; wahrscheinlich kommt es nicht aus offerre, sondern (wegen der Lautverschiebung) aus operari, das in heidnischer Zeit kultisch gebraucht wird = „der Gottheit dienen“; und zwar bezeichnet es die Tätigkeit des opfernden Priesters gegenüber den Kultgenossen (vgl. Wesche, aaO. 61; 68 A. 1).

¹² Der Versuch von Altmeister P. Braune, einen solchen herauszustellen, kann wegen seiner allzu künstlichen Konstruktion nicht überzeugen (Beitr. 43,417).

danach gleichbedeutend damit, daß man mit der Gottheit nicht im Einklang steht, unversöhnt ist. Möglicherweise hat Ulf. auch hier nur wörtlich übersetzt, ohne eine besondere Absicht gerade bei der Wahl dieses Wortes gehabt zu haben.

Deutlich dagegen zeigt sich in der Übersetzung des im NT so oft gebrauchten Wortes „Versöhnung“ bei Ulf. eine gewollte Wendung ins germ. Für „versöhnen“ gebraucht er nämlich das Wort *ga-sibjon* (z. B. Mt. 5, 24). Noch im mhd. bedeutet sippen = sich versöhnen. Dazu gehört das ahd. Adjektiv *sibbi* = friedlich, wie das ai. *sabha* = Versammlung, Dorf-gemeinde. „Versöhnen“ bedeutet also für Ulf., daß einer wieder zur Sippe gehört und von ihr aufgenommen wird. Damit, daß die Sippengemeinschaft wiederhergestellt ist, kommt auch das gesamte Lebensverhältnis des Menschen wieder in die göttlich gewollte Ordnung hinein. Darum wird die *ἰοθησία* von Gal. 4, 5 entsprechend umgewandelt: *ei sunniwe sibja andnimaina*, d. h. „damit wir die Gemeinschaft der Sippe als Söhne wieder empfangen“. Ähnlich Röm. 9, 4, wo das gleiche gr. Wort mit *frastisibja* wiedergegeben wird (got. *frasts* = Kind). Denn Sippe ist ja im germ. mehr als nur Familiengemeinschaft; sie ist Nährboden und Wurzel für den einzelnen; sie besteht nicht aus der Summe ihrer Einzelmitglieder; sie ist für diese vielmehr ein „vorbefindliches Sein“. Sie war vor dem einzelnen da, ist also ein Stück überpersönlicher und unbedingter — göttlicher — Ordnung. Die einzelnen wechseln, sie selbst bleibt und ist in Freud und Leid fest untereinander verbunden. Sie gibt dem einzelnen den Boden, auf dem er steht. Sein Schicksal in der Sippe ist also auch von den höheren Mächten (gott =) gewollt. Alle Fähigkeiten und Möglichkeiten, die der einzelne besitzt, hat er der Sippe zu danken, die sich dann auch in Recht und Unrecht mit ihm verbunden fühlt in gemeinsamer Haftung.¹³ Daher ist alles, was gegen den Geschlechtsverband geht, a se böse, ja gottlos und übel, denn es geht dabei gegen Gottes Ordnung. Alle diese Bedeutungen gibt Ulf. mit *un-sibjis* wieder = wider die Sippe handelnd (*ἄνομος* Mc. 15, 28; *ἀσεβής* 1. Tim. 1, 9). Nur wenn der Mensch mit all seinem Tun und Lassen, seinem innersten Wesen mit der Sippe und ihren ungeschriebenen Gesetzen in Einklang lebt, verläuft sein Leben geregelt und richtig. Dafür fordert die Sippe auch völlige Hingabe in Kampf und Blutrache. Glück (an. *hamingja* = der gute Familiengeist) und Unglück, Begabung und Nichtbegabung sind durch die Sippe für jeden gewirkt. Ihm auszuweichen bringt Unglück (an. *óhamingja*). Die Sippe ist also auch Gegenstand des Glaubens und der religiösen Verehrung. Von der Sippe aus ergibt sich die Ethik, die die Pflichtenlehre festlegt. Tugendüben heißt das tun, was die Sippe vorschreibt. Die Sippe umfaßt einheitlich die Lebenden und die Toten. Daher etwa die Bedeutung der Namengebung. Nicht der — ja ganz unbekannte — Wille der Gottheit ist für das Leben maßgebend oder hätte den Ablauf des Lebens und das Verhalten zu be-

¹³ Daher auch die Sippe beim Mord und der Blutrache kollektiv zu haften bzw. das Wehrgeld als Buße aufzubringen hatte.

stimmen; dann brauchte man nicht den so reich geübten Zauber. Sondern das in und mit der Sippe gesetzte Schicksal bestimmt den einzelnen ausschließlich. Hier liegen die Wurzeln des späteren Schicksalsglaubens, in den der Germanenglaube schließlich einmündet. Daher wird gut und böse nicht von den Göttern bestimmt, sondern vom Sippengedanken her.¹⁴ In der oben genannten Verfolgung von 372 haben die nichtchristlichen Sippengenossen, um die christlichen zu retten und deren Gewissen nicht zu belasten, öfters profanes Fleisch heimlich gebracht und es als Götzenopferfleisch untergeschoben. Ja die Sippenangehörigen leisten für ihre christlichen Genossen sogar Meineide; obwohl sie den neuen Glauben als Vergehen gegen die Sippenordnung empfinden, halten sie doch in der Gefahr aufs engste zusammen. Daher kann auch die Mission erst dann recht zum Zuge kommen, wenn Sippe und Stamm, vertreten durch Fürst, König oder Allthing, dem Glaubenswechsel zustimmen, zumal hier ja nicht, wie sonst, dem einheimischen Pantheon ein neuer Gott oder Altar hinzugefügt wurde. Sondern diesem Gott gegenüber werden alle anderen nur *galiuga guda*, erlogene Götter (gr. *εἰδωλον* 1. Kor. 10, 19 bei Ulf.). Wer sich gegen die Sippe auflehnt, wird als got. *wargs* (im Nordischen = Wolfsmensch) von allen ausgestoßen und geächtet. Die aisl. *Saga* von Grettir bietet ja ergreifende Zeugnisse davon, was das für furchtbare Folgen nach sich zog. Noch hat sich die Erinnerung daran in dem abgeleiteten got. Substantiv *wargitha* (= *κρίμα* Röm. 13, 2 oder *κατάκρισις* 2. Kor. 3, 9) erhalten; auch in got. *ga-wargjan*, das nur vom Todesurteil gebraucht wird (Mc. 10, 33). Noch der ahd. Tat. hat ‚*furwergen*‘ für anathematizare als schlimmste Verstoßung durch göttliches und menschliches Gericht. — Den Sippengedanken haben auch alle die Verbindungen gewahrt, die im got. mit *k u n n i* zusammengehören. Z. B. gehören die Bewohner des Himmels zur himmlischen Sippe: *himina-kunds* (*οὐράνιος* z. B. Lc. 2, 18), von himmlischer Herkunft (Eph. 2, 6). Das Gegenteil ist *alja-kunds* = einer, der von anderswoher stammt (lat. *alius*). So gibt Ulf. das *παρὰ φύσιν* Röm. 11, 24 wieder, aber auch treffend die *πάροικοι* von Eph. 2, 19 und den *ἀλλογενής* von Lc. 17, 18. Immer geht es um die Hervorhebung des Geschlechts- und Sippenzusammenhanges.

Da die Germanen i. allg. nur Götter mit bestimmten Namen hatten — wogegen die Berichte des Tacitus nicht sprechen —, so bedient sich Ulf. zur Bezeichnung des biblischen Gottes einer allgemeineren Bezeichnung. Das got. Wort für „Gott“, *guth* ist der Form nach ein Neutrum und wird auch entsprechend behandelt und dekliniert. Wo es den Christengott bezeichnet (vgl. o. *galiuga-guda*) wird es trotz der neutralen Beugung als

¹⁴ Noch im christlichen *Parcival* (465,3 f) tritt der Sippengedanke theologisch kräftig hervor. Der alte *Trevrizent* belehrt den unglücklichen Gott hassenden jungen Ritter dahingehend, daß Gott durch die Person Jesu in die Sippe der Menschen eingegangen sei und als Glied der menschlichen Sippe für sie den Kampf gegen die Hölle aufgenommen habe! Ebenso sei das Böse durch die Verführung *Lucifers* an *Eva* auf die menschliche Sippe übergegangen, also auch auf uns: „*daz diu sippe ist sünden wagen (= durchzogen)*“ 465,5.

masc. verwendet. Auch der nom. pl. in der neutralen Form *guda* ist dreimal belegt. Das got. Wort entspricht also dem lat. *numen*. Es ist ein gemeingerm. Wort, dessen Etymologie zweifelhaft bleibt (vgl. Feist 3227 f.). Sicher ist aus sprachlichen Gründen, daß es nicht mit dem nhd. adj. „gut“ zusammenhängt. Von *guth* sind eine Anzahl anderer Worte abgeleitet: *gudja* = Priester (s. o.), *ga-guds* = fromm und *ga-gudei* = Frömmigkeit. Damit ist der got. Ausdruck viel sprechender als der farblos-moralistische der gr. Vorlage (*εὐσχήμων* Mc. 15, 43; *εὐσέβεια* 1. Tim. 4,7). Dazu gehört auch got. *af-guths* und *af-gudei* für *ἀσεβής*, *ἀσέβεια* (1. Tim. 1, 9; Röm. 11, 26) als der, der sich von Gott abgewendet hat. — Dieser Gott ist der Herr über Welt und Menschen. Anders als das gr. *κύριος* ist das got. *frauja* noch ohne jeden religiösen Beiklang. Das Wort,¹⁵ auch in altgerm. Götternamen vorkommend, hängt mit lat. *pro*, gr. *πρωτος* zusammen. *Frauja* ist also der, der zu bestimmen hat und dem zu gehorchen ist. Diese Bestimmung gilt daher für Menschen wie für Gott. In Übereinstimmung mit dem an. und dem Hel. hat auch Ulf. gelegentlich den Beinamen *allwaldands* (2. Kor. 6, 18 für *παντοκράτωρ*); diese Bezeichnung ist persönlicher als die abstraktere der gr. Vorlage. Denn *waldan* ist „Macht ausüben, einer Sache vorstehen“ (s. o. *garda-waldans* für *οἰκοδεσπότης* Lc. 14, 21); ahd. *waltan* = herrschen, besitzen. Im nhd. gehört dazu das Wort „Gewalt“, das mit lat. *valere* zusammenhängt. Auch Jesus eignet die göttliche Vollmacht, got. *waldufni*, wie der Schluß der Bergpredigt bezeugt. Dies Wort gilt von dem Hausherrn oder Fürsten, der seines Hauses oder Stammes „waltet“. Der Ausdruck der unbedingten Gewalt ist daher bei Ulf. erweicht worden. — Was in Gottes Bereich gehört, ist ihm heilig, got. *weihs*, von *weihan* = weihen (für *ἅγιος*). Das Subst. *weihiþa* 2. Kor. 7, 11 drückt demnach im got. keine abstrakte „Heiligkeit der Gläubigen“ aus, sondern bezeichnet konkreter und sinngemäß die Hingabe und Weihe der Gemeinde an ihren Herrn. Das Wort gehört zu aisl. *vé* und as. *wih* = Tempel, ist also vorchristlichen Ursprungs und bezeichnet das, was der Gottheit zugeteilt und für sie abge sondert ist, ihren Machtbereich ausmacht. Darauf weist auch der interessante Zusammenhang mit lat. *vic-tima* = Opfertier hin. Das ags. *wéoh* heißt Götterbild; damit ist der Zusammenhang mit dem heidnischen Kult sichergestellt. Walter Baetke hat Geschichte und Beziehung dieses Wortes in einer umfassenden Monografie herausgestellt.¹⁶ Für den ursprünglich heidnisch = kultischen Gebrauch spricht auch ags. *wíglere* = Wahrsager, Zauberer, und *wíglung* = Zauber. In den ahd. Glossarien, die das Wort wohl durch die ags. Missionare im 8. Jahrhundert empfangen, steht *wíh* für *sanctus*, *wíhan* für *sanctificare* und *consecrare*. So haben es noch die ältesten süddeutschen Quellen; im as. wird das vorchristliche *wíh* auf den Tempel der Juden übertragen. Noch Tat. kennt *wíhen* für *benedicere*.

¹⁵ Noch im masc. erhalten in Fron-leichnam (= Herren-Leib), Fron-dienst (= Herren-Dienst) und im nhd. Frau aus *frouwja*, urspr. also „Herrin“.

¹⁶ Das Heilige im Germanischen. 1942.

Allmählich verschwindet es bis auf die Verbindung *zen wihen nachten*, die zu „Weihnacht“ wird. Dazu gehört auch der ags. Terminus für Taufe: *fulwíht*, eigentlich: volle Weihe. Das alte *wíh* wird dann durch das von den ags. Missionaren herübergebrachte *heilag* (ags. *hálġjan* = *sanctificare*) verdrängt.¹⁷ Im got. kommt dies Wort nur in dem berühmten Ring von Petroassa vor. Seine heidnische Beziehung ist so stark, daß Ulf. es nicht gebraucht hat. Im an. und ags. ging der Gebrauch von *heilags* außer in den Eigennamen (*Helgi*, *Helga*) verloren, vielleicht, weil die Christen das Wort zu anstößig empfanden. Im ahd. dagegen gewinnt es von Fulda aus immer mehr an Boden, so schon im Wessobrunner Gebet und der *Muspilli*, vor allem durch die dritte Person der Trinität „*der heilego geist*“ (schon Is.). Seine Urbedeutung ist (s. o. *hails!*) „unverletzlich“; daher die Glosse (Hraban. *Glossen-Samml.*) *asilium* = *heilac stat.*

Der *Gottessohn* wird zunächst mit dem gr. Eigennamen (einschließlich des gr. X) übernommen. Es ist kein Zweifel, daß Ulf. das X aus Pietät übernahm, es aber im got. als K gesprochen wurde, da auch sonst in Fremdwörtern Ulf. das gr. X immer mit K wiedergibt: *Ἀκαία* = *Akaja*, *δράχμη* = *drakme*. Die germ. Verlegung des Tones auf die erste Silbe (im Gegensatz zum gr. Akzent) bewirkt, daß auf der Weiterwanderung des Wortes nach Norden die Endsilbe ausfällt, während sie etwa bei Petrus weder im Hel. noch im Otrf. ausfällt. Auffallend ist, daß der Eigenname (*Krist*) dann nicht, wie im ags. und den roman. Sprachen, sein *lanġesi* behält. Das läßt sich (nach Kluge)¹⁸ nur dadurch erklären, daß die ags. und irischen Missionare, als sie nach Deutschland kamen, das Wort bereits vorfanden. Hier haben wir, wie auch in anderen Beziehungen, einen bedeutsamen Einfluß des got. Christentums auf das übrige Deutschland (s. u. *daupjan*). Denn das kurze *i* kann nur vom got. herkommen. Zur Bezeichnung der Tätigkeit Jesu hat Ulf. den Ausdruck *nasjands* für *σωτήρ* eingesetzt (z. B. Lc. 1, 47), ein part. praes. von *nasjan* = *σώζειν*, noch im nhd. *ge-nesen* erhalten. Die Grundbedeutung des Retters zeigt noch der *Heliand*, wo *nerjan* für *salvare* steht.¹⁹ Der Ausdruck „*Heiland*“ kommt im got. nicht vor; er ist erst später auf deutschem Boden entstanden.

¹⁷ Über diese durch die Mission verursachte Wortbildung im germ., speziell deutschen Sprachgebrauch s. die Untersuchung von P. Braune: *Ahd. und ags.*, Beitrage 43, 398 ff.

¹⁸ Den Nachweis zahlreicher got. Lehnworte und damit des überragenden Einflusses der got. Mission auch auf das deutsche Sprachgebiet, ehe die römischen Missionare lat. Worte dafür brachten, vor allem in Süddeutschland mit vielen christl. Begriffen, die Donau-aufwärts zogen (Kirche, Pfaffe, Heide, Teufel, Engel, Bischof) bei Kluge: *Got. Lehnworte im ahd.*, Beitr. 35, 124 ff.

¹⁹ Z. B. 2265: *ginerid fan deru nodi*; ähnlich 2102, 3564 u. ö. Der Hel. übersetzt mit diesem Ausdruck den Namen Jesus, z. B. 266: *the scal Heleand te namon êgan*, auch 443, 3570). In ahd. *Glossen heilant* = *salutaris* (Gl. I, 292, 25), = *salvator* (*Murb. Hymn.* 2, 6, 1; 7, 1, 2, u. ö.). Zur Ableitung aus dem urspr. Religiösen s. Baetke aaO. 75 f.

Für den höchsten Grad des Glückes, die Seligkeit, hat das got. auch ein Wort: audagei (μακαρισμός Gal. 4, 15), zu an. audiger, ahd. otac = reich, mhd. ot = Besitz, Reichtum gehörig. Es versteht also unter höchstem Glück den größten Reichtum. — Erstaunlicherweise hat man ein heimisches Wort für „Paradies“, got. waggs (παράδεισος 2. Kor. 12, 4), zu ags. wang = Aue gehörig. In dieser Bedeutung ist das Wort gemeingerm.: Es ist die Wiese, auf der die Versammlungen stattfinden. Sonst rein profan gebraucht, läßt doch seine Verwendung bei Ulf. den Schluß zu, daß für die Goten noch eine kultische oder glaubensmäßige Beziehung bei diesem Worte mitschwang, die später verloren ging, daß es also noch einen religiösen Unterton hatte. Mehr kann man darüber bei dem Fehlen anderer religiöser Beziehungen der Wortverwandten nicht sagen.²⁰ Auch für die „Ewigkeit“ hat Ulf. bereits einen heimischen Ausdruck bereit, got. ajukduths (z. B. Joh. 6, 51 αἰών); es ist eine Weiterbildung aus dem Stamm got. aiws = Zeit, Ewigkeit. Seine sprachliche Wurzel heißt in allen idg. Sprachen: Zucht, religiöse Ordnung, Ehe, höheres Gesetz (zu lat. aevus, aeternus, gr. αἰεί, got. aiweins, ahd. êwa, gr. αἰώνιος). Die Tatsache, daß Ausdrücke mit so spezifisch religiösem Gehalt bereits vor Einführung des Christentums bei den Ostgermanen mit stammeseigenen Worten bekannt waren, kann nur einen Schluß zulassen: Diese Worte müssen auch schon vorher eine Beziehung auf das Göttliche gehabt haben oder zum Ausdruck einer religiösen Glaubenshaltung gedient haben. Sonst hätte Ulf. sie nicht gebrauchen können und sie wären auch von seinen Lesern nicht verstanden worden (s. o. auch idreiga, fraistubni!).

Es ist in der gegenchristlichen Polemik nach 1933 oft behauptet worden, im germ. gäbe es kein ursprüngliches Wort für „Sünde“. Daraus sei zu schließen, daß der Germane vor Einführung der christl. Botschaft sittlich unschuldig gewesen sei; erst das Christentum habe ihm künstlich das Gefühl für Sünde eingefropft. Damit werden dann gerne gewisse sittliche Entartungen unter den Merowingerkönigen wie auf Island nach dem Allthing vom Jahre 1000 in ursächlichen Zusammenhang gebracht. Wie weit das zum geschichtlichen Befund, etwa der altisl. Sagas, paßt, ist hier nicht zu untersuchen. Richtig ist, daß die Germanen ein positives Wort für Sünde vor Einführung des Christentums nicht gekannt haben. Warum „kannten die Germanen keine Sünde“? Weil ihre Götter keine sittlichen Wesen waren, sondern nur die mit stärkerer Macht ausgestatteten höheren Wesen, die man sich zu Helfern im Lebenskampf sichern muß. Darum gibt es auch keinen abstrakten, allgemein gültigen Sittenkodex als unverbrüchliches, von den Göttern gefordertes „moralisches Gesetz“. Darum kann es

²⁰ Aus der Tatsache dieses Wortes auf einen freundlicheren Aufenthaltsort für die Toten im germ. Jenseits zu schließen (so K. D. Schmidt I, 208), ist weder sprachlich noch religionsgeschichtlich für den Germanenglauben weder im Süden noch in Deutschland noch im Norden zu begründen. Es ist auch sachlich äußerst unwahrscheinlich; denn die Walhallavorstellung ist ein späteres Erzeugnis der dichtenden Skaldenfantase (vielleicht unter christl. Einflüssen).

auch keine Konflikte geben zwischen dem, was die Götter wollen und dem menschlichen Verhalten. Denn die Götter geben kein Gesetz. Noch das mhd. tugent gehört zu tougen und sagt nur aus: tüchtig sein. Was aber tüchtig und richtig ist, das ist für jeden besonders bestimmt, vor allem durch die *Sippenehre*. Darum hat jeder seine besondere Tugend, entsprechend seinem besonderen Zweck. Eine Wahl und deren Qual als Konflikt des Gewissens kommt gar nicht infrage, kann es gar nicht. Daher wird nicht gefragt, ob etwa Verteidigung oder Angriff sittlich höher steht. Das Ziel ist, Ruhm und Ehre zu gewinnen. Alles, was nicht zur Sippenehre paßt, gilt als „verwirkt“. Daher hat Ulf. für Sünde das Subst. fra-waurhts (*παράπτωμα* Eph. 1,7; *ἁμαρτήματα* Mc. 3,28; meist *ἁμαρτία* Mt. 9,2 etc.). Dazu adj. ebenso (= *ἁμαρτωλός* Mt. 9,10 u. o.) und verb. fra-waurkjan (*ἁμαρτάνειν*, oft). Die Vorsilbe fra- hat die Bedeutung „vonweg“, mhd., nhd. ver-. Sünde ist also für das germ. Denken das, was außerhalb des Gesollten steht, etwas Negatives, vergleichbar mit der *privatio boni* Augustins. Es ist das, was gegen die Ehre steht, die ja als Sippenehre im weltlichen und religiösen Sinn bindendes Gesetz ist. „Die Geschlechtstradition ist der ethische Maßstab, der gut von böse trennt. Eine feste Grenze kennt man sonst nicht . . . An seiner Überlieferung mußte er ablesen, was gut und was böse sei“.²¹ Darum kann es keine ethische Norm allgemeinverbindlicher Art geben; daher auch keine Sünde im christlichen Verständnis. Daher ist auch das Wort „Gewissen“ und „Sünde“ für ihn erst mit der christl. Botschaft gekommen.²² Auch im ahd. fra-tat und as. fra-woraht (zu „wirken“) haben wir noch die gleiche Auffassung wie im got. Fra-waurht ist diejenige Tat, die aus menschlicher und sakraler Gemeinschaft vertreibt. Entsprechend ist das Gegenteil von Sünde got. us-waurhts (*δίκαιος* und *δικαιοσύνη*). Gerecht ist also das, was nach dem höheren Gesetz durchgeführt („ausgewirkt“) wird. — Aus der profanen Sphäre ist der Ausdruck für „schlecht, sündig“ genommen. Auch das kann Ulf. nur negativ ausdrücken: got. un-selei (*κακία* Eph. 4,31; *ἀδικία* 2. Tim. 2,19; *πονηρία* Lc. 20,34) und adj. un-sels (*πονηρός* oft). Es ist das Gegenteil von got. selei = Güte, Milde, auch Tauglichkeit, Tüchtigkeit. Es gehört zu ahd. salida = Glück, Segen; mhd. viel gebraucht: saelde = Glück. In der Bibelübersetzung bedeutet es also den, der vor Gott tauglich, aber auch innerlich glücklich ist; so hat es noch Luther in den Seligpreisungen behandelt, also ohne Beziehung auf das Jenseits. Es stellt ein-

²¹ Groenbech I, 99 f.; s. ebenda S. 94.

²² Das Wort „Sünde“, ahd. sunta, as. sundja hängt mit der Wurzel got. skulan = „schuldig sein, sollen“ zusammen und hat, obwohl man es immer wieder hört, wortgeschichtlich nichts mit „sondern, absondern“ zu tun! Es wird aber noch im mhd. Ritterspos vor allem als Untreue aufgefaßt. Gerade der Parcival zeigt ja, wie dieses Wort von der weltlichen Bedeutung immer mehr zum Ungehorsam und Aufstand gegen Gott sich entwickelt, sodaß der Ritter im Augenblick der höchsten Berufung sich gerade als Sünder empfindet (783,6 f.) und damit würdig wird, die Krone des Grals zu tragen. Auf den interessanten Einzelnachweis in der Entwicklung des Gralsritters muß hier verzichtet werden.

fach einen Tatbestand im Urteil Gottes fest. Auch der Teufel ist nach Joh. 17, 15 unsels. — Ähnlich negativ, vom Menschen her gesehen, gilt der „Ungerechte“ Mt. 5, 45 als inwinds, der sich zur falschen Lebensrichtung hingewendet hat (von got. wandjan = verkehren, wenden; noch ahd. inwit = Betrug!). Es ist die Wendung gegen den Willen Gottes. — Es mag für manche Wunschbetrachtung schmerzlich sein zu erfahren, daß Ulf. auch für „demütig“ ein heimisches Wort besitzt: hauns für ταπεινός 2. Kor. 10, 1; dazu haunjan (ταπεινοῦν) und hauneins (ταπεινώσις). Der Wortstamm ist sogar im ganzen germ. Sprachstamm außer im Norden verbreitet und hat die Grundbedeutung „schämen, Schande, verachten“ (zu nhd. Hohn, höhnen). —

Aus dem profanen Sprachgebrauch des Gefolgschaftswesens wird die Gnade in den religiösen Sprachgebrauch erhoben: got. ansts (χάρις 2. Kor. 1, 15; χάρισμα Röm. 6, 23 u. ö.). Zu aisl. asts (= Liebe) gehörig, bedeutet es „Gabe, Gunst“. Ansts ist die Gunst, die der Höhere von sich aus, ohne rechtliche Nötigung, dem Unterstellten „gönnt“. In der ahd. Wurzel unnan und im nhd. Compositum „gönnen“ ist dies Moment der Freiwilligkeit der Gunstbezeugung noch deutlich erhalten.²³ — Auch in dem Bund, den Gott durch die Sendung Christi mit den Menschen schließt, spielt nicht das gegenseitige Rechtsverhältnis (der Pakt) die Hauptrolle, wie etwa im lat. pax (zu pactum), sondern ein Bund beruht für das germ. Denken auf der Treue. Daher gibt Ulf. διαθήκη wieder mit got. triggwa = Treueversprechen (z. B. Lc. 1, 72; Röm. 9, 4 u. o.), zu got. triggws (= πιστός, ahd. triuwa = Treue, got. verb. trauan (πιστεύεσθαι). Nur Treue stiftet eine Bundesgemeinschaft. Das gilt sogar für die Röm. 11, 27 gemeinte Erneuerung des Sinai-Bundes. Daher sind die Gläubigen der Gemeinde in Wahrheit diejenigen, die Gottes Bund treu geblieben sind; sie heißen daher Eph. 1, 1 got. triggwais (πιστοί). Überhaupt spielt dieser Begriff bei Ulf. eine große Rolle. Er steht für παρρησία (trauains 2. Kor. 7, 4; Phil. 1, 20), ja überall da, wo es sich um Mut, Unerschrockenheit, mutig sein und dergl. handelt, auch für „Vertrag“ (trausti für διαθήκη Eph. 2, 12). Zu dieser Gruppe gehört der bekannte Ausdruck des an. tróa á = glauben an, trauen auf, zu aisl. tru = Verehrung, auch mit dem nhd. „Trost“ zusammenhängend. Für die Bildung und Bindung von Gemeinschaft ist das persönliche Vertrauensverhältnis ausschlaggebend, das auf Treue basiert. — Selbständig gegenüber den anderen germ. Sprachen haben sich die Goten ihr Wort für „Geist“

²³ Auch das Wort „Gnade“ (im got. ohne Entsprechungen) hat im ahd. und mhd. sowie in seinen nordischen Entsprechungen gerade das Moment der Milde und Huld des Höhergestellten gegenüber dem Gefolgsmann, sowie die Freiwilligkeit des Spendens, die man andererseits erwartet, sehr stark in seinem Ursprung zum Ausdruck gebracht. Sie ist im germ. Sprachgebrauch moralisch verpflichtete Vergeltung für hingebenden Dienst; daher schließen für das germ. Denken gratia und meritum sich nicht notwendig aus, bedingen vielmehr einander. Der Einzelnachweis kann hier nicht gegeben werden. Ahd. ginada eigentlich „niedersinken, ruhen“.

gebildet: ahma = *πνεῦμα*, ahjan = *νομίζειν*, ahmeins = *πνευματικός*, in-ahs = *φρόνιμος*, in-ahci = *σωφροσύνη*; es kommt von got. aha = Verstand, Sinn, gr. *νοῦς* und gehört — bei im übrigen unsicherer Etymologie — zu ahd. ahta (= Meinung) und nhd. „achten“. Die anderen idg. Sprachen haben hier Zusammenhänge mit „Atem“ oder „Geist“. Das got. Wort versteht also das Denkvermögen, den Verstand als Hauptbestandteil des Geistes, auch des göttlichen Geistes, intellektualisiert damit. — Die Neigung des got., die abstrakten gr. Ausdrücke zu konkretisieren, zeigt sich auch in der Darstellung der spezifisch christlichen *Offenbarung*. Das gr. *ἀποκαλύπτειν* gibt Ulf. damit wieder, daß Gott seinen Willen den Menschen kundgibt: swi-kunths für *φανερός*, *πρόδηλος*, dazu das verb. gaswikunthjan (*φανερῶσαι* oder *φανερὸν ποιῆσαι* z. B. Mc. 3, 12). In der ersten Silbe steckt das verwandte lat. *suus*, im zweiten Wortteil got. *kunnan* = kennenlernen. Offenbar ist also das, was Gott zur Kenntnis des Menschen kommen läßt. Häufiger steht bei Ulf. für die gleiche Bedeutung *bairhts* und seine Derivate *bairhte* (*φανέρωσις* 2. Kor. 4, 2), *gabairhtjan* (*φανεροῦν*, *ἐμφανίζειν*, *ἐνδείκνυσθαι* Röm. 9, 17). Die Grundbedeutung ist „hell, klar“; dazu gehört die Redensart in *bairhtein* = „öffentlich“ (Mt. 6, 4). Der etym. Zusammenhang ist unklar, der sachliche jedoch deutlich: Was offenbar wird, gelangt aus dem Dunklen ins Helle, sodaß es gesehen werden kann. Hier, wie so oft im got., wird vom Menschen aus gesehen, dem etwas hell, klar wird. Vielfach wird für „Offenbarung“ auch „Enthüllung“, got. *andhuleins* (*ἀποκάλυψις*) gesagt, meist jedoch das verb. *gabairhtjan*, wodurch die Sache selbst trefflich bezeichnet wird. Das tritt auch an die Stelle der aus dem gr. Mysterienkult gewonnenen Ausdrücke, die dem got. Leser nichts sagten. Darum wandelt Ulf. Gal. 4, 19 dahinein: *unte gabairhtjaidau Kristus* = bis daß Christus hell und klar werde.

Zum Schluß sei aus der Fülle möglicher Beispiele noch die unerwartete Tatsache herausgestellt, daß Ulf. für die christl. *Taufe* kein fremdes (Lehn =) Wort zu übernehmen braucht. Es liegt im got. *daupjan* bereits vor. Es müssen also schon vor Einführung des Christentums den Goten kultische Handlungen bekannt gewesen sein, bei denen ein Eintauchen in Wasser (*daupjan* zu got. *diups* = tief) stattfand. Das ist in der Tat der Fall. Das Wort ist bei den Nordgermanen und Ostgermanen noch heidnischen Ursprungs. Das Eintauchen oder Besprengen (im Norden) wurde im Zusammenhang mit der Namensgebung des Kindes geübt. Davon erzählen die isl. Sagas als von einer allgemein üblichen Angelegenheit (*ausa vatni an*).²⁴ Eigenartigerweise ist das ahd. *toufen* (sicherlich got. Lehnwort!), *toufi* (Tat.) trotz der Bedeutung der ags. *Mission* stärker gewesen und hat das ags. *fulwjan* oder *fulwiht* (= *Taufe*) nicht aufkommen lassen. Demnach fanden also die ags. Missionare auf deutschem Boden das Wort „tau-

²⁴ Vgl. dazu Grimm, D. Wb. XI, 1 Sp. 188; neuerdings auch Ferd. Holthausen: Wörterbuch des Altwestnordischen 1948. Zeugnisse zahlreich in den Sagas.

fen“ mit vorchristlichem Inhalt bereits vor,²⁵ während das an. dafür skira (= reinigen) oder — seltener — kristna (= Christ werden) hatte. Die romanischen Sprachen übernahmen das baptizare der Kirchensprache. Das ahd. Wort ist bis ins Niederfränkische verbreitet.²⁶ Daß es allgemein für die christl. Taufe übernommen wurde, zeugt auch für den weitgehenden Einfluß, den die got. Christen auf die Südgermanen bis weit nach Deutschland hinein ausgeübt haben, obwohl sie zahlenmäßig eine kleine Gruppe waren.²⁷

Zusammenfassung

Aus der Fülle des Materials, das die Bibelübersetzung des Ulf. und die Skeireins bieten, können die Folgerungen noch einmal genannt werden. Eine Übersetzung, besonders wenn sie so sklavisch dem Original folgt wie die got., bietet nur kaum einmal Spielraum dafür, daß eine eigene theologische Meinung des Übersetzers darin zum Ausdruck kommt. Daß auch alles peinlich vermieden wurde, was Erinnerungen an die vorchristliche Zeit oder an heidnische Kulte und Rückerinnerungen hätte wachrufen können, werden wir verstehen und war durchweg geübte Praxis. Erst aus dem unangefochtenen Besitz der christlichen Botschaft heraus kann man sich später mit Behagen an die Geschichten, Mythen, Lieder und Erinnerungen heranmachen, wie es die isl. Sagas und die Eddalieder tun. Man kann auch aus der got. Bibel keine „Germanisierung des Christentums“ ablesen. Wohl aber zeigt diese Übersetzung, gerade weil das sicherlich unbewußt und unbeabsichtigt ist, eine deutliche und kräftige Übertragung biblischer Begriffe und biblischer Umwelt in das germ. Denken, in die germ. Umwelt, in das germ. Empfinden. Es wiederholt sich hier ein ähnlicher Vorgang, wie er aus der Übertragung des Alten Testaments ins Griechische bekannt ist. Deutlich treten mancherlei Beziehungen auf zur germ. Kultur, auf das bäuerlich-nützliche, nicht philosophisch-reflexive Denken, auf Sitten, Leben, Gebräuche und Vorstellungen zutage, die dem germ. Denken angepaßt sind. Der Gedanke des Sippenverbandes und seiner Bedeutung als Quelle aller religiösen und vor allem ethischen Wertungen; der Zusammenhalt durch die Treue; das unmetaphysische, aufs Konkrete gerichtete Denken, das vom Menschen ausgeht und sich von da aus Umwelt und Überwelt nahe zu bringen sucht, — sie alle werden auf die religiösen Beziehungen zwischen Gott (bzw. Christus) und Mensch angewendet. Dadurch erfahren viele, im gr. Sprachgebrauch längst abgegriffene

²⁵ P. Braune: Ahd. und ags., Beiträge 43, 390 f., 421 f.

²⁶ De Vries II, 81.

²⁷ Über diese Einflüsse besonders Kluge in seinem Etym. Wörterbuch der deutschen Sprache (jetzt 14. Aufl. 1948). Den Einzelnachweis für die starke Einwirkung christlich-gotischer Worte in Beitr. 35, 133 ff. (Got. Lehnworte im ahd.). Dazu K. D. Schmidt aaO., 419 ff.

oder abgeschliffene und festgelegte Begriffe eine neue Konkretisierung und Verlebendigung. Aber es schwingen auch vielfach andere Inhalte mit als etwa für den gr. Leser des Evangeliums; Ausdrücke, die der alten kultischen Sphäre dessen entnommen wurden, was für den Germanen „das Heilige“ war, sind doch verschiedentlich mit dem Stimmungsgehalt des „Numinosen“ übernommen worden, um dem neuen Glauben charakteristischen Ausdruck geben zu können. Zugleich stellt die Untersuchung dieser Worte und ihr Hineinstellen in den sprachlichen oder religionsgeschichtlichen Zusammenhang auch einen Beitrag dar zur Geschichte christlicher Begriffe.¹ Nun steht das Evangelium dem Germanen nicht als ein Fremdkörper gegenüber, nicht als Zeugnis einer anderen Kultur und Denkungsweise; sondern es kommt ihm nahe in seinem Lebenskreis, stellt ihn in das persönliche Treueverhältnis zu seinem Gott. Gerade weil Ulf. kein souveräner Geist war, sondern nur ein ängstlicher Übersetzer, der ewig darin der Lektor seiner jungen Jahre geblieben ist, — gerade darum und darin erweist es sich, daß die von ihm vorgenommene Übertragung der christl. Botschaft ins got.-germ. in der Sache liegend notwendig war, sollte die Botschaft überhaupt von dem germ. Menschen innerlich angeeignet werden können. Dabei bleibt der Gehalt des Evangeliums der gleiche, wenn auch der geheimnisvolle Charakter, das Herkommen der Botschaft aus einer anderen Welt, kräftig heraustritt. Der Christus der got. Bibel tritt dem Germanen in seiner Dorfheimat entgegen, in seinem Gau, in seiner Sippenverbundenheit, innerhalb der Grenzen (got. marka) seines Stammes. Die Übersetzung ist der philosophischen Spekulation abhold. Sie fordert Gehorsam und Treue der göttlichen Einladung gegenüber (got. lathon für *καλεῖν*, lathons für *κλησεις*). So wird dem Volke die „gute, neue Mär“ nahegebracht und vertraut. Nun ist Gott nicht mehr der selbst dem Schicksal (an. urdr) unterworfenen zwiespältigen und dunklen Gott, wie ihn später im Norden Odin verkörperte. Sondern der waltende Gott legt seinen Willen hell und klar vor den Menschen hin, von dem er Vertrauen fordert. Der universale Charakter der Botschaft ist geblieben; das Gefäß aber, in dem der Germane die Botschaft aufnimmt, ist der eigenen Werkstatt entnommen. Der weitgehende Einfluß, der von dem kleinen Häuflein der christlichen Goten in die germ. Mittelmeerreiche und bis nach Mitteldeutschland ausgegangen ist und sich in Wortschatz und Liturgie nachweisen läßt, legt Zeugnis davon ab, wieweit die Aufgabe, die sich Ulf. gestellt hat, gelungen ist.

¹ Wie groß und dankbar die Aufgabe ist, dieser Wortgeschichte auf deutschem und germ. Boden nachzugehen, zeigt etwa ein Blick in das riesige Material, das für die wesentlichen christlichen Begriffe in Du Canges „Glossarium mediae et infimae latinitatis“ 1678—1710 nur für den lat. Sprachgebrauch noch unausgeschöpft vorliegt, aber für die christl. Wortgeschichte eine gewaltige Ausbeute verspricht, besonders wenn man sie mit den ahd. (Glossarien!) und mhd. (Ritterepos!) Bedeutungswandlungen zusammenstellt.

Über den Namen Alberts des Großen

Von Prof. D. Carl Stange, Göttingen

In seinem großen Werke über „Mittelalterliches Geistesleben“, in dem sich Martin G r a b m a n n in sehr eingehenden Untersuchungen auch mit der Person und dem Lebenswerke Alberts des Großen beschäftigt (II, 1936, S. 324—412) findet sich ein besonderer Abschnitt, der den Beinamen Alberts gewidmet ist (S. 328—360).

In der zeitgenössischen Literatur wird er niemals der Große, sondern am häufigsten Albert von Köln genannt. G r a b m a n n führt hierfür u. a. Dante's Hinweis auf Albert in der *Commedia* (*Paradiso* 10,97—99) an. Dante hat die Werke Albert's fleißig studiert und in ihm einen seiner Lehrer gesehen, vielleicht sogar selber in Paris seine Vorlesungen gehört. Im *Convivio* Dante's werden Schriften Albert's wiederholt zitiert, wie wir weiterhin noch feststellen werden.

Im Mittelalter ist es üblich, die Vertreter der Scholastik nach ihrem Heimatsorte zu benennen. Danach müßte er Albert von Lauingen (an der Donau in der Nähe der bayerischen Grenze) genannt werden, was aber — nach G r a b m a n n — nur selten der Fall ist. Daß Köln den Namen seines Heimatsortes verdrängt hat, kann man wohl verstehen, da Köln die Stadt war, in der er als Lehrer an der von ihm gegründeten und geleiteten Ordenshochschule der Dominikaner die Höhe seines Ruhmes erreichte, — wie er denn auch dort seine Grabstätte fand.

Daneben wird er auch oft Albertus Teutonicus genannt. G r a b m a n n führt als Beweis dafür zunächst zwei französische Urkunden an (S. 330 f.). Aber dieser Hinweis auf seine Nationalität hat in diesem Zusammenhange nicht die Bedeutung, daß damit etwas für ihn persönlich besonders Bezeichnendes gesagt werden sollte. Es ist auch heute noch üblich, daß bei Ausländern im fremden Lande ihre Nationalität angegeben wird, ohne daß dadurch ihre Zugehörigkeit zu dem betreffenden Lande als für ihre Persönlichkeit besonders bedeutungsvoll betont werden sollte.

Daneben bemerkt G r a b m a n n, daß Albert auch für seine Ordensgenossen — bei denen sich ebenfalls oft der Beiname Teutonicus findet (S. 331), — als Albertus Teutonicus der Ruhm der Ordensprovinz Teutonia blieb (S. 335). Aber damit wird nicht seine Zugehörigkeit zu Deutschland, sondern seine Zugehörigkeit zum Orden unterstrichen. In diesem Falle wird er nicht als Deutsche: im Gegensatz zu den Franzosen und Engländern bezeichnet, sondern als der Stolz der deutschen Ordensprovinz gegenüber den anderen Ordensprovinzen. Man müßte sonst annehmen, daß auch die anderen Angehörigen seines Ordens, die sich nach dem Namen ihrer Ordensprovinz bezeichneten, eine besondere Bedeutung für Deutschland gewonnen hätten.

Vielleicht hat *Grabmann* selber empfunden, daß in der bisher erörterten Weise seine Benennung als *Teutonicus* doch keine ausreichende Erklärung findet, wenn in diesem Namen das Deutschtum Alberts hervorgehoben werden soll. So versteht man, daß die Berechtigung dieses Namens von *Grabmann* durch weitere Überlegungen zu begründen versucht wird, indem er auf den engen Zusammenhang hinweist, in dem das *Leben* Alberts mit seiner deutschen Heimat stand. Auf seinen vielen Wanderungen durch Deutschland, die Albert nach der Gepflogenheit seines Ordens zu Fuß ausführte, hat er sich eine umfassende Kenntnis der deutschen Gauen in Süd und Nord erworben, — in seinen naturwissenschaftlichen Werken nennt er die Pflanzen und Tiere, von denen er spricht, mit ihren deutschen Namen — gelegentlich scheint er auch einen Einfluß auf die Politik im deutschen Sinne gewonnen zu haben. Im Hinblick auf das Letztere sind besonders wertvoll die Hinweise *Grabmanns* auf Alberts Teilnahme an dem 2. Konzil von Lyon (1274) und seine damit in Verbindung stehenden Beziehungen zu Rudolf von Habsburg (S. 331—334). Aber auch diese Einzelheiten seiner persönlichen Lebensführung, die vielleicht auch bei manchen anderen deutschen Theologen ihre Parallelen finden könnten, machen es noch nicht verständlich, daß ihm der Name des Deutschen im prägnanten Sinne des Wortes beigelegt werden mußte.

Wie auch *Grabmann* in anderem Zusammenhange seines Aufsatzes ausführt, verdient Albert diesen Namen, weil er nicht bloß der erste namhafte Vertreter der Scholastik war, der aus Deutschland hervorgegangen ist, sondern weil in seinem wissenschaftlichen Lebenswerke der Anteil Deutschlands an der Geistesgeschichte Europas eine epochemachende Bedeutung gewonnen hat. In der Geschichte der mittelalterlichen Wissenschaft hat Albert eine entscheidende Wendung dadurch herbeigeführt, daß er der erste gewesen ist, der die gewaltigen Stoffmassen der aristotelischen, arabisch-jüdischen Philosophie und Naturwissenschaft im größten Umfange in das scholastische Denken hineingebracht hat (S. 325). Während bis dahin der Einfluß des antiken Denkens auf die christliche Theologie durch Vermittlung des Neuplatonismus zur Geltung kam und damit die religiöse Mystik dem Christentum dienstbar wurde, war Albert einer der „Schöpfer des christlichen Aristotelismus, der dann auch für den Ausbau der spekulativen Theologie Verwendung fand“, die in der *Summa* seines großen Schülers Thomas von Aquino ihre höchste Vollendung erreichte (S. 325).

Die geschichtliche Bedeutung Alberts besteht also darin, daß durch ihn die neue Wendung in der Wissenschaft des Abendlandes von Deutschland ausgegangen ist, und so kommt ihm in der Tat der Beinamen des „Deutschen“ zu — nicht im Sinne des Namens seiner Ordensprovinz, sondern im Sinne seiner Zugehörigkeit zur „Deutschen Nation“ im Unterschiede von den anderen europäischen Nationen der Italiener, Franzosen und Engländer, die bis dahin in der Wissenschaft der Scholastik führend gewesen waren.

Aber merkwürdiger Weise ist Albert trotzdem in die Geschichte nicht unter dem Namen des „Deutschen“, sondern unter dem Namen des „Großen“ eingegangen. Es ist dies insofern überraschend, als unter allen Scholastikern er der einzige ist, der durch ein solches Wertprädikat ausgezeichnet worden ist. Weder Anselm, noch Bernhard, noch Alexander Halesius ist dieser Ehre teilhaftig geworden, wie denn auch aus der älteren Zeit nicht einmal der größte Kirchenlehrer Augustin so genannt worden ist. Wenn dieser Ehrentitel für irgend einen der Scholastiker am Platze gewesen wäre, so würde man doch wohl an Thomas von Aquino denken müssen, der alle anderen, auch seinen Lehrer Albert, in der Kraft und Schärfe seines Denkens und in der geschichtlichen Wirkung seiner theologischen Werke übertraf.

Dazu kommt, daß es im Mittelalter nicht üblich war, die großen Theologen durch Beinamen zu ehren, die sich auf ihre Person bezogen. Die Person der Scholastiker tritt hinter ihrer wissenschaftlichen Leistung völlig zurück. Wie Thomas der *Doctor angelicus*, Bonaventura der *Doctor seraphicus*, Roger Baco der *Doctor mirabilis*, Alexander Halesius der *Doctor irrefragibilis*, Duns Scotus der *Doctor subtilis* und Wilhelm von Occam der *Doctor invincibilis* ist, so ist Albert der

Doctor universalis. In allen diesen Fällen ist es nicht die Person, sondern ihr wissenschaftliches Werk, was charakterisiert werden soll. Daraus ergibt sich für Albert, daß der stärkste Eindruck, den seine wissenschaftliche Arbeit hervorgerufen hat, sich auf die Vielseitigkeit seines Wissens und auf den erstaunlichen Umfang seiner wissenschaftlichen Interessen gründete. Aber daraus ergibt sich noch nicht, daß seine Person gegenüber allen anderen Scholastikern durch den Beinamen des Großen ausgezeichnet werden konnte. Man wird daher wohl dem von Grabmann (S. 324) beanstandeten Urteile Hans von Schuberts zustimmen müssen, daß Alberts Bedeutung als selbständiger Denker hinter seiner Bedeutung als Gelehrter zurücktrat, wie auch Grabmann trotz seiner Polemik gegen Schubert zugeibt, „daß Albert nicht die gleiche, gestaltende, synthetische, große geistige Einheiten hervorbringende Schöpfungskraft besaß wie sein Schüler Thomas von Aquino und daß bei ihm oftmals die philosophischen Gedankengänge des Augustinismus, Neuplatonismus und Aristotelismus unausgeglichen nebeneinander bestehen“ (S. 325). Mehr hat auch Schubert nicht sagen wollen. Worauf es Schubert ankam, war die Erkenntnis, daß Albert den Beinamen des Großen nicht trug, weil er durch die Neuheit seiner eigenen Gedanken die scholastische Wissenschaft auf eine bis dahin unerreichte Höhe führte, sondern weil durch ihn „die große Kunst der Scholastik in Deutschland Eingang fand“ — „und sich auch nachher ein führender deutscher Scholastiker nicht namhaft machen läßt“ (Schubert bei Grabmann, S. 324).

Aber auch diese Erwägungen Schuberts rechtfertigen noch nicht, daß Albert vor allen anderen Scholastikern der Beiname des „Großen“ zuteil geworden ist. Was Schubert an ihm rühmt, müßte dazu geführt haben, daß ihm der Beiname des „Deutschen“, aber nicht der des „Großen“ beigelegt worden wäre. Mag er immerhin für das Geistesleben Deutschlands eine außergewöhnliche Bedeutung gehabt haben und mit Recht ein „großer Deutscher“ genannt werden, so greift es doch über diesen Ehrentitel weit hinaus, wenn er ohne jede Einschränkung schlechthin „der Große“ genannt und damit allen anderen Vertretern der mittelalterlichen Wissenschaft auch in den übrigen Ländern übergeordnet wird. Und wenn allerdings durch seinen Aristotelismus eine Wendung in der Geschichte der gesamten Scholastik herbeigeführt worden ist, so liegt darin nicht eigentlich ein besonderes Verdienst seiner Person, wie dies auch zutreffend in dem von Grabmann angeführten Urteile Albert Haucks zum Ausdruck kommt (S. 410). Daß in ihm der Zusammenhang mit Aristoteles zu einem neuen Auftriebe der scholastischen Wissenschaft führte, ergab sich aus dem — nicht erst durch Albert, sondern schon im 12. Jahrhundert (Grabmann nennt für Deutschland besonders Otto von Freisingen, gest. 1188) erfolgten — Bekanntwerden der aristotelischen Logik und aus der allgemeinen Zeitlage und war die Folge der geistigen Berührung des Abendlandes mit dem Osten, wie sie durch die Kreuzzüge, das Vordringen des Muhamedanismus und die dadurch entstandenen Nöte der orthodoxen Kirche hervorgerufen wurde. Auf dem 2. Konzil zu Lyon fand die Signatur der Zeit ihren dokumentarischen Ausdruck, und die Teilnahme Alberts an diesem Konzil veranschaulicht den Einfluß, den diese für die ganze Christenheit so entscheidungsvolle Frage auf ihn ausgeübt und von Anfang an die Richtung seines wissenschaftlichen Bemühens bestimmt hat. Wenn Albert wegen der Bedeutung seines Aristotelismus für Deutschland den Beinamen des Großen verdiente, so müßte man etwa das gleiche im Hinblick auf Frankreich für Abaelard, im Hinblick auf England für Johannes von Salisbury erwarten (S. 73 f.).

Bestätigt wird dies Urteil, wenn man sich vergegenwärtigt, wie es dazu gekommen ist, daß Albert den Beinamen des Großen erhalten hat. Aus den Angaben Grabmanns ergibt sich (s. o.), daß er zu seinen Lebzeiten nicht „Albert der Große“ genannt worden ist. Auch der hervorragende Historiker Kardinal Ehrle bemerkt, wie Grabmann anführt (S. 337): „In scholastischen Autoren des 13. und 14. Jahrhunderts habe ich diesen Ehrentitel Alberts bisher niemals gefunden. Er scheint nicht in Schulen, sondern bei den Chronisten entstanden zu sein.“ Im 13. Jahrhundert findet sich das Eigenschaftswort „magnus“ in Verbindung mit sei-

ner Predigtätigkeit (*magnus praedicator*) oder in Verbindung mit seiner Philosophie (*philosophus magnus*), aber nicht als Beiwort zu seinem Namen (S. 336). *Grabmann* führt daneben zwei Handschriften an, von denen die eine — wahrscheinlich aus Regensburg stammend und der Handschrift nach der Mitte des 14. Jahrhunderts oder einer wenig späteren Zeit angehörig — sowohl im Texte, als auch am Rande häufig *Albertus Magnus* zitiert, während die andere, die nach *Grabmann* von einer Hand noch aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts stammt, die Benennung *Albertus Magnus* am Rande trägt (S. 337). Während also zu seinen Lebzeiten nur einzelne seiner Gaben als groß bezeichnet werden, wächst seiner Person diese Ehrenbezeichnung erst frühestens etwa ein halbes Jahrhundert nach seinem Tode zu.

Zu dieser Entwicklung hat — wie es scheint — eine andere Benennung Alberts beigetragen, die von *Grabmann* noch nicht verwendet worden ist.

Wie schon bemerkt wurde, hat Dante in seinem *Convivio*, in dem er die Ideen seiner christlichen Weltanschauung dem System der scholastischen Wissenschaft einzugliedern versucht, wiederholt Schriften Alberts zitiert (*Convivio* 2,14; 3,5; 3,7; 4,21; 4,23). Dabei nennt er (3,5) den von ihm verehrten Lehrer: *Alberto de la Magna*. *La Magna* ist Deutschland. Dieser Name begegnet uns nicht bloß bei Dante, sondern findet sich auch noch im 16. Jahrhundert bei italienischen Schriftstellern. So z. B. sehr oft bei *Macchiavelli*, *Le istorie fiorentine* I, 13; 15; 18; 28 u.s.w.; ebenso bei *L. Ariosto*, *Orlando furioso*, 1,5,7. Wie Deutschland noch heute in Frankreich *l'Allemagne* genannt wird, so war es in Italien im späteren Mittelalter allgemein üblich, Deutschland *la Magna* zu nennen. Es erklärt sich dies sehr einfach daraus, daß für Frankreich der ihm am nächsten liegende Teil Deutschlands von den Alemannen bewohnt wurde, während für Italien seit der Mitte des 12. Jahrhunderts durch das schwäbische Geschlecht der Hohenstaufen Deutschland vergegenwärtigt wurde. *Albertus de la Magna* ist also *Albert der Alemanne*, d. h. *Albert der Deutsche*. Ohne Quellenangabe notiert auch *Grabmann* (S. 331): „Auch *Albertus de Alemania* heißt er mitunter in den Handschriften“. *Grabmann* stellt dies mit dem Titel des *Teutonicus* zusammen, — was auch berechtigt ist, wenn man es im Sinne der nationalen Herkunft und nicht im Sinne der Zugehörigkeit zur Ordensprovinz verstehen darf (s. o.). Da *Albert* seine Studien in Padua und Bologna gemacht hat, ist es möglich, daß ihm dort der Name *Alberto de la Magna* = *Albertus Alamannus* gegeben worden ist. Vielleicht ist in deutschen Versen aus dem 13. Jahrhundert einmal *Albert* auch als *Meister Albrecht der Schwabe* bezeichnet (S. 334, Anm. 20, vergl. S. 335 f), was auf die Heimat Alberts im östlichen Teile *Alemanniens* hinweisen würde.

Daß mit *La Magna* Deutschland gemeint ist, ergibt sich nicht bloß aus der erwähnten Verwendung bei *Macchiavelli* und *Ariost*, — sondern findet seine Bestätigung auch darin, daß es im 15. Jahrhundert in Florenz einen Verleger gab, der *Niccolo della Magna* hieß und dessen Name in der Bibliographie als *Nicolaus Alamannus* wiedergegeben wird. Diese Notiz fand ich im Jahre 1938 in Neapel bei dem Buchhändler *Gaspere Casella* in seinem „*Catalogo 108 Libri antichi*“, 1937, S. 25, Nr. 39. Daß bei der italienischen Schreibweise des Namens *La Magna* für Deutschland in Erinnerung an das Lateinische die Vorstellung entstehen konnte, als ob Deutschland als das „große“ Land bezeichnet werden sollte, liegt im Hinblick auf die Machtstellung Deutschlands unter dem Kaisertum der Hohenstaufen nahe. So könnte man auch vermuten, daß in der Anwendung auf *Albert* der Name *Alberto magno* entstanden wäre. Aber im Italienischen heißt „groß“ nicht *magno*, sondern *grande* oder *grosso*.

In den Literaturangaben *Grabmanns* werden allerdings aus neuerer Zeit eine Reihe von italienischen Schriften erwähnt, in deren Titel sich die Bezeichnung *Alberto magno* findet (S. 328, A. 5; 347, A. 60; 356, A. 85; 399, A. 178), dem lateinischen Sprachgebrauche entsprechend. Daß dies aber auch dem heutigen italienischen Sprachgebrauche nicht entspricht, zeigt der Titel eines in den 30er Jahren in der „Scholastik“ besprochenen Buches, in dem *Albert* als *Alberto grosso* bezeichnet wird. Dagegen wird im Spanischen das Wort *magno* im figürlichen Sinne für

„groß“ gebraucht, wie denn auch in der neueren spanischen Literatur der Name Alberto magno üblich ist (S. 333, A. 17; 339, A. 41; 354, A. 74; 355, A. 82) und in keiner Weise ein Problem aufgibt. Daß in Spanien im Mittelalter Deutschland nicht Alemania, sondern La Magna genannt werden konnte, ist unwahrscheinlich, da die Voraussetzungen für diese Bezeichnung Deutschlands in Spanien nicht wie in Italien gegeben waren. Alberto magno ist also im spanischen Sinne Albert der Große. Dagegen ist in Italien Alberto de la Magna der Alemanne, d. h. der Deutsche, und nur der Anklang des Namens Alemania an das der italienischen Aussprache angepaßte lateinische Wort „magna“ hat in Verbindung mit dem politischen Verhältnisse zwischen Deutschland und Italien den Namen La Magna für Deutschland entstehen lassen und damit dazu beigetragen, die Albert verdienstermaßen zukommende Hervorhebung seiner nationalen Bedeutung in die trotz seiner hervorragenden Gaben übersteigerte Schätzung seiner wissenschaftlichen Persönlichkeit zu übertragen.

Eine Parallele zu diesem Vorgange ist in dem Namen Karls des Großen gegeben. Wenn Karl der Große in Frankreich den Namen Charlemagne trägt, so ist dies etwas anderes, als wenn man ihn dem französischen Sprachgebrauche entsprechend Charles le Grand nennen würde. Charlemagne ist Karl der Alemanne, d. h. Karl der Deutsche, ebenso wie Alberto de la Magna Albert der Deutsche ist. In der *Commedia* Dante's erscheint Karl wiederholt unter dem Namen Carlo Magno als der Begründer des römischen Reiches deutscher Nation (Inf. 31,17; Par. 6,96; 18,43), für dessen Wiederaufrichtung Dante in seiner politischen Tätigkeit und in seiner *Commedia* (Par. 6; 19; 20) so leidenschaftlich eintrat. Schon von Dante — also in einer Zeit, als Albert in Deutschland noch nicht Albertus Magnus genannt wurde — ist das der lateinischen Sprache angepaßte Wort magno zur Bezeichnung eines typischen Vertreters Deutschlands — de la Magna — verwendet worden; aber während bei Dante in der Verbindung des Namens für Deutschland mit der Vorstellung der Größe das Gewicht auf der nationalen Bedeutung des Wortes liegt, ist bei den Chronisten Alberts in der Anwendung der lateinischen Sprache der nationale Klang des italienischen Wortes magno verloren gegangen und aus ihm ein persönlicher Ehrentame geworden.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Bericht über die italienische Literatur zur Kirchengeschichte seit 1945

Von Prof. Dr. Karl August F i n k , Tübingen

Teil I

Die durch den zweiten Weltkrieg verursachten Schwierigkeiten für die wissenschaftliche Arbeit, die in den meisten europäischen Ländern zu erheblicher Einschränkung oder völligen Einstellung der wissenschaftlichen Publikationen führten, fallen in Italien hauptsächlich in die Jahre 1943—1944. Die Lage war in Italien auch insofern anders, als nämlich die zahlreichen geistlichen Anstalten und Forschungsinstitute weniger in der Arbeit gestört wurden. Besonders trifft dies natürlich zu für die Vatikanstadt mit Archiv und Bibliothek und dem dort versammelten Stab von Fachleuten. Das zeigt sich zunächst in dem kaum verlangsamten Weitererscheinen der „Studi e testi“ und in der Publikation zahlreicher Sammelbände und Festschriften, von denen einige für die Kirchengeschichte besonders in Frage kommen. Auch die wissenschaftliche Kontinuität in der Nachkriegszeit war nicht sehr beeinträchtigt, dank dem „buon senso“ des italienischen Volkes in politischen und kulturellen Dingen (z. B. in den Vorgängen, die man bei uns als Entnazifizierung bezeichnet). Schon seit einigen Jahrzehnten ist die steigende Bedeutung der wissenschaftlichen Arbeit für die Kirchengeschichte in Italien sichtbar geworden, vor allem auf dem Gebiete der patristischen Studien und der christlichen Archäologie. Jetzt aber ist sie in fast allen Sparten der geschichtlichen Forschung eindeutig. Ein Element in dieser Entwicklung ist sicher der Ausbau der historischen Institute der Orden an ihren römischen Zentralen mit ihren zum Teil schon länger bestehenden Zeitschriften für Ordensgeschichte oder in der Neugründung solcher Unternehmen. Vor allem ist die Errichtung einer eigenen Fakultät für Kirchengeschichte (1932) an der Università Gregoriana zu erwähnen. Dazu kommt, daß für diese international zusammengesetzten Forschungsinstitute neue Felder der archivalischen Überlieferung angebrochen werden, so das seit der Gründung (1815) verschlossene Archiv der Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten (Congregatio pro negotiis ecclesiasticis extraordinariis), das jetzt in Einzelfällen zugänglich gemacht wird; ebenso werden Ordensarchive in- und außerhalb Roms immer mehr herangezogen. Daß das Vatikanische Archiv weiterhin eine fast unerschöpfliche Quelle für wissenschaftliche Forschungen bildet, braucht hier nicht eigens betont zu werden.

Wenn nun dieser kurz skizzierte Befund bibliographisch erfaßt werden soll, so sind die Schwierigkeiten nicht zu verkennen. Sie bestehen zunächst in der Unmöglichkeit, aller dieser Publikationen habhaft zu werden, zumal bisher nur kleine Ausschnitte geboten wurden. An Übersichten kenne ich: Theol. Literaturzeitung 73 (1948) Sp. 231 ff.: „Die Veröffentlichungen der Vatikanischen Bibliothek 1935—1947“ und 245 f. über die „Studi Gregoriani“. Histor. Zeitschrift 173 (1952) 152 ff.: „Italienische Literatur der Jahre 1945—1951 zur neueren Geschichte Italiens (1500—1922)“ von R. von Albertini, und die jeweiligen reich-

haltigen, freilich nicht systematischen Zusammenstellungen in der „Revue d'Histoire ecclésiastique“ in der „Chronique: Italie et Cité du Vatican“. Obwohl der Universitätsbibliothek in Tübingen die Pflege des Fachgebietes der Theologie besonders obliegt, ist auch hier begreiflicherweise nicht alles vorhanden. Eine Reise nach Rom im Jahre 1949 konnte sich dieser undankbaren Aufgabe auch nur in bescheidenem Maße widmen. Dann sind die Schwierigkeiten der Gliederung beträchtlich, so daß ein unorganischer Eindruck sich nicht ganz vermeiden lassen wird. Teil I versucht, zunächst die einschlägigen Zeitschriften und Sammelwerke vorzulegen, und zwar in möglichst geschlossener Form, um so den jeweiligen Arbeitskreis und die Arbeitsweise der Forschungsstelle sichtbar zu machen, mit einem Wort: um das „ambiente“ erkennen zu lassen. Bei den kirchengeschichtlichen Zeitschriften im engeren Sinne ist der ganze Inhalt aufgeführt, bei den übrigen Zeitschriften nur die Beiträge zur Kirchengeschichte von allgemeiner Bedeutung. Teil II soll dann chronologisch und nach Sachgruppen geordnet die Monographien bringen mit der eigentlichen „bibliografia ragionata“, wobei natürlich auf die Beiträge in den Zeitschriften noch zurückgegriffen wird. Einige bedenkliche Lücken der Bibliographie in Teil I (z. B. Archivio italiano per la storia della pietà, Archivum Fratrum Praedicatorum und Ephemerides Liturgicae) möchte Teil II noch schließen dürfen.

Atti della Accademia nazionale dei Lincei

Von der 1603 gegründeten Accademia dei Lincei hatte sich nach den Ereignissen von 1870 die Accademia nazionale dei Lincei abgezweigt. Sie wurde 1939 mit der nach französischem Vorbild errichteten R. Accademia d'Italia vereinigt, erhielt aber 1946 ihren alten Charakter wieder und nahm ihre alte Tradition wieder auf mit der serie ottava. Zwar waren die wissenschaftlichen Arbeiten auch nach der Fusion mit der R. Accademia d'Italia weiter geführt worden; die während des Zeitraums von 1939—1945 erschienenen Bände sind als serie VII gezählt.

Rendiconti. Classe dei scienze morali, storiche e filologiche:

vol. I (1946): S. 82—95: Maria Turriani, Note di Latinità medievale untersucht hauptsächlich aus kirchlichen Quellenstellen die Bedeutung von „Novus“ und „Novitas“. S. 379—386: R. Pettazoni, „Regnator omnium Deus“ hält die religionsgeschichtliche Deutung der Stelle aus cap. 39 der Germania des Tacitus in monotheistischem Sinn nicht für zulässig. S. 502—531: Vincenzo Federici, Commemorazione di Pietro Fedele bringt einen vornehmen Nachruf auf den bedeutenden italienischen Erforscher des Mittelalters und der Stadt Rom mit einer dankenswerten Zusammenstellung seines Schrifttums.

vol. II (1947): S. 95—100: R. Cessi, Il „Senato Romano“ nell'età Carolingia wird in anderem Zusammenhang besprochen. S. 184—190: R. Cessi, La supposta alleanza franco-bizantina del 870 verneint die Frage nach einem fränkisch-byzantinischen Bündnis. S. 222—258: P. Brezzi, Homo-Deus. La teopoiesi nel pensiero cristiano dei primi secoli.

vol. III (1948): S. 339—349: A. Solari, La successione di Giustino in Bisanzio. S. 350—359: A. Solari, La politica estera orientale durante l'impero di Giustino.

vol. IV (1949): S. 3—16: G. Lugli, La trasformazione di Roma pagana in Roma cristiana. Der Meister der römischen Topographie zeichnet hier in großen Linien den Übergang vom heidnischen zum christlichen Rom. Wichtig ist vor allem der Nachweis, daß im Mittelalter zwar viele Ruinen des antiken Rom zu Neubauten verwendet wurden, daß aber die systematische Zerstörung des alten Rom erst mit der Renaissance begann. S. 429—438: A. Solari, La ortodossia di Bisanzio dopo Anastasio stellt die Bedeutung Justins als des faktischen Vorläufers der Religionspolitik Justinians heraus. S. 502—508: A. Solari, Particolarismo religioso Bizantino di Ammanno.

vol. V (1950): S. 157—160: A. Mancini, „Missorium“, „Missa“ e „Messe“, untersucht wieder einmal die liturgische Formel „Ite missa est“, die heute fast durchweg als dimissio = Entlassung gedeutet wird. Freilich bedeutet sie nach M. dann

auch Entlassung, hängt aber philologisch nicht mit mittlere zusammen, sondern ist *missorium* = mensa und bezeichnet die Eucharistische Feier, bei deren Ankündigung die Katechumenen zu entlassen sind. S. 387—396: C. Di Spigno, *Limiti e pregi della storiografia di Ammiano Marcellino*. S. 397—424: A. Frugoni, *La figura e l'opera del cardinale Jacopo Stefaneschi (1270 c.—1343)* sind Prolegomena zu einer neuen kritischen Ausgabe des opus metricum und der übrigen Werke, veranstaltet vom Istituto storico Italiano per il medio evo. S. 425—449: F. Bartoloni, *Note di diplomatica Beneventana* eine Vorarbeit zur Herausgabe der Urkunden der Kapitelsbibliothek von Benevent, mit einer sehr dankenswerten Übersicht (S. 443—449) der Urkunden der Bischöfe und Erzbischöfe: *Prospetto dei documenti pubblici emanati dai vescovi e arcivescovi Beneventani secoli VIII—XIII*. S. 463—471: A. C. Jemolo, *I limiti alle possibilità dello storico* bietet einen höchst beachtenswerten Beitrag zur Frage der geschichtlichen Erkenntnismöglichkeit, besonders für die Kirchengeschichte der Neuzeit und die in ihr sichtbar werdenden Massenbewegungen.

Memorie. Classe de scienze morali, storiche e filologiche:

vol. I (1948) und vol. II (1950) enthalten nichts zur Kirchengeschichte. Von den *Notizie degli scavi di antichità* sind erschienen: vol. I (1948), vol. II (1950).

Archivum Historicum Societatis Iesu. Periodicum semestre ab Instituto Historico S. I. in Urbe editum (Romae Borgo S. Spirito, 5).

Die Beiträge dieser Zeitschrift des Institutum histor. S. I. werden im wesentlichen von den Mitgliedern des Instituts geliefert, dem vor allem die Herausgabe der *Monumenta histor. Soc. Iesu* obliegt. So sind es vorwiegend Angehörige der spanischen Ordensprovinzen, wie auch das reichlich publizierte Quellenmaterial zum großen Teil aus spanischen Ordens-Archiven stammt. Vor allem wichtig sind die Dokumente aus dem römischen Zentralarchiv des Ordens, dessen Bedeutung für die neuzeitliche Kirchengeschichte immer mehr sichtbar wird. Zur Vorstellung der ständigen Mitarbeiter sei nur folgendes angeführt: P. Batllori ist Schriftleiter des *Archivum histor.*, P. Leturia Dekan der kirchengeschichtlichen Fakultät der Universität Gregoriana, P. Pirri einer der führenden Historiker des Ordens auch für das ganze Gebiet der Neuzeit, P. Scaduto ‚historicus Assistentiae Italianae‘ (wohl Nachfolger P. Tacchi Venturis), P. Zubillaga im Mitarbeiterstab des Instituts der Leiter der Missionsabteilung und Herausgeber der Mexikanischen *Monumenta*. Ausdrücklich sei hingewiesen auf die in jedem Band enthaltene: *Bibliographia de Historia S. I.* und die gelegentliche Rubrik: *Selectiores nuntii de historiographia S. I.*, die über die Arbeiten des Instituts Auskunft gibt und meist auch einen Nekrolog auf Geschichtsschreiber des Ordens bringt.

vol. XIV (1945): I. *Commentarii historici*. S. 1—72: P. Pirri, II. P. Achille Gagliardi, *la dama Milanese, la riforma dello spirito e il movimento degli zelatori*, ein sehr wichtiger Beitrag zur Frühgeschichte des Quietismus in Italien, auch zur Geschichte des Gnadentreites mit umfassenden Materialien aus dem römischen Archiv der Gesellschaft Jesu. *Grundlegende Ergänzungen zu Brémond, Histoire littéraire* vol. XI. S. 73—101: J. Wicki, *Die „Historia do Malavar“ des P. Diogo Goncalves S. I.*, II. *Textus inediti*. S. 102—124: G. Castellani, *La vocazione alla compagnia di Gesù del P. Antonio Possevino da una relazione inedita del medesimo*. S. 125—130: G. Kratz, *Instructions pour les pères de la province Gallo-Belge chassés de France en 1764*. *Commentarii breviores*. S. 131—137: D. Fernández Zapico, *El rosario o corona de S. Ignacio de Loyola*. *Un Texto mal entendido*. S. 138—150: P. Delattre, *Frères archivistes, architectes et artistes dans la province d'Aquitaine*.

vol. XV (1946): I. *Commentarii historici cum textibus ineditis*. S. 1—76: M. Scaduto, *Tra inquisitori e Riformati. Le missioni dei Gesuiti tra Valdesi della Calabria e delle Puglie*. *Con un carteggio inedito del Card. Alessandrino (S. Pio V) 1561—1566*. S. 77—126: I. Iparraguirre, *Para la historia de la oración en el colegio Romano durante la segunda mitad del siglo XVI*, bedeutende Vorarbeit zur Geschichte der Frömmigkeit im römischen Kolleg der Gesellschaft Jesu, die

der Verf. ausführlich darzustellen gedenkt. II. *Commentarii breviores*. S. 127 bis 143: M. da Costa, *The last years of a confessor of the faith, Father David Wolf*. S. 144—154: E. R. Hambye, *Le P. François Bray (1584—1624). Un Irlandais aux origines de la mission navale des Jésuites Belges*. S. 155—159: W. Kratz, *Wer ist der Verfasser der Memoiren über die Legation Archetis? Zur Geschichte der Jesuiten in Rußland*. S. 160—163: A. Strazzulli, *Lettera di S. Luigi Gonzaga alla marchesa di Castiglione sua madre*.

vol. XVI (1947): *Commentarii historici*. S. 1—55: F. Zubillaga, *El procurador de la Compañía de Jesús en la corte de España, eine Einrichtung, die selbst in der Geschichte der spanischen Provinz kaum beachtet wurde*. S. 56—97: P. Pirri, *Gli Annali Gregoriani di Gian Pietro Maffei. Premesse storiche per una revisione critica, weist nach, daß G. P. Maffei tatsächlich der Verfasser der Annalen ist*. S. 98—176: P. Delattre et E. Lamalle, *Jésuites wallons, flamands, français, missionnaires au Paraguay 1608—1767. Commentarii breviores*. S. 177—181: G. Schurhammer, *Ein neuer Xaveriusbrief*. S. 182—185: F. de Dainville, *L'auteur du "Bref discours" sur les écoles de la Compagnie (Liège 1608)*.

vol. XVII (1948): *Commentarii historici*. S. 3—50: P. Leturia, *Libros de horas, Anima Christi y Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*. S. 51—101: J. Calveras, *Los „Confessionales“ y los Ejercicios de San Ignacio*. S. 102—159: M. Scaduto, *Le origini dell' Università di Messina (a proposito del quarto centenario). Commentarii breviores*. S. 160—172: M. Batllori, *Zur Anpassung der Exerzitien bei den Schweizer Jesuiten und Benediktinern des 17. und 18. Jahrhunderts*. S. 173—178: J. Schütte, *Unbeachtete und unbekannte päpstliche Japanschreiben*.

vol. XVIII (1949): *Commentarii historici*. S. 3—84: M. Batllori, *La vida alternante de Baltasar Gracián en la compañía de Jesús. Über den „Philosophen des Barockpessimismus in Spanien“ ist in den letzten Jahren in Amerika und Spanien viel gearbeitet worden. Dadurch angeregt bringt B. aus den Archiven in Madrid, Valencia und dem röm. Archiv des Ordens eine ganz neue Sicht, die auch wichtig ist für die interne schriftliche Verwaltung der Gesellschaft Jesu*. S. 85 bis 117: J. Krzyszkowski, *Entre Varsovie et Ispahan. Le P. Ignace-François Zapolski S. I.* S. 169—194: F. Stegmüller, *Jesuitentheologie in schwedischen Bibliotheken*. S. 195—225: A. de Egana, *El P. Diego de Avendaño S. I. (1594—1688) y la tesis teocrática „Papa, Dominus Orbis“*. S. 226—252: F. de Dainville, *Livres de comptes et histoire de la culture. Commentarii breviores*. S. 118—125: J. M. March, *Documentos insignes que pertenecieron al Cardenal Zelada tocantes a la Compañía de Jesús; der an der Aufhebung des Ordens weitgehend beteiligte Kardinal Zelada hatte sich im Gesù in Rom reiche Sammlungen angelegt. Die bisher verschollenen Manuskripte zur Geschichte der Anfänge der Gesellschaft Jesu hat M. in der Kapitelsbibliothek von Toledo aufgefunden*. S. 126—141: M. Scaduto, *Il Matematico Francesco Maurolico e i Gesuiti*. S. 253—260: A. Martini, *Di chi fu ospite S. Ignacio a Venezia nel 1536?* S. 261—267: P. Humbert, *Le P. Jean Bonfa, astronome (1638—1724) correspondant de Cassini*.

vol. XIX (1950): *Commentarii historici*. S. 1—74: G. Rosso, *Nicoló Mascardi missionario gesuita esploratore del Cile e dalla Patagonia (1624—1674)*. S. 75 bis 145: J. Rabeneck, *De vita et scriptis Ludovici Molina*. S. 146—180: L. Hicks, *The foundation of the college of St. Omers. Textus inediti*. S. 181—236: Ch. van de Vorst, *Instructions pédagogiques de 1625 et 1647 pour les collèges de la province Flandro-Belge. Commentarii breviores*. S. 237—253: M. Scaduto, *La corrispondenza dei primi Gesuiti e le Poste Italiane*. S. 254—264: F. de Dainville, *Les cartes anciennes de l'Assistance de France*.

vol. XX (1951): *Commentarii historici*: S. 3—58: F. de Dainville: *Le Ratio discendi et docendi de Jouvancy*. S. 59—116: M. Batllori, *El archivo linguistico de Hervás en Roma y su reflejo en Wilhelm von Humboldt*. S. 209—230: S. Leite, *Pintores Jesuítas do Brasil*. S. 231—253: P. Pirri, *Il „Breve compendio“ di Achille Gagliardi al vaglio di teologi gesuiti. Textus inediti*. S. 117—142: M. Scaduto, *La Ginevra di Teodoro Beza nei ricordi di un gesuita Luccano, Luca Pinelli (1542—1607)*. S. 254—268: J. Teschitel, *Der Nekrolog für P. Martin*

Gottseer S. I., Gründer des Collegium Nordicum zu Linz (1648—1731). S. 269 bis 299: E. J. Burrus, A diary of Exiled Philippine Jesuits (1769—1770). *Commentarii breviores*: S. 143—166: H. Chadwick, Paccanarits in England. S. 167 bis 180: E. C. Scherer, Aus Petersburger Briefen an einen Straßburger Exjesuiten (1804—1808). S. 300—305: E. Lamalle, Cornelis Cort a-t-il gravé un portrait de Saint Ignace de Loyola? S. 306—315: J. B. McGloin, Michael Accolti Gold Rush Padre and founder of the California Jesuits.

Archivum Franciscanum historicum. Periodica publicatio trimestris cura PP. collegii D. Bonaventurae (Firenze-Quarracchi).

vol. XXXVIII (1945): S. 3—39: M. Bihl, Quibus in adjunctis statuta generalia Fratrum Minorum observantium ultramontanorum Barcinonae anno 1451 compilata sint. S. 40—81: A. Wallenstein, Die beiden Novizenmeister des hl. Leonhard von Porto Maurizio und ihr geistiger Einfluß auf ihn. Beitrag zur Geschichte der Riformella des sel. Bonaventura von Barcelona und zum Leben des hl. Leonhard. S. 82—105: A. van den Wyngaert, Les dernières années de Mgr. Della Chiesa (1707—1721). S. 106—197: M. Bihl, Statuta generalia Observantium ultramontanorum an. 1451 Barcinonae condita. Eorum textus editur; de eorum methodo, indole etc. disseritur (subditur eorumdem index specialis). S. 198—230: H. Lippens, De translatione conventus Namurcensis a conventualibus ad observantes, 1482—1491. Symbolae ad historiam generalem Observantiae Ultramontanae. S. 198—230: P. M. Sevesi, S. Carlo Borromeo ed i frati minori della serafica riforma (Praefazione e documenti).

vol. XXXIX (1946): S. 3—37: M. Bihl, Contra duas novas hypotheses prolatas a Joh. R. H. Moorman adversus „Vitam S. Francisci“ auctore Thoma Celanensi, cui substituere vellet sic dictam „Legendam 3 sociorum“. S. 38—62: A. Mercati, Contra Franciscum de Lutra apostatam. S. 63—200: V. Doucet, Angelus Clarinus, Apologia pro vita sua. S. 201—237: C. Piana, Attività e peripezie dei padri del convento di S. Francesco in Bologna per la difesa e propagazione del culto dell' Immacolata concezione nel seicento. S. 238—278: B. Innocenti, Relazione della missione data da S. Leonardo di Porto Maurizio nel 1747 a Medicina (Bologna).

vol. XL (1947): S. 3—48: M. Bihl, Fr. Bertramus von Ahlen, O.F.M. Ein Mystiker und Scholastiker, c. 1315 (Vorab über dessen Schrift: de laude Domini novi saeculi). S. 49—80: C. Piana, Gli inizi e lo sviluppo dello Scotismo a Bologna e nella regione Romagnolo-Flaminia (sec. XIV—XVI). S. 81—117: B. Lins, Ausgang und Ende der Süddeutschen Observanten-Provinz, 1805—1830. S. 118—142: A. Heysse, De vita s. Ludovici episcopi Tolosani, contenta in codicibus Paris. Nat. lat. 5376 et Ottobon. lat. 2516. S. 143—207: P. M. Sevesi, S. Carlo Borromeo et il P. Francesco Panigarola, O.F.M.

vol. XLI (1948): S. 1—87: V. Branca, Il Cantico di Frate Sole. S. 88—160: R. Varesco, I Frati Minori al Concilio di Trento. S. 161—176: L. Creyssens, De thesibus antigallicanis P. Bonaventurae van den Dijcke, O.F.M. (1691—1692). S. 177—216: B. Lins, Ausgang und Ende der Süddeutschen Observanten-Provinz, 1805—1830 (Fortsetzung). S. 217—239: A. Heysse, Trois couvents des Observants à Bruges et environs (1461, 1462, 1468). S. 240—281: C. Piana, Agostino da Ferrara († 1466), un Franciscano assertore del potere temporale nel papa fra le negazioni dell' umanesimo. S. 282—295: H. Lippens, Deux épisodes du litige séculaire entre les Clarisses-Colettines et les Pères observants au sujet de leurs privilèges respectifs (XVe et XVIe s.).

vol. XLII (1949): S. 3—36: V. Gidziunas, De Missionibus fratrum minorum in Lituania (saec. XIII et XIV). S. 37—94: J. Reinhold, Der römische Nationalagent der „Natio Germano-belgica“. Ein Beitrag zur Geschichte der „Natio Germano-belgica“ und zur Verfassungsgeschichte des Franziskanerordens. S. 95—158: R. Varesco, I Frati minori al Concilio di Trento (Schluß). S. 159—171: C. Minarik, Venerabiles servi Dei Fridericus Bachstein et XIII socii Pragae ab haereticis trucidati. S. 172—212: B. Lins, Ausgang und Ende der Süddeutschen Obser-

vanten-Provinz, 1805—1830 (Schluß). S. 213—235: A. Heyse, Anonymi Spiritua-
lis responsio „Beatus vir“ contra „Abbreviatum Communitatis“. S. 236—256:
A. Wallenstein, Il Beato Bonaventura da Barcellona (1620—1684), maestro di
spirito. Gli si deve attribuire un trattatello ascetico finora anonimo? S. 257—277:
L. Pásztor, L'attività missionaria del P. Bernardino Silvestri, Min. Conv., e la
sua relazione sulla Moldavia (1688—1697). S. 273—311: H. Lippens: Descriptio
ac analysis codicum geminorum 166 et 142 Musaei archeologiae Namurcensis.

vol. XLIII (1950): S. 3—44: A. Fortini, I documenti degli archivi assisiani e
alcuni punti controversi della vita di S. Francesco. S. 45—55: H. Lio, de abbre-
viatione litterali operis „Moralium dogma philosophorum“, quae in cod. Oxoni-
ensi Bodleian Hatton 102 conservantur. S. 56—67: L. Meier, Research that has
been made and is yet to be made on the okkhamism of Martin Luther at Erfurt.
S. 68—160: L. C. Eyssens, L'enquête officielle faite en 1644 dans les diocèses des
Pays-Pas sur le scandale causé par l'„Augustinus“ de Corneille Jansénius. La part
qu'y prirent les Franciscains. S. 161—180, 335—359: A. Mercati, Complementi
al „Bullarium Franciscanum“. S. 196—200: V. Doucet: Autour des „Prolegomena
ad Summam fr. Alexandri“. S. 200—202: W. Lampen, Nota de s. Theodorico
martyre Gorcomiensi, O.F.M. (1572). S. 209—242: G. Gàl, Commentarius in
„Metaphysicam“ Aristotelis cod. Vat. lat. 4538 fons doctrinae Richardi Rufi. S.
242—334: R. Pratesi, Il P. Marcellino da Civezza, O.F.M. (1822—1906) Vita
e scritti. S. 360—410: O. Bonmann, „Memoriale“ Antonii de Vercellis ad Laurentium
Magnificum de Medicis, coniuratione Pactiana (a. 1478) effectu frustrata.
S. 411—432: L. Pásztor, Two Franciscan Christmas High Masses containing
Hungarian shepherd plays.

vol. XLIV (1951): S. 3—70: H. Lippens: Jean Glapion, défenseur de la ré-
forme de l'Observance, conseiller de l'empereur Charles-Quint. S. 71—86: G.
Fussenegger, De manipulo documentorum ad usum Inquisitoris haereticae pravi-
tatis in Romandiola saec. XIII. S. 87—160, 383—435: C. Piana, I processi di
canonizzazione su la vita di S. Bernardino da Siena. S. 161—190: J. Meseguer
Fernández, Breves de Clemente VII en favor de la provincia de S. Pedro in
Montorio y de su confesor Juan Antonio Tomas de Locarno. S. 191—209: L.
Meier, Aufzeichnungen aus vernichteten Handschriften des Würzburger Minoriten-
klosters. S. 257—317: S. Clasen, Walram von Siegburg, O.F.M., und seine Dok-
torpromotion an der Kölner Universität (1430. 1435). S. 318—382: D. Pacetti,
Pretesi scritti giovanili de S. Bernardino da Siena. S. 436—458: B. Mendia, Bi-
bliografía luliana contemporánea (años 1935—1950).

Antonianum. Periodicum philosophico-theologicum trimestre editum cura pro-
fessorum pontificii Athenaei Antoniani de Urbe: siehe Zeitschriftenschau im näch-
sten Heft.

Studi Francescani, früher La Verna und Studi Francescani (Già la-Verna) seit
1929 Studi Francescani (3. serie) verfolgen neben wissenschaftlichen hauptsächlich
kulturelle Zwecke (lo studio e la diffusione del pensiero e della storia francescana
con accurate indagini teologiche, filosofiche, storiche, letterarie, sociali, artistiche)
und enthalten daher nur gelegentlich Beiträge zur Kirchengeschichte.

vol. XLIV (1947): S. 75—87: G. Melani, Relazioni diplomatiche di S. Bernar-
dino con la repubblica di Siena durante il suo ultimo soggiorno a Milano (1442
bis 1443). — vol. LXV (1948): S. 50—67: M. Bertagna, I sermoni bernardiniani
sul Purgatorio.

Angelicum. Periodicum trimestre facultatum theologiae, iuris canonici, philo-
sophicae Pontificii Athenaei „Angelicum“. Die Zeitschrift des Dominikanerordens
enthält vorwiegend Beiträge zur spekulativen Theologie; von den kirchenge-
schichtlichen Aufsätzen seien hier angeführt:

vol. XXII (1945): S. 31—39: A. Walz, Elenco dei padri e teologi domenicani
nel Concilio di Trento. — vol. XXIII (1946): S. 26—42: A. Walz, In historiae
naturam animadversio. S. 146—164: A. Walz, De compositione historica et histo-

riographia. — vol. XIV (1947): S. 47—69, 265—284: S. Zarb, Chronologia ennarationum s. Augustini in psalmos. — vol. XXV (1948): S. 37—44: S. Zarb, Chronologia ennarationum s. Augustini in psalmos. S. 199—207: A. Walz, Die Bartholomäusse von Miranda und Mirandula im 16. Jahrhundert. — vol. XXVI (1949): S. 145—164, 218—232: A. Walz, Intorno alle lettere del beato Giordano di Sassonia. — vol. XXVII (1950): S. 3—42, 129—164: G. M. Sölich, Die Liturgie des Dominikanerordens. S. 366—379: A. Walz, Rilievi post-tridentini dominicani.

Die „*Analecta s. Ordinis Fratrum Praedicatorum*“ kommen für die Kirchengeschichte nicht in Frage, da sie mehr internen Aufgaben gewidmet sind.

Das für die Kirchengeschichte außerordentlich bedeutsame „*Archivum Fratrum Praedicatorum*“ hoffe ich in Teil II nachtragen zu können.

Ephemerides Carmeliticæ cura facultatis theologicæ de Urbe ordinis Carmelitarum discalceatorum editæ (Firenze, Libreria Fiorentina, Corso 1).

Diese neue wissenschaftliche Ordenszeitschrift der im Jahre 1935 errichteten theol. Fakultät beginnt mit dem Jahre 1947, beschäftigt sich hauptsächlich mit systematischer und mystischer Theologie; die meist von Ordensangehörigen und vorwiegend in spanischer Sprache geschriebenen Beiträge sind jeweils mit einem lateinischen Summarium versehen. Jeder Band enthält eine ‚Bibliographia‘.

vol. I (1947): S. 103—148: Juan de Jesús María, Francisco de Vitoria, conciliarista? S. 154—162: Derselbe, Las anotaciones del Códice de Sanlúcar son de s. Juan de la Cruz? S. 313—366: Derselbe, El valor crítico del texto escrito por la primera mano en el código de Sanlúcar de Barrameda.

vol. II (1948): dieser Band ist vorwiegend der alten Karmeliterregel gewidmet zur Siebenhundertjahrfeier der Regelbulle „*Quæ honorem conditoris*“ Innozenz IV. vom 1. Oktober 1247. S. 5—16: H.-M. Laurent, La lettre „*Quæ honorem conditoris*“, eine diplomatisch korrekte Edition aus Reg. Vat. 21, da das Original der Bulle nicht mehr erhalten ist. S. 17—49: Ambrosius a s. Theresia, Untersuchungen über Verfasser, Abfassungszeit, Quellen und Bestätigung der Karmeliter-Regel, ein Abriss der frühen Ordensgeschichte mit dem Ziel, den Patriarchen Albert von Jerusalem als den eigentlichen Schöpfer der Regel hinzustellen. S. 51—64: Melchior a s. Maria, Carmelitarum regula et ordo decursu XIII sæculi, verfolgt vor allem die Schwierigkeiten und die Opposition im Abendland gegen den neuen Orden. S. 99—122: Alberto-M. Martino, Il commento della regola nel Carmelo antico behandelt in interessanter Zusammenstellung die Kommentare zur Regel der nicht reformierten (beschuhten) Karmeliten. S. 431—543: Nilo di s. Brocardo, Il profilo storico di Giovanni Baconthorp, eine umfangreiche Untersuchung über den Lebenslauf des „*doctor resolutus*“.

vol. III (1949): S. 443—542: Juan de Jesús María, El „*Cantico espiritual*“ de San Juan de la Cruz y „*Amores de Dios y el Alma*“ de A. Antolinez, O. S. A. (con ocasión de la obra de Jean Krynen), ein wichtiger Beitrag zur Textgeschichte der Werke Johans vom Kreuz. S. 351—404: Gratianus a s. Theresia, Castigationes Kehrianae. Zu Band IV der Italia Pontificia von P. F. Kehr bringt dieser Beitrag eine Reihe von Ergänzungen und Verbesserungen, vor allem für das im Marserland gelegene Kloster s. Bartholomei de Carpineto Die Chronik des Mönches Alexander aus dem 12. Jahrhundert lag Kehr in zwei unvollständigen Überlieferungen vor. Der Verf. dieses Aufsatzes fand im Cod. D 70 inf. der Biblioteca Ambrosiana in Mailand ein vollständiges Exemplar; auch für andere Abschnitte des genannten Bandes IV der IP wie zu Band I und VIII sind kurze Ergänzungen geboten. S. 549—593: Graziano di s. Teresa, Lettere inedite del p. Gerolamo Graziano, die neuen Briefe des langjährigen Beichtvaters der Hl. Theresia von Avila und bekanntesten Mitarbeiters an der Reform des Carmel stammen aus der Biblioteca Ambrosiana und sind zum großen Teil an Kardinal Federico Borromeo gerichtet. In Ergänzung zum Epistolario in drei Bänden von Silverio de s. Teresa (Burgos 1932/33) ist die Stelle angegeben, an der sie jeweils einzureihen sind.

Die *Analecta Ordinis Carmelitarum discalceatorum*, eine nicht vorwiegend wissenschaftliche, sondern mehr für den internen Gebrauch des Ordens bestimmte Zeitschrift ist deswegen hier zu nennen, weil von Band XXII (1950) ab der langjährige Ordensarchivar P. Ambrosius a. s. Teresia ein für die Geschichte und Kirchengeschichte wichtiges Unternehmen beginnt: „Monasticon Carmelitanum seu Lexicon geographicum-historicum omnium fundationum universi ordinis Carmelitarum ab initio eiusdem ordinis usque ad nostra tempora digestum“, also für die beiden großen Richtungen der sog. beschuhten und unbeschuheten Karmeliten und die kleineren Zweige. Es wäre zu wünschen, daß dieses Monasticon gesondert ausgegeben wird.

Rivista di storia della chiesa in Italia (Roma. Via Gaeta, 14). Auf die Gründung dieser neuen „Zeitschrift für Italienische Kirchengeschichte“ und ihre Bedeutung hat schon H. Jedin in dieser Zeitschrift LXIII (1950/51) S. 201 ff. hingewiesen, ebenso auch die beiden ersten Jahrgänge angezeigt.

vol. III (1949): Articoli: S. 1—8: E. Honigmann, Julien de Parenzo évêque istrien du IV^e siècle. S. 9—44: J. Monfrin, Il dialogo di Giovanni da Spoleto a Jacopo Altoviti, vescovo di Fiesole (1407). S. 45—54: P. Paschini, Ordinamento di una nunziatura alla metà del secolo XVI. S. 157—164: R. Weiss, Cinque lettere inedite del Card. Benedetto Caetani (Bonifacio VIII). S. 165—190: P. Paschini, Tentativi per un vescovado a Gorizia nel 1500. S. 191—234: P. Pirri, Massimo d'Azeglio e Pio IX al tempo del quaresimale della moderazione. S. 309 bis 343: M. Maccarrone, Una questione inedita dell'Olivi sull'infallibilità del papa. S. 344—364: A. Maier, Due sermoni del Card. Nicola di Nonancour relativi alla Lotta dei cardinali Colonna contro Bonifacio VIII. S. 365—408: R. Cessi, Il problema della guerra e della pace nell'azione diplomatica di Pio IX durante la crisi del 1848. Comunicazioni: S. 55—66: M.-H. Laurent, La decima pontificia del 1301—1304 in Toscana, un nuovo codice. S. 66—94: A. Martini, Tentativi di riforma a Padova prima del Concilio di Trento. S. 235—238: A. Mercati, Un grave errore „Mille“ anni d'indulgenza invece di „uno“ in una iscrizione di S. Eusebio sull'Esquilino. S. 238—263: G. Mantese, Un processo a Roma tra vescovo e comune di Vicenza. S. 409—414: S. Montironi, Un nuovo documento per la storia del quietismo italiano da un ms. Vallicelliano (R. 112). S. 415—429: G. De Luca, Frammenti d'una corrispondenza tra Fénelon e Gonzalez (1698—1699).

vol. IV (1950): Articoli: S. 5—69: P. Pirri, Ludovico Antonio Muratori e Paolo Segneri Juniore, una amizia santa. S. 70—100: F. Zubillaga, Muratori storico delle missioni americane della Compagnia de Gesù. „Il cristianesimo felice“. S. 101—125: L. Sandri, La questione di Comacchio attraverso le carte del card. Galeazzo Marescotti. S. 126—136: B. de Gaiffier, Lettres de Bollandistes à L. A. Muratori. S. 137—146: P. Guerrini, I corrispondenti bresciani del Muratori. S. 147—151: G. Vale, Due lettere di L. A. Muratori a Giuseppe Bini. S. 153—163: Ch. Mohrmann, Quelques observations sur l'originalité de la littérature latine chrétienne. S. 164—185: A. Maier, Notizie storiche del XIII e XIV secolo da codici borghesiani. S. 186—234: G. Antonazzi, Lorenzo Valla e la donazione di Costantino nel secolo XV con un teste inedito di Antonio Cortesi. S. 325—358: D. Mallardo, Giovanni Diacono napoletano. La continuazione del Liber Pontificalis. S. 359—398: M. Maccarrone, La teoria ierocratica e il canto XVI del Purgatorio. S. 399—446: P. Pirri, Rapporti di Mons. Corboli Bussi dal quartiere generale di Carlo Alberto (aprile 1848). Comunicazioni: S. 235—236: G. Giangrande, Un nuovo inno a S. Nicola da Bari. S. 237—247: P. Sambin, La famiglia di un vescovo italiano del '300. S. 248: P. Paschini, Notarelle su S. Rocco. S. 249—254: A. Mercati, Una lettera del venerabile Alessandro Luzzago. S. 254—277: A. de Santis, Del vescovado e della diocesi di Gaeta nell'ultimo decennio del '500.

vol. V (1951): Articoli: S. 1—6: Ch. Mohrmann, Ave gratificata. S. 7—42: M. Maccarrone, Teologia e diritto canonico nella Monarchia III, 3. S. 43—52:

G. Card. Mercati, *Intorno a Eugenio IV, Lorenzo Valla e fra Ludovico da Strassoldo*. S. 53—74: P. Paschini, *La flotta papale alla Prevesa (1538)*. S. 145 bis 168: J. Glénisson, *Les origines de la revolte de l'état pontifical*. S. 169—262: G. B. Picotti, *Nuovi studi e documenti intorno a Papa Alessandro VI*. S. 305 bis 325: P. Glorieux, *Autour de registres de Grégoire X*. S. 326—339: A. Maier, *Per la storia del processo contra l'Olivi*. S. 340—349: P. Paschini, *Gli scritti religiosi di Daniele Barbaro*. *Comunicazioni*: S. 75—90: M.-H. Laurent, *I vescovi di Sicilia e la decima pontificia del 1274—1280*. S. 91—99: A. Frugoni, *Laudi Aquilane a Celestino V*. S. 99—106: R. Guarnieri, *Ricordi di una visita apostolica del 1566 a cistercensi di Toscana*. S. 263—265: J. Leclercq, *Une épître d'Innocent II à l'évêque Henri de Bologne*. S. 266—268: R. Weiss, *Per una lettera di Lorenzo d'Aquileia sullo studio del greco e delle lingue orientali a Parigi alla fine del duecento*. S. 268: G. Card. Mercati, *Un codice del Perotti a San Daniele del Friuli*. S. 269—274: G. Coniglio, *I benefici ecclesiastici di presentazione regia nel regno di Napoli nel secolo XVI*. S. 350—357: H. Kühn-Steinhausen, *Il cardinale Pietro Colonna e la sua biblioteca*. S. 358—371: M. Maccarrone, *La traslazione di San Ruffillo nel 1362 e la sua arca in Forlì*. S. 371—374: S. Ekwall, *Quando morì il B. Giovanni dalle Celle?* S. 374—380: A. Mercati, *Dubbio su un episodio della vita di fra Sisto da Siena*. S. 381—412: R. Guarnieri, *Il quietismo in otto mss. Chigiani. Polemiche e condanne tra il 1681 e il 1703*.

Archivio della (R.) deputazione romana di storia patria. (Roma, Biblioteca Vallicelliana)

vol. LXVII (1944): S. 7—25: R. Morghen, *Commemorazione di P. Fedele*. S. 27—39: P. F. Palumbo, *Bibliografia degli scritti di P. Fedele*. S. 45—95: G. Ermini, *Tradizione di Roma e unità giuridica europea*. S. 97—151: R. Morghen, *Osservazioni critiche su alcune questioni fondamentali riguardanti le origini e i caratteri delle eresie medioevali*. S. 153—207: A. Alessandrini, *Teoderico e papa Simmaco durante lo scisma Laurenziano*. S. 209—232: C. Cecchelli, *Il Campidoglio nel Medioevo e nella Rinascita*. S. 237—252: G. B. Borino, *Un'ipotesi sul "Dictatus papae" di Gregorio VII*. S. 253—267: V. Fenicchia, *Intorno agli atti di S. Pietro da Salerno, vescovo d'Anagni nel sec. XI, contenuti nel cod. Chigiano C. VIII 235*. S. 269—273: F. Hermanin, *Il suggello di Rainaldo di Dassel*. S. 275—307: G. Marchetti-Longhi, *Ricerche sulla famiglia di Gregorio IX*. S. 309—335: G. Martini, *Innocenzo III ed il finanziamento delle Crociate*. S. 337—360: M. Schrott, *Le relazioni della prepositura dei Canonici regolari di Novacella con la curia Romana nel Medioevo*. S. 361—369: G. Battelli, *Il comune di Ferentino e i francescani nei secoli XIII e XIV*. S. 371—389: R. Valentini, *Lo "studium Urbis" durante il secolo XIV*. S. 391—450: P. Brezzi, *Lo scisma d'Oriente come problema italiano*. S. 451—469: T. Leccisotti, *La congregazione benedettina di S. Giustina e la riforma della chiesa al secolo XV*.

vol. LXVIII (1945): S. 1—31: P. F. Palumbo, *Quadro storico delle Crociate (Con un saggio bibliografico)*. S. 33—61: L. Diamare, *L'organizzazione interna del Monastero Cassinese nel secolo XIII*. S. 63—74: F. A. Ugolini, *Preliminari al testo critico degli "Historiae Romanae" fragmenta*. S. 75—95: R. Cessi, *Il convegno di Cesena del 1484*. S. 97—110: E. Vecchi-Pinto, *La missione del Card. Francesco Piccolomini legato pontificio presso Carlo VIII (ottobre-novembre 1491)*. S. 111—124: F. De Stefano, *Roma nella rivoluzione siciliana del 1848-49*. S. 131—142: A. Silvagni, *Per la storia dell'attività e delle iniziative di epigrafia cristiana in Roma*.

vol. LXIX (1946): S. 1—22: E. Re, *Gli archivi italiani durante la guerra*. S. 23—72: S. Furlani, *La convenzione postale austro-pontificia del 1815*. S. 91 bis 96: B. Trifone, *Come si è ricostituita la biblioteca di Farfa*. S. 97—116: R. Morghen, *Storia medievale e storia della chiesa. A proposito di due recensioni*: M. Maccarrone su R. Morghen, *Libertà, gerarchia e chiesa nel pensiero medievale*, in "Aevum" (XVII, fasc. 1—2, 1943) e M. Scaduto, S. I., *Essenza della riforma di Gregorio VII in "Civiltà Cattolica" del 4 agosto 1945*. S. 117

bis 130: G. B. Picotti e R. Morghen, Ancora una parola su certe questioni gregoriane.

vol. LXX (1947): von jetzt an der Titel der Zeitschrift wieder: Archivio della Società romana di storia patria. S. 1—145: O. Bertolini, Per la storia delle diaconie romane nell'alto Medio Evo sino alla fine del secolo VIII. — vol. LXXI (1948): S. 1—47: A. Mercati, Frammenti di una corrispondenza di Giovanni Rucellai nunzio in Francia (1521). S. 117—121: S. Mottironi, Un nuovo documento sull'annullamento del matrimonio fra Enrico IV e Margherita di Valois. — vol. LXXII (1949): ist im Aufsatzteil ganz der römischen Revolution von 1848/49 gewidmet. — vol. LXXIII (1950): S. 1—213: V. E. Giuntella, La Giacobina Repubblica Romana (1798—1799). Aspetti e momenti.

Archivio storico Italiano (Firenze, Olschki).

vol. CIII—CIV (1945—1946) enthält keine Beiträge zur Kirchengeschichte. — vol. CV (1947): S. 168—174: P. de Leturia, La facoltà di storia della chiesa nella pontificia Università Gregoriana. — vol. CVI (1948): S. 189—214: S. Camerani, Recenti pubblicazioni sul 1848 in Italia.

Von besonderer Bedeutung sind die jetzt erschienenen Indizes für die ersten hundert Bände der Zeitschrift. *Archivio storico Italiano*. Indice 1842—1941 von E. Rossi. vol. I: A—L, vol. II: M—Z (1945), vol. III: documenti (1947).

Rivista storica Italiana (Edizioni scientifiche italiane, Napoli, Galleria Umberto I, 83).

Diese führende allgemeine historische Zeitschrift Italiens ist erst nach fünfjähriger Pause 1948 wieder erschienen. Es sind hier nur die eigentlichen Beiträge zur Kirchengeschichte verzeichnet.

vol. LX (1948): S. 204—249: F. Bernini, Come si preparò la rovina di Federico II, Parma, la lega medio-padana e Innocenzo IV dal 1238 al 1247. S. 349 bis 366: R. Weiss, Lineamenti per una storia del primo Umanesimo fiorentino. S. 542—597: L. Firpo, Il processo di Giordano Bruno.

vol. LXI (1949): S. 5—59: L. Firpo, Il processo di Giordano Bruno (Fine). S. 489—525: G. Tabacco, Un presunto disegno domenicano-angioino per l'unificazione politica dell'Italia. S. 526—550: R. Romano, La pace di Cateau-Cambrésis e l'equilibrio europeo a metà del secolo XVI.

vol. LXII (1950): S. 5—29: A. Goria, Guglielmo Ventura e il suo memoriale. S. 199—217: D. Cantimori, Visioni e speranze di un ugonotto italiano. S. 257 bis 280: F. Chabod, Kulturkampf e Triplice Alleanza in discussione fra il Vaticano e il governo austro-ungarico nel 1883. S. 325—344: A. Momigliano, Note sulla leggenda del cristianesimo di Seneca. S. 345—374, 477—496: H. Jedin, La politica conciliare di Cosimo I. S. 533—574: E. Dupré Theseider, La duplice esperienza di S. Caterina da Siena.

vol. LXIII (1951): S. 99—108: V. de Caprariis, Qualche precisazione sulla morte di Erasmo. S. 153—161: L. Salvatorelli, Profilo di una storia religiosa d'Italia. S. 279—291: S. Borsari, Federico II e l'Oriente bizantino. S. 469—505: F. Babinger, Maometto II, il conquistatore, e l'Italia.

Studi e testi (Città del Vaticano, Biblioteca apostolica Vaticana): die Übersicht in der Theol. Literaturzeitung 73 (1948) Sp. 231 ff.: „Die Veröffentlichungen der Vatikanischen Bibliothek 1935—1947“ brachte die „Studi e testi“ bis Band 134. Die darauf folgenden Bände werden hier angeführt, soweit sie die Kirchengeschichte direkt betreffen:

vol. 135 (1948): P. Guidi, Inventari di libri nelle serie dell'Archivio Vaticano (1287—1459). — vol. 137 (1948): P. Paschini, Il carteggio fra il cardinale Marco Barbo e Giovanni Lorenzi (1481—1490). — vol. 138 (1948): J. M. Hanssens, Amalarii episcopi opera liturgica omnia. tomus I. Introductio. Opera minora. — vol. 139 (1949): tomus II. Liber officialis. — vol. 140 (1950): tomus III. Liber de ordine antiphonarii. Eclogae de ordine romano. Appendix. Indices. —

vol. 141 (1948): R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*. — vol. 142 (1948): G. card. Mercati, *Osservazioni a proemi del salterio di Origene, Ippolito, Eusebio, Cirillo Alessandrino e altri, con frammenti inediti*. — vol. 143 (1948): G. Levi della Vida, *Documenti intorno alle relazioni delle chiese orientali con la S. sede durante il pontificato di Gregorio XIII. Appendice: Aggiunte a „Studi e testi“ 92*. — vol. 144 (1949): H. Hoberg, *Taxae episcopatum et abbatiarum pro servitiis comunibus solvendis. Ex libris obligationum ab anno 1295 usque ad annum 1455 confectis*. — vol. 145 (1949): R. Tonneau e R. Devreesse, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste. Reproduction phototypique du ms. Mingana syr. 561 (Selly Oak colleges'library, Birmingham)*. — vol. 146 (1949): G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. 3. Bd. *Die Schriftsteller von der Mitte des 15. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Melchiten, Maroniten*. — vol. 147 (1951): 4. Bd. *Die Schriftsteller von der Mitte des 15. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Syrer, Armenier, Kopten, Missionsliteratur, Profanliteratur*. — vol. 148 (1950): P. Sella, *Rationes decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV. Marchia*. — vol. 149 (1950): F. Patetta, *Venturino de Prioribus umanista ligure del sec. XV*. — vol. 150 (1949): E. Cerulli, *Il „Libro della Scala“ e la questione delle fonti arabo-spagnole della „Divina Commedia“*. — vol. 152 (1950): R. Loenertz, *Correspondance de Manuel Calecas*. — vol. 154 (1950): G. card. Mercati, *Il frammento Maffeiano di Nestorio e la catena dei salmi donde fu tratto*. — vol. 155 (1951): R. Blum, *La biblioteca della Badia Fiorentina e i codici di Antonio Corbinelli*. — vol. 156 (1951): V. Cian, *Un illustre nunzio pontificio del Rinascimento, Baldassar Castiglione*. — vol. 157 (1951): A. Mercati, *Dall'Archivio Vaticano. I. Una corrispondenza fra curiali della prima metà del Quattrocento. II. Diari di concistori del pontificato di Adriano VI*. — vol. 158 (1951): G. card. Mercati, *Alla ricerca dei nomi degli „altri“ traduttori nelle omelie sui salmi di San Giovanni Crisostomo e variazioni su alcune catene del salterio*. — vol. 161 (1952): P. Sella, *Rationes decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV. Umbria. I. Testo*. — vol. 162 (1952): II. *Indice e carta delle diocesi*.

Pontificia Università Gregoriana

Miscellanea historiae Pontificiae edita a facultate historiae ecclesiasticae:

vol. VIII (1944): P. Pirri, *Pio IX e Vittorio Emanuele II dal loro carteggio privato. I: La laicizzazione dello stato Sardo (1848—1856)*. — vol. IX (1945): F. Kempf, *Die Register Innocenz III., eine paläographisch-diplomatische Untersuchung*. — vol. X (1945): A. Mercati, *Nell'Urbe, dalla fine di settembre 1337 al 21 gennaio 1338*. — vol. XI (1946): M. Grabmann, *I papi del duecento e l'Aristotelismo. Parte II: Guglielmo de Moerbeke e le sue traduzioni d'Aristotele*. — vol. XII (1947): F. Kempf, *Regestum Innocentii III papae super negotio Romani Imperii*. — vol. XIII—XIV (1948): Gregorio XVI (1831—1846): *Miscellanea commemorativa*. — vol. XV (1949): B. Llorca, *Bulario Pontificio de la Inquisición Española en su periodo constitucional (1478—1525)*. — vol. XVI (1951): P. Pirri, *Pio IX e Vittorio Emanuele II dal loro carteggio privato. II: La questione Romana (1856—1864), parte I: Testo*. — vol. XVII (1951): P. Pirri, *Pio IX e Vittorio Emanuele II dal loro carteggio privato. II: La questione Romana (1856—1864), parte II: Documenti*.

Analecta Gregoriana cura Pontificiae Universitatis Gregorianae editae:

vol. XLI (1947): V. Monachino, *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel sec. IV*. — vol. XLV (1948): J. Klotzner, *Kardinal Dominikus Jacobazzi und sein Konzilswerk*. — vol. XLVII (1948): L. Nanni, *La parrocchia studiata nei documenti Lucchesi dei secoli VIII—XIII*. — vol. LI (1950): G. J. H. Beck, *The pastoral care of souls in south-east France, during the sixth century*. — vol. LIII (1950): H. A. P. Schmidt, *Liturgie et langue vulgaire. Le problème de la langue liturgique chez les premiers Réformateurs et au Concile de Trente*. —

vol. LV (1951): J. F. Broderick, The Holy See and the Irish movement for the Repeal of the Union with England (1829—1847).

Studi Gregoriani per la storia di Gregorio VII e della riforma Gregoriana raccolti da G. B. Borino. Die Bände I—III sind erschienen bei der: Abbazia di San Paolo, Roma, Via Ostiense, 186. Von Band IV an bei: Angelo Signorelli, Roma.

Vol. I (1947): S. 3—46: G. B. Borino, "Invitus ultra montes cum domno papa Gregorio abii" (Gregorius VII, Reg., VII, 14a). S. 47—64: G. Bardy, Saint Grégoire VII et la réforme canoniale au XI^e siècle. S. 65—92: A. Michel, Die folgenschweren Ideen des Kardinals Humbert und ihr Einfluß auf Gregor VII. S. 93—110: P. S. Leicht, Il Pontefice S. Gregorio VII ed il diritto romano. S. 111—135: K. Jordan, Die päpstliche Verwaltung im Zeitalter Gregors VII. S. 137—168: D. B. Zema, Economic Reorganization of the Roman See during the Gregorian Reform. S. 169—181: G. Hofmann, Papst Gregor VII. und der christliche Osten. S. 183 bis 188: L. Mattei-Cerasoli, Una bolla di S. Gregorio VII per la Badia di Cava. S. 189—196: B.-A. Pocquet du Haut-Jussé, La Bretagne a-t-elle été vassalle du Saint-Siège? S. 197—206: C. G. Mor, La reazione al "Decretum Burchardi" in Italia avanti la Riforma Gregoriana. S. 207—236: W. Holtzmann, Laurentius von Amalfi. Ein Lehrer Hildebrands. S. 237—261: H. Dauphin, L'abbaye Saint-Vanne de Verdun et la querelle des investitures. S. 263—280: P. Guidi, Della patria di Rangerio autore della "Vita metrica" di S. Anselmo vescovo di Lucca. S. 281 bis 306: F. Bock, Annotationes zum Register Gregors VII. S. 307—319: T. Lecisotti, L'incontro di Desiderio di Montecassino col re Enrico IV ad Albano. S. 321—352: F. Pelster, Das Dekret Burkhard's von Worms in einer Redaktion aus dem Beginn der Gregorianischen Reform. S. 353—372: L. Simeoni, Il contributo della contessa Matilde al Papato nella lotta per le investiture. S. 373—386: A. Flèche, Grégoire VII, à Canossa, a-t-il réintégré Henri IV dans sa fonction royale? S. 387—411: A. W. Ziegler, Gregor VII. und der Kijewer Großfürst Izjaslav. S. 413—416: A. Mercati, Gregorio VII a Nonantola. S. 417—432: N.-N. Huyghebaert, Saint-Léon IX et la lutte contre la simonie dans le diocèse de Verdun. S. 433—458: M. Avery, The beneventan lections for the Vigil of Easter and the ambrosian chant banned by Pope Stephen IX at Montecassino. S. 459—489: K. Lübeck, Das Kloster Fulda und ihr Päpste in den Jahren 1046—1075. S. 491 bis 500: R. Cessi, Venezia e Gregorio VII. S. 501—521: H.-X. Arquillière, Origines de la théorie des deux glaives. S. 523—530: J. Leclercq, "Simoniaca heresis". S. 531—537: K. Hofmann, Der "Dictatus papae" Gregors VII. als Index einer Kanonensammlung?

Vol. II (1947): S. 7—30: A. Brackmann, Gregor VII. und die kirchliche Reformbewegung in Deutschland. S. 31—41: G. Drioux, Un diocèse de France à la veille de la Réforme Grégorienne: Le pape Léon IX et les évêques des Langres Hugues et Hardoin. S. 43—89: Ilarino da Milano, Le eresie popolari del secolo XI nell'Europa occidentale. S. 91—101: J. Haller, Pseudoisidors erstes Auftreten im deutschen Investiturstreit. S. 103—123: C. Cecchelli, Castel S. Angelo al tempo di Gregorio VII. S. 125—149: G. Tellenbach, Die Bedeutung des Reformpapsttums für die Einigung des Abendlandes. S. 151—162: E. Nasalli Rocca di Corneliano, Osservazioni su Bonifazio vescovo di Sutri e di Piacenza come canonista. S. 163 bis 188: A. Michel, Die Friedensbotschaft Grados an Antiocheia im Schisma des Kerullarios (1053—54) und ihr Widerhall. S. 189—209: W. Berges, Gregor VII. und das deutsche Designationsrecht. S. 211—234: L. de Lacger, Aperçu de la Réforme Grégorienne dans l'Albigeois. S. 235—285: A. Stickler, Il potere coattivo materiale della Chiesa nella Riforma Gregoriana secondo Anselmo di Lucca. S. 287—333: G. Marchetti-Longhi, Ricerche sulla famiglia di Gregorio VII. S. 335—339: J. Beneyto-Pérez, El código Matritense de la crónica Sigebertiana. S. 341—359: V. Ussani, Gregorio VII scrittore nella sua corrispondenza e nei suoi dettati. S. 361—385: P. Guerrini, Un cardinale gregoriano a Brescia: il vescovo Arimanno. S. 387—401: S. Kuttner, Liber canonicus. A note on "Dictatus Papae"

c. 17. S. 403—457: P. E. Schramm, Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte. Eine Skizze der Entwicklung zur Beleuchtung des "Dictatus Papae" Gregors VII. S. 459—476: O. J. Blum, The Monitor of the Popes. St. Peter Damian. S. 477—503: F. Herberhold, Die Angriffe des Cadalus von Parma (Gegenpapst Honorius II.) auf Rom in den Jahren 1062 und 1063. S. 505—524: H. E. Feine, Kirchenreform und Niederkirchenwesen. Rechtsgeschichtliche Beiträge zur Reformfrage, vornehmlich im Bistum Lucca im 11. Jahrhundert. S. 525—528: G. B. Borino, Una sottoscrizione di Ildebrando arcidiacono, 24 maggio 1061.

Vol. III (1948): S. 1—87: L. de la Calzada, La proyección del pensamiento de Gregorio VII en los reynos de Castilla y León. S. 89—103: A. Stickler, Il "gladius" nel Registro di Gregorio VII. S. 105—128: A. Gwynn, Gregory VII and the Irish Church. S. 129—148: P. Zerbi, Il termine "fidelitas" nelle lettere di Gregorio VII. S. 149—161: A. Michel, Pseudo-Isidor, die Sentenzen Humberts und Burkard von Worms im Investiturstreit. S. 163—172: R. Morghen, Ideali religiosi e azione politica nell'opera di Gregorio VII. S. 173—231: W. Smidt, Die "Historia Normannorum" von Amatus. S. 233—285: H. L. Mikoletzky, Bemerkungen zu einer Vorgeschichte des Investiturstreites. S. 287—298: Ch. Dereine, Le problème de la vie commune chez les canonistes, d'Anselme de Lucques à Gratien. S. 299—319: A. Michel, Die Anfänge des Kardinals Humbert bei Bischof Bruno von Toul (Leo IX.). S. 321—367: M. Giusti, Le canoniche della città e diocesi di Lucca al tempo della Riforma Gregoriana. S. 369—450: W. Wühr, Die Wiedergeburt Montecassinos unter seinem ersten Reformabt Richer von Niedertaich. S. 451—461: J. Vincke, Der Übergang vom Eigenkirchenrecht zum Patronatsrecht bezüglich der Niederkirchen in Katalonien und Aragon. S. 463—516: G. B. Borino, L'arcidiaconato di Ildebrando.

Vol. IV (1952): S. 1—26: H.-X. Arquillière, Grégoire VII, à Canossa, a-t-il réintégré Henri IV dans sa fonction royale? S. 27—54: R. Elze, Das "Sacrum Palatium Lateranense" im 10. und 11. Jahrhundert. S. 55—109: A. Lentini, Alberico di Montecassino nel quadro della Riforma Gregoriana. S. 111—127: W. Ullmann, Cardinal Humbert and the Ecclesia Romana. S. 129—147: H. Weisweiler, Die päpstliche Gewalt in den Schriften Bernolds von St. Blasien aus dem Investiturstreit. S. 149—169: K. Lübeck, Die Reichsabtei Fulda im Investiturstreit. S. 171—190: M.-H. Laurent, Chanoines et réforme à Aix-en-Provence au XI^e siècle. S. 191—364: H. Tritz, Die hagiographischen Quellen zur Geschichte Papst Leos IX. S. 365—371: L. Tondelli, Scavi archeologici a Canossa. Le tre mura di cinta. S. 373—440: G. B. Borino, Cencio del prefetto Stefano, l'attentatore di Gregorio VII. S. 441—466: G. B. Borino, Note Gregoriane: 1. Ildebrando non si fece monaco a Roma. 2. Quando il card. Ugo Candido e Guiberto arcivescovo di Ravenna furono insieme scomunicati. 3. Un giudicato di Gregorio VII fatto a Ceprano il 20 luglio 1079 (?).

Zum 70. Geburtstag (2. März 1948) von Pio Paschini, Prof. der Kirchengeschichte am Pont. Ateneo Lateranense in Rom, dessen Rektor er seit 1932 ist, erschien eine zweibändige Festschrift mit vielen Beiträgen zur allgemeinen und italienischen Kirchengeschichte: *Miscellanea Pio Paschini*. Studi di storia ecclesiastica („Lateranum", Nova series XIV, XV).

vol. I (1948): S. 1—26: G. de Luca, Mons. Paschini, la sua scuola, i suoi studi. S. 27—68: D. Mallard, Le origini della Chiesa di Napoli. S. 69—76: G. Brusin, Epigrafe aquileiese col „refrigerium". S. 77—94: M. Jugie, Interventions de Saint Léon le Grand dans les affaires intérieures des Eglises orientales. S. 95—102: E. Peterson, Die Zauberpraktiken eines syrischen Bischofs. S. 103—171: O. Bertolini, Il problema delle origini del potere temporale dei papi nei suoi presupposti teoretici iniziali: il concetto di „restitutio" nelle prime cessioni territoriali (756—757) all' Chiesa di Roma. S. 173—185: E. Morhain, Origine et histoire de la „Regula Canonicorum" de Saint Chrodegang. S. 187—214: P. Guerrini, Gli Umiliati a Brescia. S. 215—235: F. Callaey, Documentazione eucaristica liegese, dal vescovo di Liegi Roberto di Torote al papa Urbano IV (1240—1264).

S. 237—268: Ph. Oppenheim, Eucharistischer Kult und Messopfer. Ein Beitrag zur Geschichte des Wandels der eucharistischen Frömmigkeit. S. 269—292: G. Abate, Il "Liber epilogorum" di Fra Bartolomeo da Trento O.P. in due codici rintracciati nella Biblioteca Antoniana di Padova. S. 293—326: A. Walz, Die "Miracula Beati Dominici" der Schwester Cäcilia. Einleitung und Text. S. 327—347: L. Oligier, La caduta di S. Giovanni d'Acri nel 1291 e una leggenda agiografica migratoria. S. 349—404: M.-H. Laurent, La décime de 1274-1280 dans l'Italie septentrionale. S. 405—425: J. Leclercq, L'idée de la royauté du Christ au XIV^e siècle. S. 427—500: M. Maccarrone, Il papa "Vicarius Christi". Testi e dottrina, dal sec. XII al principio del XIV.

vol. II (1949): S. 1—37: A. Mercati, Documenti dall'Archivio Segreto Vaticano. S. 39—81: S. Kuttner, Conciliar law in the Making. The Lyonesse Constitutions (1274) of Gregory X in a Manuscript at Washington. S. 83—108: P. S. Leicht, Il tramonto dello Stato patriarcale e la lotta delle parti in Friuli durante le tregue 1413-1418. S. 109—125: A. Casamassa, L'autore di un preteso discorso di Martino V. S. 127—156: A. Campana, Un nuovo dialogo di Lodovico di Strassoldo O.F.M. (1434) e il "Tractatus de potestate regia et papali" di Giovanni di Parigi. S. 157—164: D. Redig de Campos, Di una presunta immagine del Beato Bonaventura da Padova dipinta dall'Angelico in Vaticano. S. 165 bis 190: M. Bihl, L'"Epistola Consolatoria" di Fra Gabriele Ragone da Verona O.M. Observ. sulla morte di Fra Antonio da Bitonto. S. 191—204: A. M. Albareda, Intorno alla fine del bibliotecario apostolico Giovanni Lorenzi. S. 205—211: G. Card. Mercati, Un Salterio greco e una catena greca del Salterio posseduti dal Sadoleto. S. 213—222: N. Vian, San Tommaso More tra la Saga e il Mito. S. 223—249: P. de Leturia, Origine e senso sociale dell'apostolato di S. Ignazio di Loyola in Roma. S. 251—268: C. Dionisotti, Monumenti Beccadelli. S. 269 bis 358: H. Jedin, Kardinal Giovanni Ricci (1497-1574). S. 359—381: J. M. Pou y Marti, La intervención española en el conflicto entre Paulo V y Venecia (1605 bis 1607). S. 383—393: J. Vives, Inscripción de una Santa Victoria. S. 395—408: G. Vale, La corrispondenza del PP. Benedetto XIV con l'Arciprete G. Bini. S. 409 bis 419: A. Fliche, L'oeuvre de Dom Brial. S. 421—451: P. Pirri, Relazione inedita di Sebastiano Liebl sulla fuga di Pio IX a Gaeta.

Paul Kirn: Einführung in die Geschichtswissenschaft. 2. Aufl., Berlin (Walter de Gruyter) 1952 (Sammlung Götschen Band 270), 121 S., geh. DM 2.40.

Das kleine Werk ist mit vollem Recht wieder aufgelegt worden. Sein Verfasser hat die Gabe, in einfachen Worten zu sagen, was die Vergangenheit für jeden Menschen bedeutet; warum ihre Erforschung nicht so einfach ist, und warum es „Berufshistoriker“ geben muß; wieso „Geschichte“ etwas grundsätzlich anderes ist als Vorgeschichte einzelner Lebensgebiete, was geschichtliches „Verstehen“ bedeutet; unbestechliche Wahrheitsliebe, Feindschaft gegen die Phrase, selbstkritischer Humor sind die ethischen Waffen des Büchleins. Das Geschichtsphilosophische oder „Enzyklopädische“, im einzelnen vortrefflich beobachtend, tritt gegen die „Methodologie“ räumlich und doch auch dem Gewicht nach zurück; manches ist hier etwas verstaubt, wie die etwa bei Troeltsch haltenden Bemerkungen über „Historismus“: wie das moderne Verhältnis zur Vergangenheit ganz neu in Frage gestellt ist, zeigen bei K. nicht genannte Namen wie K. Barth, M. Heidegger, A. Weber, A. J. Toynbee. Die Stärke und die eigentliche Absicht des Buches liegen im Methodischen: über die Hilfswissenschaften, über die Arten der Kritik, über die Darstellung wird mit Meisterschaft, ja gelegentlich mit Weisheit und mit ausgezeichnet ausgewählten Beispielen gerade auch aus der Kirchengeschichte (vgl. etwa 72 ff. Problem des „Begreifens, Erklärens, Verstehens“ gegenüber Friedrich d. Weisen) gehandelt; ebensowenig wie das mit Recht hervorgehobene Buch von H. Quirin (Einführung in das Studium der mittelalterlichen Geschichte, Westermann Stud. Hefte 1950) scheut K. praktische Ratschläge für Studium und

Examen. Höchst verdienstlich sind endlich seine — auch abschreckende Beispiele einschließenden — Vorschläge für die Lektüre, denen niemand die unvermeidliche Subjektivität der Auswahl verübeln wird.

Göttingen

H. Heimpel

Josef Andreas Jungmann S.J.: *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. Wien (Herder) 1948, 2 Bde. 610, 615 S. DM 50.—.

Durch Umstände, die nicht allein unter die Verantwortung des Rezensenten fallen, kann dieses bedeutsame Werk verspätet und auch nur kurz angezeigt werden. Inzwischen liegen schon neue durchgesehene Auflagen der allgemein mit großer Anerkennung aufgenommenen Arbeit vor, ebenso mehrere Übersetzungen in fremde Sprachen. Eine Reihe von Ergänzungen sind vom Verf. in der Zeitschrift für kath. Theologie von Band 72 (1950) an unter dem Titel „Beiträge zur Geschichte der Gebetsliturgie“ veröffentlicht worden. Dem Verf. schwebte als Ziel vor, den Ertrag der vielfältigen Einzelarbeiten der letzten Jahrzehnte zusammenzufassen und fruchtbar zu machen. Wenn auch immer wieder die praktisch-liturgische Seelsorgsarbeit angesprochen und angeregt wird, so ist es doch nicht nur eine Zusammenfassung und ein reines Nachschlagewerk, sondern weithin aus den Quellen geschöpfte eindringliche Forschung; besonders trifft dies zu für die so wichtige mittelalterliche Entwicklung. Die allgemeine Kirchengeschichte erfährt in Band I, näherhin in Teil 1: „Die Gestalt der Messe im Wandel der Jahrhunderte“ eine wertvolle Bereicherung. Hier wird auf über 200 Seiten ein meisterhafter Überblick über die Vielfalt der geschichtlichen Entwicklung geboten. Vor allem: es wird ernst gemacht mit der geschichtlichen Betrachtung als Gesamtdeutung, die nur zu lange vernachlässigt war, während die Einzelforschung mehr gepflegt wurde. Die Geschichte der Überlieferung kommt hier voll zu ihrem Recht. Gegenüber den ältesten christlichen Jahrhunderten, deren Deutung auch hier wohl in mancher Hinsicht problematisch bleibt, liegt der Nachdruck der eigenen Forschungen mehr auf dem Gebiet des frühen Mittelalters und, wie der Titel schon sagt, auf der römischen Messe. Doch werden die übrigen Liturgien zum Vergleich herangezogen und die seit dem entscheidenden vierten Jahrhundert sich abzeichnenden Differenzierungen herausgestellt, unter Hinwendung auf die schlecht überlieferte lateinische Messe im Altertum mit ihren regionalen Ausprägungen, besonders in Afrika und Gallien. Auch von Rom wissen wir aus den Jahrhunderten vom Ende der Spätantike bis zum sogenannten Frühmittelalter wenig. Das gilt auch für die ältesten liturgischen Bücher der römischen Messe. Wie in früheren Zeiten gibt es wenig feststehende Formen und festgelegte Formulierungen. Wichtig ist die Beschreibung des römischen Stationsgottesdienstes im 7. Jahrhundert nach den Ordines mit dem dazu gehörenden höfischen Element: ein Zeichen dafür, daß der römische Bischof in der Öffentlichkeit weitgehend als Stadtherr auftritt. Freilich ist hier zu beachten, daß wir die gewöhnliche Messfeier in den Pfarrkirchen kaum kennen. Die Einflüsse während des sogenannten griechischen Jahrhunderts (Mitte 7. bis Mitte 8. Jahrhundert) aus der griechisch-orientalischen Sphäre werden noch da und dort sichtbar; doch viel stärker sind sie aus dem eben entstehenden Frankenreich und Abendland. So bringt die karolingische Zeit entscheidende Umwälzungen, wie in der Kirchenverfassung und auf vielen anderen Gebieten. Die römische (stadtrömische) Liturgie erfährt Anpassung und Umformung in ihrer außerrömischen Verwendung. Hierzu sind wichtige neue Erkenntnisse bei Andrieu, *Les ordines*, Band III, 1951, wie überhaupt gerade in dieser Epoche überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen mehr Klarheit bringen dürften. Wichtig sind vor allem: die Beibehaltung der lateinischen Sprache, die Herausstellung der Konsekration, die Trennung zwischen Altar und Volk, Änderungen in der Form der Kommunionsspendung und des Kommunionempfangs. Als gewisser Trost für die Gläubigen erfolgt in steigendem Maße der Ausbau der allegorischen Meßerklärung. Bekannt ist das Zurückströmen von römisch-fränkischen Liturgieformen, weitgehend bedingt durch die

politische Schwäche Roms im 10. Jahrhundert und den zunehmenden Einfluß des deutschen Königtums. Sehr beachtlich der Hinweis auf S. 124: „So finden wir das ganze spätere Mittelalter hindurch in allen jenen Bestandteilen der Meßliturgie, die nicht als Erbe der römischen Sakramentare von jeher festlagen, eine weitgehende Variierung nicht nur von Land zu Land, sondern auch von Kirche zu Kirche, ja von Meßbuch zu Meßbuch.“ Die neuen Orden des Hohen Mittelalters sind ein wichtiges Element zu festerer liturgischer Ordnung, dann natürlich vor allem das „missale secundum usum Romanae curiae“, das besonders durch die Franziskaner verbreitet wurde. Ein weiterer Schritt ist das immer mehr in Übung kommende Vollmissale, das nicht mehr nur als Sakramentar die Gebete des zelebrierenden Priesters aufzeichnet, sondern auch die dem Lektor und Sänger bisher zugeordneten Teile enthält. Interessant die Neuerungen im Zeitalter der Gotik mit der sehr in die Breite gehenden allegorischen Ausdeutung der einzelnen Formen, Gewänder usw. Dazu die Elevation, die Messe vor „ausgesetztem Allerheiligsten“, die eucharistischen Prozessionen, die zahlreichen Kniebeugungen zwischen Wandlung und Kommunion, die außerordentliche Zunahme der Privatmesse, die im späten Mittelalter zu einer wahren Häufung der Meßfeier führt mit allen den vielen Votivmessen und Altarpfründen.

Die Reform des Konzils von Trient fand hier ihren Ausdruck im erneuerten ‚Missale Romanum‘ von 1570, freilich mit der wichtigen Bestimmung, daß in Zukunft nichts mehr daran geändert werden dürfe. Der auch sonst in der Kirchengeschichte beobachtete Weg von der Mannigfaltigkeit zur Uniformierung spiegelt sich in der Liturgie besonders deutlich wider, so daß man die seit Pius V. anhebende Neuzeit der Liturgie als „Epoche des Stillstandes oder der Rubrikistik“ bezeichnet hat. Die relativ wenigen Veränderungen der Liturgie der Messe in der neuesten Zeit, die dem historischen Befund manchmal zu wenig Rechnung tragen, sind vielleicht etwas zu wohlwollend behandelt worden.

Der zweite Teil des Werkes befaßt sich mit dem Namen der Messe, mit dem Sinn der Meßfeier, mit besonders bedeutsamen Formen (missa sollemnis, missa cantata, Privatmesse), mit der Teilnahme des Volkes und der Zeit der Meßfeier. Obwohl die eigentliche theologische Entwicklung in diesem vorwiegend geschichtlichen Buche nur gestreift ist, wird die Problematik um den Opfercharakter der Messe doch sichtbar. Der weitaus umfangreichste 3. Teil des monumentalen Werkes untersucht die Messe in ihrem rituellen Verlauf. Aus unzähligen Einzelheiten ist hier ein eindrucksvolles Bild des geschichtlichen Werdens entstanden, das als neueste und zuverlässige Information nur empfohlen werden kann.

Tübingen

K. A. Fink

Hans Erich Feine: Kirchliche Rechtsgeschichte. Auf der Grundlage des Kirchenrechts von Ulrich Stutz. I. Band: Die katholische Kirche. Weimar (Hermann Böhlau Nachf.) 1950. XIX, 662 S., geb. DM 36.80.

Durch den Codex Juris Canonici von 1917 ist der kirchlichen Rechtsgeschichte ein sehr umfassendes Forschungsgebiet zugewiesen worden: nämlich alle vorhergehenden Gesetzessammlungen und Einzelerlasse. Und das ist eine fast unübersehbare Fülle von rechtlichen Materien. Seit dem Codex Juris Canonici hat aber auch verständlicherweise die Rechtsdogmatik oder die Darstellung des geltenden Rechtes von der kanonistischen Wissenschaft eine bevorzugte Behandlung erfahren. Es ist das bekannte Verdienst von U. Stutz († 1938), schon seit der Jahrhundertwende die Scheidung der kirchlichen Rechtsgeschichte von der Rechtsdogmatik angebahnt und zu einem guten Teil durchgeführt zu haben, indem die stolzen Ergebnisse der historischen Rechtsschule des 19. Jahrhunderts weitgehend zugrundegelegt werden konnten. Wenn vor kurzem noch nach kirchlichen Weisungen die sogenannte Einleitungshistorie vorgeschrieben war, „d. h. die Methode, der dogmatischen Darstellung der einzelnen Rechtsinstitute jeweils eine historische Einleitung voranzuschicken“, so ist wohl in neuester Zeit dieser Standpunkt etwas modifiziert worden, wie der großangelegte, aber nicht zu Ende geführte

Versuch von B. Kurtscheid (*Historia iuris canonici*, Rom 1941) zeigen kann. Von Stutz selbst lag als zusammenfassende Leistung der berühmte Grundriß vor. In seinem Sinne und unter gelegentlicher Heranziehung seiner Formulierungen hat F. ein umfangreiches Handbuch geschrieben, das in jeder Hinsicht eine große Lücke endlich ausfüllt. Von der Kirchengeschichte her gesehen bedeutet es geradezu einen Abriss der Kirchengeschichte in der Sicht der Institutionen und der äußeren, kirchenpolitischen und staatskirchlichen Entwicklung. Erstaunlich der Umfang der Literaturangaben bis zu den kleinen Untersuchungen, auch der bisher schwer zugänglichen ausländischen Literatur. Von Interesse für die Kirchengeschichte ist vor allem die Frage der Einteilung der kirchlichen Rechtsgeschichte, die auch für die allgemeine kirchengeschichtliche Periodisierung sehr fruchtbare Gesichtspunkte ergibt. Im Vergleich mit der üblichen, aber nichtssagenden Einteilung in Altertum, Mittelalter und Neuzeit kommt Feine (näher ausgeführt in *Zeits. der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, kanon. Abt.* 36, 1950: Die Periodisierung der kirchlichen Rechtsgeschichte) zu einer Einteilung in sechs Epochen: Das Kirchenrecht der christlichen Frühzeit, das römische geprägte Kirchenrecht, das germanisch geprägte Kirchenrecht, das kanonische Recht, das nachkanonische, tridentinische Kirchenrecht, das vatikanische Kirchenrecht. Es könnte da der merkwürdige Eindruck entstehen, das späte Mittelalter sei keine rechtschöpferische Epoche, weil eine Fortführung des kanonischen Rechts bis zum Konzil von Trient so gut wie nicht erfolgt ist. So wäre das späte Mittelalter nachkanonisch und andererseits nur Vorläufer der tridentinischen Reform, also eine sogenannte Zwischenzeit. Der Verf. möchte aber sicher nicht ausschließen, daß das 14. und 15. Jahrhundert eine Epoche eigenen Wertes darstellt, daß die Zeit des Großen Schismas und der Reformkonzilien mit der Reform der Kirchenverfassung sich von dem Hohen Mittelalter und seinen zentralisierenden Tendenzen abwenden oder sie wenigstens ausklammern und zu einer früheren Form der Kirchenverfassung zurückkehren will. Von meinem näheren Arbeitsgebiet her kann ich die Schilderung der unterschiedlichen Entwicklung der sogenannten nationalen Staaten mit ihrer fast absoluten Kirchenhoheit und des deutschen Reiches mit seiner noch starken Bindung an die kirchliche Zentralgewalt nur bestätigen; es wird sich das auch einmal bei der Bearbeitung der Vatikanischen Registerserien deutlich ergeben. Die Sonderentwicklung in Deutschland seit der Gegenreformation erklärt in vieler Hinsicht die noch heute im Vergleich mit den romanischen Ländern bestehenden staatlich-kirchlichen Sonderformen. In diesem wirklich bedeutenden Werke wird eindringlich aufgezeigt, daß viele Auffassungen und Bestimmungen des heutigen kirchlichen Rechts nur von der rechtsgeschichtlichen Betrachtung her in ihrem eigentlichen Sinne verstanden werden können.

Tübingen

K. A. Fink

Alte Kirche

Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. In Verbindung mit Franz Joseph Dölger † und Hans Lietzmann † und unter besonderer Mitwirkung von Jan Hendrik Waszink und Leopold Wenger herausgegeben von Theodor Klauser. Band I (= Lieferung 1—8): A und O — Bauen, IV S. 1278 Sp.; Lfg. 9: Bauer — Beschneidung, Sp. 1—160; Lfg. 10: Beschneidung (Forts.) — Bild, Sp. 161—320. Leipzig/Stuttgart (Hiersmann) 1941—52; pro Lfg. DM 11.—.

Von dem Reallexikon für Antike und Christentum liegen nun bereits 10 Lieferungen vor, und es ist wohl an der Zeit, daß auch in unserer Zeitschrift auf

dieses wichtige Unternehmen hingewiesen wird. Daß es so spät geschieht, ist nicht die Schuld des Rezensenten. Auf Anregung von F. J. Dölger, dem wir so viele wichtige Beiträge zum Thema „Antike und Christentum“ (so ja auch der Titel seiner Zeitschrift) verdanken, und unter Mitwirkung von H. Lietzmann, J. H. Waszink und L. Wenger ist dieses Werk 1935 in Angriff genommen und 1941 mit der ersten Lieferung an die Öffentlichkeit getreten. Dank der unermüdlchen Tatkraft und der bewundernswerten Arbeitsleistung des eigentlichen Herausgebers, Th. Klauser, der vor allem nach dem Tode von Dölger (1940) und Lietzmann (1942) die ganze Last der Redaktionsarbeit auf sich genommen hat, kamen während des Krieges noch Lfg. 1—7 heraus. Das letzte Kriegsjahr brachte schwere Verluste auch für dieses Werk, und die Zeit nach dem Ende des Krieges war solchen Unternehmungen ja nicht sehr günstig. So hat es einige Jahre gedauert, bis die nächsten Lieferungen erscheinen konnten (Lfg. 8: 1950). Herausgeber und auch der Verlag verdienen allergrößten Dank, daß sie allen Schwierigkeiten, von denen das Vorwort zum 1. Band eindrucksvoll zu berichten weiß, zum Trotz das einmal begonnene Werk nicht haben liegen gelassen, sondern mutig die Arbeit wieder aufgenommen und so das Erbe der Männer, die auf diesem Gebiet einst die Bahn gebrochen (Dölger, Lietzmann, Cumont u. a.), würdig gewahrt und weitergeführt haben. Wir wollen hoffen, daß die vom Herausgeber im Vorwort ausgesprochene Aussicht auf ein Wiedererscheinen von Dölgers Zeitschrift „Antike und Christentum“, nun als Archiv des Reallexikons unter Klausers Redaktion, sich bald realisiert, und daß damit dann neben das Lexikon ein wichtiges ergänzendes Organ tritt.

Die Frage, die wohl vor allem bei dem Erscheinen eines neuen Nachschlagewerkes sich erhebt, ist die nach seinem Verhältnis zu den bereits vorhandenen und bewährten Lexika und damit die Frage nach der Notwendigkeit des neuen Werkes und der damit doch notwendigerweise immer verbundenen Arbeitsleistung. Für das vorliegende Lexikon ist die Frage dahin zu präzisieren: Wie steht es zu den Nachschlagewerken wie RGG, Pauly-Wissowa RE, LThK, Kittels Theol. Wörterbuch und Cabrol-Leclercq? Jedes dieser genannten Werke hat sein bestimmtes Gesicht und sein abgegrenztes Gebiet, und es sei vorweg betont, daß das neue Wörterbuch durchaus nicht eine Dublette zu diesen Werken darstellt, sondern daß hier der (wohl gelungene) Versuch eines neuen Types gemacht worden ist. Klauser selbst hat in dem Vorwort zum 1. Band das Ziel des Unternehmens dahingehend formuliert, daß das Lexikon all denen, „die wissen wollen, wie sich die antike Welt mit dem Christentum und wie sich das junge Christentum mit der antiken Welt abgefunden hat“, als Hilfsmittel dienen soll. Es geht dabei um das Problem der Kontinuität von Antike und Christentum, ebenso aber auch um die Frage nach dem geistigen und kulturellen Umbruch in der Spätantike. Das Lexikon will damit also einen sehr vielschichtigen Prozeß erfassen und muß daher auch den Rahmen verhältnismäßig weit spannen: Zur antiken Kultur gehören nicht nur Griechenland und Rom, sondern auch die übrigen Kräfte, die im Mittelmeergebiet wirksam geworden sind. Diese Kräfte haben auf allen Gebieten der Kultur und des geistigen Lebens gewirkt, und deshalb muß ein Werk, das keine wichtige Seite dieses Prozesses außer acht lassen will, alles hineinnehmen, „was überhaupt zum menschlichen Leben gehört“. Die zeitliche Grenze, bis zu der die Entwicklung zu verfolgen ist, wird etwa das Ende des 6. Jahrhunderts darstellen müssen, ohne daß damit eine starre Fixierung gegeben sein soll. Der zeitliche Ausgangspunkt wird von Klauser nicht weiter festgelegt, er soll wohl (wie die Artikel im Wörterbuch zeigen) jeweils durch sachliche Gesichtspunkte im einzelnen bestimmt sein. Wichtig ist ferner, daß der Herausgeber sich völlig im Klaren darüber ist, daß „bei dem heutigen Stand der Forschung Selbstbescheidung am Platze ist“, weil es noch nicht möglich ist, den „Stoff schon in abschließender Bearbeitung und Bewertung“ vorzulegen, vielmehr man sich begnügen muß, eine Materialsammlung darzubieten.

Mit diesem Programm hat sich das RACH (diese Abkürzung wird sich empfehlen, da RAC bereits als Abbraviatur für die Rivista d'Archeologia Cristiana benutzt wird, so in Altaners Patrologie und in der Revue d'Histoire Ecclésiasti-

que) eine Aufgabe gesetzt, die es von vornherein von den genannten älteren Werken unterscheidet und durch deren Erfüllung das neue Unternehmen zu dem wichtigsten Handwerkszeug für jeden, der auf dem Gebiet der Spätantike religions-, kirchen-, liturgie- oder kulturgeschichtlich arbeitet, werden wird. Natürlich wird sich hier und da eine gewisse Überschneidung mit anderen Lexika nicht vermeiden lassen. Aber es wird für die Brauchbarkeit, den Wert und den Nutzen des RACH entscheidend sein, ob es sich dabei um nicht nur scheinbare Überschneidungen handelt, weil zwar die Stichworte der Artikel vielleicht übereinstimmen, die Artikel des RACH sich aber von allen bisherigen Darstellungen darin unterscheiden, daß sie eben das oben kurz skizzierte Ziel, nämlich die Erfassung der Auseinandersetzung von Christentum und Antike, nicht aus den Augen verlieren, sondern das bestimmende Element sein lassen.

Die ersten 10 Lieferungen, die hier anzuzeigen sind, zeigen nun, daß es weit hin gelungen ist, die gestellte Aufgabe in den einzelnen Artikeln durchzuführen. Es ist ein ungeheurer Reichtum, der entfaltet und unter dem bestimmten Gesichtspunkt dargestellt wird, und es kann hier nicht im einzelnen aufgezählt werden, wie nun die Religionsgeschichte, die Volkskunde, die Geschichte der Philosophie und der Ethik, die Rechtsgeschichte, alt- und neutestamentliche Exegese und Auslegungsgeschichte, die Kirchen- und Dogmengeschichte, die Patristik und die Liturgiegeschichte, und nicht zuletzt auch die Archäologie herangezogen werden, um diesen Prozeß der Auseinandersetzung zwischen Christentum und Antike einzufangen und das Verständnis dieses vielschichtigen Vorganges durch Darbietung des Materials zu ermöglichen und zu fördern. Neben den Artikeln, die einzelnen Erscheinungen gewidmet sind, stehen dabei dann auch manche gute Zusammenfassungen, die die Einzelarbeit glücklich ergänzen.

Aus dem Gebiete der Religionsgeschichte werden die einzelnen Götter (Adonis, Anubis, Artemis, Aschera, Asklepios, Astarte, Atargatis, Bakchos) jeweils nach Herkunft, Kennzeichen, Kult, Verbreitung und Stellung des Christentums (vor allem der Kirchenväter) zu ihnen behandelt. Von besonderem Wert ist der Art. Baal, in dem „die Götter Syriens, des Gebietes zwischen Taurus und Ägypten, Mittelmeer und Euphrat, zusammenfassend behandelt werden, freilich nur soweit diese Götter noch in den Gesichtskreis des Christentums hineingeragt haben“. In vorbildlicher Gemeinschaftsarbeit, deren Hauptanteil allerdings Klausur zugefallen ist, wird in diesem Art. auch auf 33 Spalten ein Katalog der Baale, „die dem Christentum in irgendeiner Form begegnen konnten“ (und, so muß man hinzufügen, dem Forscher heute in den Quellen begegnen können), geboten und damit ein unschätzbares Hilfsmittel für die Arbeit geschaffen. Religionsgeschichtlich ausgerichtet sind auch die vielen Artikel, die sich mit Tieren, Steinen und Pflanzen befassen (z. B. Adler, Amethyst, Apfel, Bär, Beryll, Biene), die allerdings nicht immer gleichwertig zu nennen sind. Mit diesen Artikeln wird auch die volkswissenschaftliche Seite der Religionsgeschichte, entsprechend der Zielsetzung, alle Bereiche des menschlichen Lebens zu erfassen, stark betont, der auch andere Artikel (z. B. Abmessen, Abstreifen) gewidmet sind. Daß mit dieser religionsgeschichtlichen Arbeit nun heute doch etwas anderes gemeint ist als etwa zur Zeit der Anfänge der religionsgeschichtlichen Schule, wird deutlich am ersten Satz des Art. Auferstehung (des Kultgottes, von Bertram): „Der Glaube an die Auferstehung Jesu steht nach eigenem Anspruch des Christentums jenseits des Problems Antike und Christentum. Die Menschenworte aber, mit denen dieses Ereignis als geschichtliche Tatsache und als Grundlage christlichen Glaubens eingeätzt wurde, sind Worte ihrer Zeit, die in eine bestimmte religionsgeschichtliche Sphäre hineinführen“.

Fragen der Philosophie und der Ethik stehen erheblich im Vordergrund (Abstinenz, Achtlasterlehre, Adiaphora, Affekt - Apatheia - Ataraxie, Arbeit - Beruf, Autarkie, Begierde). Auch hier wird immer versucht, neben eine kurze Darstellung der griechisch-römischen (bezw. orientalischen) Anschauungen das Material der christlichen Beurteilung jener vorgefundenen antiken Lehren und Meinungen sowie ihrer Auseinandersetzung bezw. der Amalgamierung der Vorstellungen und Begriffe darzubieten. Gut ist die kurze Zusammenstellung des Nachlebens und

der Wirkung des Aristoteles (s. v., von Waszink und Heffening), von den Apologeten bis in die patristische Spätzeit sowie bei Syrern und Arabern. Es ist keine Frage, daß hier reiches Material für eine ganz wichtige Frage (man denke an den Arianismus!) bereitgestellt worden ist. Jedenfalls wird die Patristik gut daran tun, dieses Material weiter zu verarbeiten. (Zur Literatur wäre heute noch hinzuzufügen: H. Karpp, Probleme altchristlicher Anthropologie, Gütersloh 1950). Der Patristiker kommt im RACH überhaupt sehr auf seine Kosten. Abgesehen davon, daß die meisten Art. mit patristischem Material arbeiten, sind auch die wichtigeren Kirchenväter in eigenen Artikeln unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung von Christentum und Antike behandelt. Gelungen scheinen mir die Art. über Ambrosius, Aristides (Altaner), Athenagoras, Augustinus (mit sehr, beinahe zu ausführlicher Bibliographie, Capelle) und Basilius (Bardy), während der Art. Athanasius nicht so befriedigt, weil sich gerade bei Athanasius von seinen Schriften *contra gentes* und *de incarnatione* her etwas mehr zu dem Leitthema des RACH sagen ließe, vor allem im Hinblick darauf, daß A. hier doch wohl in der apologetischen Tradition der Alten Kirche steht. Zu dieser Apologetik der ersten Jahrhunderte findet sich in dem Lexikon ebenfalls reiches Material. Neben dem Art. Apologetik (Bardy), der vielleicht etwas reichhaltiger hätte sein können, wären zu dieser Frage auch die Art. Aufklärung, Asebieprozesse (dem man eine etwas stärkere Bezogenheit auf die Thematik wünschte), Atheismus (alle drei von Nestle) und zum Teil auch Allegorese zu nennen. Einen vorzüglichen Einblick in den religiösen Hintergrund der Zeit der Kirchenväter bieten auch die Art. Astralreligion, Astronomie und Astrologie (Gundel). Sehr schön und für den Kirchenhistoriker wichtig, wenn auch unterschiedlich in ihrem Wert, sind die topographischen Art. Ägypten, Africa, Alexandria, Antiochia, Arabien, Armenien, Asia, Baalbeck und Belgien; bei Babylon wird nicht nur das historische Problem behandelt, sondern auch das theologische. Besonders erwähnenswert sind die liturgischen Art., die zum größten Teil ganz ausgezeichnet sind. Genannt seien hier Anaphora (Baumstark) und Akklamation (Klauser), ohne damit die nicht genannten als schlecht bezeichnen zu wollen. Im Art. Akklamation hat Klauser einen höchst nützlichen Katalog der christlichen Formeln, „für die es in der außerchristlichen Antike Parallelen gibt“, zusammengestellt. Die Archäologie kommt in erfreulichem Umfang zur Geltung, sowohl bei Einzelfragen (Altar von Ziehen, Gallung und Kirsch; Apsis, Atrium und Bema von A. M. Schneider; Arcosolium von Kollwitz) wie auch in vorzüglichen Zusammenfassungen (Architektur und Baptisterium von Deichmann, bei B. ein Katalog; Basilika von Langlotz und Deichmann, mit guten Zeichnungen). Daß auch das außerkirchliche Christentum, d. h. die gnostischen Sekten und andere Häresien berücksichtigt sind, zeigen Art. wie Archontiker (Puech), Arianer (Gentz) und Barbelo-Gnostiker (Cerfaux).

Ich breche hier mit der Aufzählung der wichtigen Art. ab, ohne auch nur von ferne den Reichtum des RACH erschöpft zu haben. Worauf es ankam, war, zu zeigen, in welchem umfassenden Sinn hier das Thema Antike und Christentum aufgenommen ist und entfaltet wird. Der Herausgeber konnte sich dabei auf einen großen Mitarbeiterstab stützen. Er hat sich wirklich bemüht, für jedes Gebiet die besten Kräfte heranzuziehen, und es ist ihm auch weitgehend gelungen. Dabei spielten konfessionelle oder nationale Gesichtspunkte kaum eine Rolle. Gewiß wird man an manchen Stellen merken, welcher Konfession der Verf. eines Art. zugehört, aber im Ganzen ist das Werk eine Gemeinschaftsarbeit ohne Rücksicht auf Konfession oder Nationalität. Allerdings birgt natürlich der große Stab von Mitarbeitern auch die Gefahr in sich, daß trotz der Bemühungen des Redaktors die Einheitlichkeit des Werkes nicht immer gewährleistet ist. Vor allem in den ersten Lieferungen des Werkes wäre vielleicht manches straffer zu redigieren gewesen, aber in den späteren Lieferungen ist es doch im großen und ganzen gelungen, die vielen Autoren unter einen Hut zu bringen. Natürlich sind auch einige recht schwache Art. vertreten, die unglücklich angelegt oder in der Materialdarbietung zu dürftig sind (z. B. Abschiedsreden von Stauffer, Altes Testament von Koole, Akademie von Wilpert). Aber die guten Art. überwiegen

bei weitem, und man wird hoffen dürfen, daß mit dem Fortschreiten des Werkes die Zensur des Herausgebers noch schärfer wird und den Autoren den Zwang auferlegt, sich wirklich zu dem Hauptthema zu äußern und alles nicht dazu Gehörige möglichst einzuschränken. Es wird sich vielleicht dabei auch noch ermöglichen lassen, das Problem der Gnosis schärfer und stärker in Blick zu bekommen. Es ist z. B. bezeichnend, daß in der Literaturangabe zu dem Art. Anapausis (C. Schneider) die Arbeit von E. Käsemann, Das wandernde Gottesvolk, gar nicht erwähnt wird und die gnostische Ausprägung des Begriffes A. ungebührlich vernachlässigt wird.

Schließlich sei auch hier der bereits von anderer Seite geäußerte Wunsch nach einem Bilderband wiederholt. Erfreulicherweise sind dem Text bereits einige Zeichnungen beigegeben (z. B. bei dem Art. Basilika und auch bei dem vorzüglichen Art. Bibliothek von Wendel). Aber ein richtiger Bilderband wäre natürlich außerordentlich nützlich und wertvoll. Sicher wäre solch ein Band eine kostspielige Sache und könnte nicht so wohlfeil hergestellt werden wie die bisherigen Textlieferungen. Aber er wäre doch notwendig als Ergänzung zu den Textbänden.

Die Ausstattung und der Druck des Werkes, vor allem in den nach dem Kriege erschienenen Lieferungen, sind sehr gut und verdienen eine besondere Erwähnung. Druckfehler sind ganz selten. Zwei Kleinigkeiten seien hier angemerkt: Das Datum der Synode von Serdika ist mehrmals, aber immer verschieden angegeben: Sp. 429 = 343, Sp. 569 = 343/44, Sp. 634 = 347. Das richtige Datum ist doch aber wohl 342. Auf Sp. 809, Z. 8 v. u. muß es statt Joh. Diac. — Marc. Diac. heißen.

Man kann also nun dem Herausgeber und den Mitarbeitern nur sehr herzlich danken für das schöne Werk, mit ihnen einen guten Fortgang der Arbeit erhoffen und dem RACH sehr fleißige Benutzer wünschen.

Göttingen

W. Schneemelcher

Morton Smith, Ph. D.: Tannaitic Parallels to the Gospels. (= Journal of Biblical Literature, Monograph Series VI). Society of Biblical Literature (224 North Fifteenth Street, Philadelphia 2, Pennsylvania) 1951. XII, 216 S.

Die vorliegende Parallelsammlung unterscheidet sich von ihren Vorgängern dadurch, daß sie das Material nicht in der Reihenfolge der evangelischen Texte aneinanderreihet, wie es Schlatter mit den sprachlichen, Strack-Billerbeck mit den sachlichen Parallelen taten, aber es auch nicht um bestimmte sachliche Themenkreise gruppiert, sondern vielmehr, daß sie das Material nach der Beschaffenheit der Parallelen klassifiziert. Vom Einfachen zum Komplizierten schreitend, untersucht der Vf. acht „Klassen“ von Parallelen: Wort, Idiom, Sinn, literarische Form, Arten der Assoziation, vollständige Parallelen, Parallelismen, Parallelen mit festen Unterschieden. In drei Anhängen geht er Einzelfragen nach. Eine Bibliographie und zwei Indices der tannaitischen und neutestamentlichen Stellen beschließen das Buch und erhöhen seine Brauchbarkeit. — Diese im wesentlichen philologische und formkritische Untersuchung hat auch für die sachlichen, theologischen Fragen der Evangelieninterpretation große Bedeutung — jedenfalls innerhalb der Grenzen, in denen das rabbinische Schrifttum für das Verständnis und die Auslegung der Evangelien Bedeutung hat. Über die Einzelergebnisse hinaus (bes. wichtig das 4., 6. und 8. Kapitel) hat dieses Buch seinen Wert in erster Linie darin, daß es geeignet ist, der rabbinistischen Arbeit an den Evangelien die ihr weithin fehlende methodische Basis zu geben.

Bonn

P. Vielbauer

Kuhn, Karl Georg: Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, hrsg. von Joachim Jeremias und Otto Michel, 1. Heft) Tübingen (Mohr) 1950. 51 S., brosch. DM 6.80.

Der Piut-Dichtung der Synagoge des frühen Mittelalters eignet als Stilelement neben dem Akrostichon und dem — wenigstens ursprünglich — rein akzentuierenden Metrum von Anfang an der obligate Endreim, durchgehend oder wechselnd. Ist er auf dem Boden jüdischer Dichtung erwachsen oder von außen, etwa aus der arabischen oder byzantinisch-christlichen, eingedrungen? Bisher wurde diese Frage meist in letzterem Sinne beantwortet; so von Elbogen, der feststellte, vor den Piutim sei die bewußte Verwendung des Reimes in der hebräischen Sprache nicht nachzuweisen. K. unternimmt es, zu zeigen, daß der Reim bereits z. Zt. Jesu im Gebet der Synagoge bewußt verwendet wird. Vom AT her kommen zwar nur ganz geringe Anstöße. Denn außer einigen gereimten Kurzsprüchen (Nu 10,35; Ri 14,18; 1 Sam 18,7; Prov 11,2) tritt in der Fülle „poetischer“ Partien der Endreim lediglich in Ps 146 auf, wo V 4 und 5 in wechselndem, V 7—9a in durchgehendem Reim erscheinen und V 9b wenigstens Assonanz aufweist. Bei näherer Betrachtung zeigen aber die sogenannten Stammgebete, die alten und festen Teile des synagogalen Gottesdienstes, eine Fülle von gereimten Stellen. K. bringt Beispiele aus den Gebeten vor und nach dem Morgen- und Abend-Schema¹, aus den Musaf-Gebeten und dem 'Abinu Malkenu.

Der Hauptnachweis aber wird geführt am Achtzehngebet (Schemone-²Esre, „XVIII“), das am Ende des 1. Jhdts. n. Chr. unter R. Gamliel II geordnet wurde, also bereits im Gebrauch war. Hier zeigt die älteste, sogenannte palästinische Rezension (der von Schechter entdeckte Text aus der Geniza in Kairo) in der 4.—15. Berakha, dem Hauptteil des Gebetes, fast durchgehend Endreim. Er wird nur gelegentlich gestört durch ein eingeschobenes „'abinu“ oder ein anderes Wort, das sich bei der Textverglei chung als ungesichert erweist. Lediglich die 5. Berakha, die in der pal. Rezension den Bibeltext von Threni 5,21 zeigt, entnimmt K. der babylonischen Rezension — wohl mit Recht; denn Eindringen von Bibelversen kommt auch sonst vor. Die Endreime beschränken sich fast ausschließlich auf die Endungen -aekha, -enu, -anu und -a. Nur in der 12. Berakha treten am Zeilenende die Endung -im und die Assonanz -edu/-ebu auf. Aber gerade hier ist der bewußte Endreim am deutlichsten: Als Samuel der Kleine diese Birkat ha-minim formulierte, ging er von Ps 69,29 als Grundlage aus, fand aber keinen vollen Reim auf jikkatebu, weil ein passendes Verbum tertiae b fehlt. Das eigentliche Problem des XVIII ist das sonderbare Nebeneinander von Freiheit einer- und Gebundenheit der Form andererseits. Es scheint, als ob der Wortlaut zu einer Zeit noch nicht festgelegt habe, wo die Achtzehnzahl, die Reihenfolge und der Gegenstand der Berakhot, vor allem aber auch die Bindung an den Reim schon feststand. So erklärt sich, daß viele Varianten in den einzelnen Riten in sich ebenfalls Reimform zeigen, während die bab. Rezension als Ganzes anscheinend eine Fortbildung unter Verzicht auf den Reim darstellt.

Mit alledem erhält die 1885 von Wilhelm Meyer aufgestellte Theorie neue Wahrscheinlichkeit, daß der Reim mit dem akzentuierenden Metrum aus der Poesie der Semiten in die griechisch-lateinische Dichtung eingedrungen sei. Da freilich die Herleitung aus dem AT und der syrischen Poesie nicht überzeugte, konnte Ed. Norden dagegen behaupten, der Reim in der alten Kirche habe sich genuin aus der antiken Rhetorik (Homoioteleuton!) entwickelt. Aber Gebete und Hymnen sind keine Kunstprosa, und die liturgischen Formen der Synagoge stehen den altkirchlichen Liturgien ungleich näher. Überhaupt legt der mannigfache Anschluß an die Synagoge in Vorstellungen, Bildern, Worten, Texten eine Übernahme auch des Reims von dorthier nahe.

Das bestätigt sich am Vaterunser. Die Versuche der Rekonstruktion aramäischer Originale führen bei Mt wie Lk auf gereimte Gebete. Die umstrittene Frage, wie denn die Sprache Jesu genauer ausgesehen habe, kann dabei offen bleiben; die Antwort würde zwar die einzelne Form festlegen, der Gleichklang der Endun-

gen aber ist bei jeder Antwort sicher. K. stützt sich dabei im wesentlichen auf die Arbeiten von Torrey, Burney und Dalman. Nur zur 4. Bitte legt er einen eigenen, ansprechenden Versuch vor: *lachmana lejoma hab lana*. Die Schwebestellung von *lejoma* zwischen „Brot“ (nur soweit es für den Tag gerade nötig ist) und „gib uns“ (für heute, bzw. (Lk) jeweils für den Tag) hat nicht nur die doppelte Wiedergabe im Griechischen verursacht, sondern auch die „singuläre Neubildung“ *ἐπιούσιος* veranlaßt. (Aber das wäre doch nur als Leistung eines, autoritativen Übersetzers zu verstehen, während die Umstände und die Varianten zwischen Mt und Lk für selbständige Übertragung an verschiedenen Orten und nachträgliche Angleichung — etwa nach Art der Targum-Handhabung — sprechen!). In der 7. Bitte schlägt K. als Urtext *satana* vor, da der Satan in vergleichbarer jüdischer Literatur niemals „der Böse“ heiße. *ἐκ τοῦ πονηροῦ* wäre dann freie Übertragung, entsprechend dem nuancenlosen Wechsel zwischen *σατανᾶς* und *πονηρός* im Synoptikon. Auch ist die Reimform besser gewahrt als mit bischa. Die Rekonstruktion ergibt für Mt 2 Strophen zu 5 Zeilen, für Lk 2 Strophen zu 3 bzw. 4, im ganzen also 7(!) Zeilen. Wie beim XVIII also gereimte Varianten des gleichen Gebets! Dennoch kann, da Mt den Lk-Text vollständig enthält, Lk als der Ältere erschlossen werden: Zuwüchse sind gerade hier wahrscheinlicher als Streichungen. Auch die Doxologie ist „legitim“, insofern eine solche niemals gefehlt haben dürfte. Nur, daß sie ursprünglich frei war, während Did 8,2 die Form bereits festlegt. So zeigen Vaterunser und XVIII, beide tägliches Gebet des Einzelnen — das „wir“ stellt ihn betont in die Gemeinschaft —, bis in die Form hinein starke Verwandtschaft.

Aber gerade auf diesem Hintergrunde wird ihre tiefste Unterschiedenheit offenbar. Beide Gebete gliedern sich in 2 Hälften, das Sein des Frommen in der Welt auf der einen, die Heilszukunft auf der andern Seite betreffend. Dabei ist der Wechsel im Vaterunser durch den Wechsel des Reimes stark hervorgehoben. Jedoch wird ein fundamentaler Unterschied vor allem darin sichtbar, daß das XVIII die „Diesseitsbitten“ voranstellt und daran anschließend, dem zeitlichen Nacheinander entsprechend, vom Kommenden, von der Endzeit spricht. Jesus dagegen setzt die Heilszukunft voran. Dabei ist festzuhalten, daß die drei ersten Bitten alle das Kommen des Gottesreiches meinen und gleichwohl nicht zu trennen sind von den Aussagen über seine Gegenwart. Das eschatologische Jetzt, das Ende aller Geschichte (K. vergleicht es mit dem kurzen Augenblick, in dem ein Haus unmittelbar nach der Sprengung noch nicht einzustürzen scheint) wird in die Mitte des Gebets gestellt. Von daher verlieren die Dinge des Lebens alles Gewicht — bis auf die reine Notdurft. Dagegen wird entscheidend die Bereinigung gegenüber Gott und Mitmenschen und die Rettung vor dem Satan, der den Frommen in den großen Einsturz mit hineinziehen will. K. zeigt eindrucklich, wie alle Berührungen zwischen XVIII und Vaterunser in Wirklichkeit nur den Abstand deutlich machen.

Ein Exkurs zeigt abschließend, wie die Reimform in den altchristlichen Liturgien dort am gehäuftesten auftritt, wo man mit jüdischen Vorlagen zu rechnen hat, nämlich in den Const. apost. Buch VII und VIII. Die Herkunft des Reimes aus der Synagoge wird dadurch noch wahrscheinlicher, daß sich Spuren davon auch in der Damaskus-Schrift finden.

Um dem Vf. willig folgen zu können, muß der Leser dieser Schrift seine bisherigen Begriffe von „Reim“ zunächst beiseite lassen. Für uns verbindet sich damit unwillkürlich eine auch metrisch sorgsam gegliederte und ausgewogene Kunstform (wie es übrigens der *Piut* auch ist). Reine Endungsgleichheit hat für uns den Charakter des Zufälligen. In das vielgestaltige Feld zwischen diesen beiden Polen will K. nun aber gerade eindringen. Er will aufklären, wo der Schritt von der reinen Zufälligkeit, vielleicht vom gelegentlichen Spiel mit der Endungsgleichheit, zum Formempfinden und zur bewußten, gestaltenden Verwendung des Reimes gemacht wurde, genauer: ob er im synagogalen Gebet zur Zeit Jesu bereits gemacht war. Der Abendländer von heute wird bei einer Sprache, die durch das System der Suffixe so häufig die Möglichkeit gleicher Endungen bietet, dazu neigen, noch sehr lange an Zufälligkeiten und vordichterisches „Spiel“ zu glauben.

Umso mehr wird er überrascht sein, wie wenig Endreime in den Gebetstexten des AT zu finden sind. Das Tempelweihebet Salomos 1 Kön 8,22 ff. oder die Gebete Neh 1,5 ff.; 9,6 ff. zeigen gar keine, Esra 9,6 ff. wenige, 1 Chr 29,10—19 nur am Schluß Endreime. Erst Dan 9,4 ff. treten sie bisweilen auf. Es ist ja nicht mit der Endungsgleichheit getan; die gleichen Endungen müssen eben am Zeilenende oder sonst vor einer Zäsur auftreten. Wo das aber geschieht, ist an der Absicht in der Tat nicht mehr zu zweifeln. Gerade auf dem Hintergrunde des AT und der nicht-reimenden Partien synagogaler Liturgie wird das deutlich. Und so muß der Nachweis K.s als gelungen bezeichnet werden.

Eine Reihe von Fragen tun sich hiermit nun freilich auf, die weiterer Bearbeitung harren. Nachdem Elbogens kritisches Prinzip (Gereimtes ist Zuwachs!) als falsch erwiesen ist, muß die Aufklärung des Werdens der heutigen jüdischen Gebete erneut in Angriff genommen werden. Vor allem verlangt noch der Tatbestand eine Deutung, daß zwar die 4.—15. Berakha des XVIII Zeile für Zeile Endreim zeigen, während die 1.—3. und 16.—18. dies nur gelegentlich tun. Weiter wäre näher zu klären jenes Ineinander von Festlegung und Freiheit am Anfang der Geschichte des XVIII. K. erwähnt als Analogie unser Volkslied. Man wäre für ein Beispiel dankbar, aus dem hervorginge, wie das gemeint ist. Neben dem — nun wohl gesicherten — Endreim müßte auch verfolgt werden, wie sich das Streben nach gegeneinander ausgewogenen, metrisch bestimmten Zeilenlängen geltend macht, das vom freien Stil des XVIII bis zum strengen Metrum des Piut ebenfalls einen langen Weg zurückgelegt hat. Vielleicht wäre von hier aus eine gesichertere Methodik für die Emendationen zu gewinnen.

Zu der inhaltlichen Vergleichung zwischen Vaterunser und XVIII darf vielleicht noch hinzugefügt werden: Das Fehlen des „wie wir vergeben unsern Schuldigern“ im XVIII zeigt, daß der jüdische Beter nicht wirklich ein Einzelnr wird vor Gott, sondern im „Kollektiv“ des erwählten Volkes bleibt, dessen Sünden und Verfehlungen zwar der göttlichen Vergebung bedürfen, dessen Feinde aber Gottes Feinde sind, denen zu vergeben Israel weder gehalten noch überhaupt berechtigt ist.

Zum Schluß sei ein Bedenken angemerkt. K. zieht zur 5. Bitte neben dem Gleichnis von Schalksknecht als dem abschreckenden Beispiel auch das vom ungerichten Haushalter heran, das das richtige Verhalten zeigt: „Dadurch daß er den Schuldnern Schuldenerlaß gibt — mit aller Gewalt und sei's auf betrügerische Weise —, kann er die Hoffnung haben, schließlich doch aufgenommen und nicht ein Bettler zu werden, obwohl er bei seinem Herrn durch eigene Schuld verspielt hat.“ Tut der Haushalter wirklich das, was der Schalksknecht unterließ? Nein. Er erläßt keine Schuld, sondern er betrügt zusammen mit den Schuldnern seinen bisherigen Herrn. Wenn er durch seine Manipulationen „schließlich doch“ etwas erreicht, so müßte das im Sinne der 5. Bitte die Versöhnung mit seinem Herrn sein. Dafür aber ist im Gleichnis kein Raum. Er ist und bleibt ein „ungerechter“ Haushalter. Die auch von K. unterstrichene Kühnheit des Gleichnisses besteht eben darin, daß der Herr — nämlich Jesus — diesen Mann dennoch lobt.

Bethel

H. Greeven

Hans Frh. v. Campenhausen: Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe (= Sitzungsber. d. Heidelberger Akademie d. Wiss., Phil.-hist. Kl. Jahrg. 1951, 2. Abh.) Heidelberg (Winter) 1951. 52 S., brosch. DM 5.10.

H. v. Campenhausen versucht in dieser ebenso scharfsinnigen wie fesselnd geschriebenen Studie — in Weiterführung und Modifikation von Thesen Walter Bauers („Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum“ 1934) —, Polykarp als den Verfasser der Pastoralbriefe wahrscheinlich zu machen; ein stringenter Beweis für diese These ist freilich trotz der umsichtigen und vorsichtigen Argumentation nicht zu erbringen. v. C. geht von den Pastoralbriefen aus, die er räumlich und zeitlich in der Nähe Polykarps lokalisiert, und die er für nach-

marcionitisch hält; ihren Verfasser versucht er m. E. überzeugend als Kleriker, ja als monarchischen Bischof zu erweisen (9—17); ob man allerdings Tit. 1,10 als Beweis dafür werten darf, daß der Verf. kein Judenchrist war (13 A. 36), ist fraglich. Eine Sichtung der Nachrichten über Polykarp führt zu dem Ergebnis, daß das über ihn Ermittelte dem Bilde entspricht, das für den Verf. der Pastoralbriefe zu erschließen war (17—24). Ein sorgfältiger Vergleich von Polykarps Philipperbrief mit den Pastoralbriefen (24—45) zeigt trotz mancher Unterschiede eine ungemein starke Verwandtschaft und enge Zusammengehörigkeit, die sich auf keinen Fall als literarische Abhängigkeit, aber auch nicht einfach durch Annahme gemeinsamer Traditionen erklären lassen, und die v. C. darauf zurückführen möchte, daß die vier Briefe den gleichen Verfasser haben. Er zeigt zunächst, wie der Polykarpbrief und die Pastoralen durch Terminologie, Anlage und Thematik (zu Kirchenordnungen erweiterte „Haustafeln“; Ketzerbekämpfung; Vorbild des Apostels) und besonders durch die nur hier begegnende Kombination von „Haustafeln“ und Ketzerbekämpfung in der literarischen Form des Briefes zu einer zusammengehörigen Gruppe zusammengeschlossen sind. Das Gleiche wird bei der Amtsauffassung deutlich, in der Polykarp nicht mit den Ignatianen, sondern mit den Pastoralbriefen übereinstimmt, und schließlich in der dogmatischen Stellung; in der Art, wie Polykarp und die Pastoralbriefe zur Abwehr der Gnosis auf den überlieferten Lehrbesitz der Kirche rekurrieren, gehören sie ebenso zusammen, wie sie sich von den johanneischen und ignatianischen Schriften unterscheiden. Es zeigt sich, daß Polykarp theologisch nicht Schüler des Johannes und Ignatius ist, sondern „in den Zusammenhang der deuteropaulinischen Tradition“ gehört (41). Paulus ist für Polykarp wie für die Pastoralbriefe „der“ Apostel und Kronzeuge kirchlicher Rechtgläubigkeit gegenüber der Häresie — wie er es sonst in der zeitgenössischen christlichen Literatur nirgends ist, während Marcion und andere Gnostiker Paulus energisch für sich reklamieren. v. C. hebt mit Recht den auffälligen und singulären Charakter dieses Faktums hervor. Im antignostischen Kampf ergab sich die Notwendigkeit, die paulinische Theologie zu modifizieren, wollte man Paulus den Gnostikern entreißen und ihn gegen sie ins Feld führen; „man brauchte den Paulus der Pastoralbriefe, und so sind diese Briefe entstanden“ (44). Daß Polykarp sie geschaffen hat, ist nicht sicher zu beweisen, aber wahrscheinlich (46—51). Die Unterschiede im Niveau und Stil, die den Polykarpbrief kennzeichnende, in den Pastoralen fehlende Zitierfreudigkeit sprechen gegen, das Gewicht der geschichtlichen Gründe für diese Annahme. Doch zeigt v. C., daß dieser „Zwiespalt zwischen philologischem und historischem Beweisverfahren“ (49) nicht unüberwindlich ist; für alle Differenzen läßt sich eine wenn auch nicht schlagende, so doch zureichende Erklärung geben. Und wenn die Pastoralbriefe nicht von Polykarp selbst verfaßt sein sollten, so müßten sie doch in seiner „geistigen Nähe“, möglicherweise auf seine Initiative hin, entstanden sein und würden dann „dem Kreis oder der ‚Schule‘ entstammen, der auch Polykarp angehörte; eine derartige anonyme Gemeinsamkeit scheint mir das mindeste zu sein, was sich aus unserer Untersuchung ergeben hat und festgehalten werden kann“ (50).

Man ist gegen neue Hypothesen über Verfasser anonymer oder pseudonymer neutestamentlicher Schriften leicht, aber begreiflicherweise etwas kopscheu; doch ist eine solche Disposition dieser Arbeit gegenüber völlig unangebracht. Allerdings bin ich nicht davon überzeugt worden, daß Polykarp der Autor der Pastoralbriefe ist; denn die Ehrfurcht, mit der er von Paulus spricht (Ph. 3,2), und die man kaum zu einer typischen „Bescheidenheitsfloskel“ bagatellisieren darf (30 A. 121), macht es sehr unwahrscheinlich, daß er Paulusbrieve hergestellt oder einen anderen zu dieser pia fraus veranlaßt hat. Aber daß die Pastoralbriefe antimarcionitisch orientiert sind und daß sie in Polykarps räumliche, zeitliche und geistige Nähe gehören, scheint mir überzeugend nachgewiesen zu sein. Dieses „Minimum“ ist ein großer Fortschritt. v. C.s Studie führt entscheidend über die „ganze Monomanie der ‚Echtheits-Kämpfe‘“ (45 A. 207) und ihre Bestreitung hinaus. Die Suche nach dem Verfasser der Pastoralbriefe ist in diesem Falle keine Spielerei, sondern ein fruchtbares Unternehmen; denn gehören sie mit

„Polykarp“ — wenn auch nur im Sinne jenes Minimums — zusammen, so wird ein bisher dunkles Stück der Kirchen-, Verfassungs- und Theologiegeschichte Kleinasiens in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts erhellt und gewinnt kräftiges Leben. — Diese Arbeit von Campenhausens zeigt erneut, wie fruchtbar das Studium der alten Kirchengeschichte für das Verständnis des Neuen Testaments ist, und ist für den Kirchenhistoriker wie für den Neutestamentler von gleich großer Bedeutung.

Bonn

P. Vielhauer

H. J. Schoeps: *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*. Tübingen (Mohr) 1949. VII, 526 S., DM 27.— (zit. I); d. s. : *Aus frühchristlicher Zeit. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*. Tübingen (Mohr) 1950. VIII, 320 S., DM 21.— (zit. II).

Seit dem Zerfall des schematischen Geschichtsbildes, in dem F. Chr. Baur das Urchristentum sich aus der Antithese von Judenchristentum und Paulinismus zur Synthese des Frühkatholizismus entwickeln sah, ist das Judenchristentum zu einem der umstrittensten Phänomene geworden, an das die Forschung zwar ein hohes und keineswegs vergebliches Maß von Mühe und Scharfsinn gewandt hat, ohne jedoch ein einheitliches Bild zustande zu bringen und Stellung und Eigenart des Judenchristentums im Ganzen der Geschichte des Urchristentums sicher bestimmen zu können. Was wir mit Sicherheit sagen können, ist einerseits dies, daß an der Besonderheit einer auf dem Boden des palästinischen Judentums erwachsenen judenchristlichen Richtung in der Urgemeinde und einem in der Auseinandersetzung vor allem mit Paulus hervortretenden Judaismus nicht zu zweifeln ist. Zum andern ist kein Zweifel, daß sich vom 2. Jahrhundert ab ein Judenchristentum ausbildete, das in den Augen der Großkirche als Häresie galt und nur für wenige Jahrhunderte noch eine separierte Eigenexistenz zu führen vermochte. Um so ungeklärter ist die Frage, welcher Zusammenhang zwischen beiden Erscheinungen des Judenchristentums besteht und welche Rückschlüsse aus den durchweg späteren Zeugnissen und Quellen sich auf die Frühzeit der Kirche ziehen lassen.

Die beiden (leider in Zitaten und Literaturangaben fehlerreichen) Bücher von Schoeps sind ein großangelegter, mit höchstem Aufwand von Gelehrsamkeit und erstaunlicher, oft beängstigender Kombinationsgabe durchgeführter Versuch, in das schier undurchdringliche Dunkel verworrener Quellenverhältnisse Licht zu bringen, das unter einem Trümmerberg umstrittener Überlieferungsfragmente begrabene Feld frühchristlicher Geschichte wieder freizulegen und damit die, wie der Verf. meint, im Bann großkirchlicher Tradition totgegläubte Theologie und Geschichte des Judenchristentums wieder erstehen zu lassen.

Das Gebäude eines solchen Versuches läßt sich z. Zt. freilich nur mit der starken hypothekarischen Belastung ungezählter Hypothesen errichten, da sein Baugrund in verschiedenster Hinsicht der nötigen Festigkeit ermangelt. Noch fehlt eine zureichende Textausgabe für diejenige Quelle, die seit Baur mit Recht oder Unrecht immer wieder als die wichtigste für die Darstellung des häretischen Judenchristentums angesehen worden ist, die sogen. Pseudoklementinen (Homilien und Rekognitionen), ein Desiderat, das hoffentlich bald mit der angekündigten Edition der Berliner Kirchenväterkommission erfüllt sein wird. Außerst umstritten sind bislang noch die literarischen, quellenkritischen und religionsgeschichtlichen Probleme dieses Schriftenkorpus, also vor allem die Frage, ob und in welchem Umfang aus dieser, in ihrer letzten Gestalt erst dem 4. Jahrhundert zuzuweisenden Literatur sich eine oder mehrere Grundschriften herauslösen lassen. Das literarische und quellenkritische Problem wurde in einer großen Zahl von Spezialuntersuchungen vor allem von H. Waitz in Angriff genommen (in Fortführung der älteren, bahnbrechenden Arbeiten von Hilgenfeld u. a.) und in einem solchen Maße gefördert, daß die weitere Forschung seitdem mit bestimmten, festen Größen rechnete. Auf alle Fälle schien der Nachweis einer Grundschrift der Homilien und Rekognitionen und einer in ihr enthaltenen judenchristlichen Quelle

aus dem 2. Jahrhundert in Gestalt der sogen. Kerygmata Petru (K.P.) gelungen zu sein, auch wenn hinsichtlich ihrer Abgrenzung, ihrer genaueren Datierung, ihrer etwaigen Überarbeitung, ihrer Herkunft und ihrer religionsgeschichtlichen Charakteristik in der Forschung der letzten 50 Jahre noch viele Fragen offen blieben. Die Kontinuität dieser Arbeit reichte bis zu O. Cullmanns ausgezeichnete Untersuchung: *Le problème littéraire et historique du roman Pseudo-Clémentin* (1930). Ihre vermeintlich gesicherten Fundamente brachte bald danach jedoch Ed. Schwartz noch einmal mit grimmigen Schlägen ins Wanken (ZNW 31, 1932, S. 151 ff.). Er und sein leider gefallener Schüler B. Rehm, der den Pseudoklementinen eine minutiöse, aus den Vorarbeiten an der von ihm vorbereiteten, lang erwünschten Textausgabe der griechischen Homilien erwachsene scharfsinnige Untersuchung widmete (ZNW 37, 1938, S. 77 ff.), beide gefolgt von Hans Lietzmann, erklärten ihre radikale Skepsis gegenüber der Rekonstruktion der ebionitischen Kerygmata und damit gegenüber allen Versuchen, die Ps. Cl. als Quelle für ein Judenchristentum des 2. oder gar des 1. Jahrhunderts zu verwenden. Indes konnte sich Waitz mit guten Gründen verteidigen (ZKG 1933, S. 305 ff.; 1940, S. 304 ff.). Die hier nicht im einzelnen darzustellende Diskussion wurde jedoch durch den Tod der genannten Forscher vorzeitig abgebrochen. Ihr vorläufiges Ergebnis scheint mir zu sein, daß die von Schwartz und Rehm geübte Kritik die Notwendigkeit und Möglichkeit der wenn auch im einzelnen kaum zu einem sicheren Ergebnis zu bringenden Quellenscheidungen, um die außer Waitz vor allem auch C. Schmidt und Bousset sich mühten, in keiner Weise erledigt hat. Schoeps knüpft darum m. E. mit Recht an die zumal von Waitz geleistete Arbeit an. Er meint sie jedoch weitgehend ergänzen und verbreitern und — natürlich in „geläuterter“ Form — sogar die Tübinger Schule, die in den Clementinen eines der wichtigsten Dokumente des nachapostolischen Zeitalters gefunden zu haben glaubte, rehabilitieren zu können.

Diese Absicht kündigt sich bereits kräftig an in dem ersten Kapitel seines Buches, das den Quellen des Judenchristentums (d. h. zunächst des von der Großkirche separierten, ins Ostjordanland ausgewanderten und dort im 2. Jahrhundert konsolidierten häretischen Ebionitismus) gewidmet ist. Es behandelt zuerst die patristischen und die wenigen, nur hypothetisch verwendbaren rabbinischen Zeugnisse über das Judenchristentum, sodann die Reste des ebionitischen Schrifttums selbst: die apokryphen judenchristlichen Evangelien (Nazaräer-Ev., Ebioniten-Ev., Hebräer-Ev.), von denen jedoch nur das Ebioniten-Evangelium als judenchristlich im häretischen Sinne zu gelten hat. Weiterhin die vom Verf. erstmalig als ebionitische Quelle ausgewertete Bibelübersetzung des Symmachus, mit dem sich mehrere Exkurse und Spezialstudien in „Theologie und Geschichte“ und in den „Aufsätzen“ beschäftigen. Das hier zusammengestellte und verarbeitete Material ist ohne Zweifel beweiskräftig für die schon der alten Kirche nicht unbekannt Zugehörigkeit des Symmachus zum Ebionitismus. Da wir die Hexapla des Origenes nur in Bruchstücken kennen und überdies die Arbeit an ihrem Text sowie an der LXX noch unabgeschlossen ist, kann man natürlich auch hier wie bei den Ps. Cl. die Thesen des Verf. für voreilig erklären. Ich würde das nicht tun. Es ließen sich mit dieser Begründung ungezählte Aufgaben der Forschung ad Calendas Graecas vertagen. Ob das beigebrachte Material freilich zureicht, Symmachus auch als einen Exegeten und Theologen von Rang (I, 35) zu charakterisieren, ist eine andere Frage. Sie hängt mit der weiteren zusammen, ob sich, wie der Verf. meint, sogar ein Symmachus-Kommentar zum Ebioniten-Evangelium in Umrissen erkennen läßt, der angeblich von dem Autor der K.P. benutzt sein soll. Die hierfür im Exk. 4 beigebrachten Argumente reichen m. E. in keiner Weise zu.

Wir kommen damit zu dem, wie mir scheint, am meisten problematischen Abschnitt in der Darstellung der judenchristlichen Quellen, nämlich der ebionitischen Quellenschrift der Ps. Cl. Der Verf. leitet sie ein durch eine Skizze ihrer literarischen Komposition (I, 37 ff.), um sich dann eingehend mit Bezeugung, Umfang, Entstehung und Charakter der K.P. zu beschäftigen. Bemerkenswert ist dabei, daß der Verf., zunächst ohne nähere Begründung, ihnen über Waitz

hinaus eine größere Zahl von Texten zuweist, gegen die Frühdatierung der Schrift bei Waitz (ca. 135) ihre Entstehung auf 160—190 (nachmarcionitische Zeit; so auch Bousset) ansetzt, als ihr Ursprungsland das syrisch-palästinische Grenzgebiet bezeichnet und ihnen jede Beziehung zu den gnostischen Taufbewegungen Syriens, für die es überhaupt nach Meinung des Verf. keine zureichenden Beweise gäbe, bestreitet (gegen Bousset, Cullmann und Thomas). Alles angeblich „Gnostische“ sei nichts als genuin jüdische Haggada (dazu vor allem die Studien über die Urgeschichte nach den Ps. Cl. und die Dämonologie der Ps. Cl., II, 1 ff; 38 ff), weithin geradezu von erklärt antignostischer (antimarcionitischer) Tendenz. Literarisch sind auch die K.P., wie der Verf. zu zeigen sucht, eine Kompilation: außer dem schon von Waitz in ihnen vermuteten verlorenen antimarcionitischen Syntagma des Justin glaubt er die Benutzung des vorhin genannten Symmachus-Kommentars und ebionitischer Apostelakten nachweisen zu können. Diese letzteren sind eine der wichtigsten Grundlagen der Darstellung der Geschichte des Judentums, die der Verf. im letzten Kapitel seines Buches gibt. Soweit sie schon in dem Kapitel über die Quellen zur Sprache kommen, begnügt sich der Verf. mit zahlreichen Vorankündigungen der in Exk. 4 und 5 gegebenen Argumente, die den Leser des Buches zwar in Spannung, aber zugleich in eine beträchtliche Unsicherheit versetzen, weil schon die Behandlung der Quellen ständig Ergebnisse voraussetzt, die erst vom Ende aus sich übersehen lassen.

Weitere literarische Quellen sind nur noch spärlich vorhanden: einige jüdenchristliche Theologomena lassen sich der großkirchlichen syrischen Didaskalia entnehmen; der neutestamentliche Kanon dagegen enthält, wie der Verf. richtig sagt, keine einzige ebionitische Schrift: sowohl das Matthäus-Evangelium wie der Jakobusbrief entstammen dem großkirchlichen Judentum. Nur die Apostelgeschichte soll in ihrer Jakobus-Petrus-Überlieferung, in der Stephanusrede und im Aposteldekret alte ebionitische Traditionen bewahrt haben, die sich durch die vom Verf. angenommenen ebionitischen Akten teils bestätigen, teils aus ihrer tendenziösen, großkirchlichen Retouchierung mit einiger Sicherheit herauslösen lassen. An dieser Stelle ist in der Darstellung die Grenze zwischen Historie und Phantasie, wie nur irgendwo, hoffnungslos passiert. Aber gerade hier wird die Tendenz des Buches, den späteren Ebionitismus als legitimen Erben der Urgemeinde zu erweisen, besonders deutlich. Aber darüber kann erst weiter unten gesprochen werden.

Die Theologie des Judentums behandeln die Kapitel 2—4 (Christologie, Gesetzesverständnis, ebionitische Kultfeindschaft). Wichtigstes Merkmal ebionitischer Christologie ist ihr konsequenter Adoptianismus, die Auffassung Jesu als eines „bloßen Menschen“, in der Präexistenz, jungfräuliche Geburt, die Gottheit Jesu und die Lehre von der Heilsbedeutung seines Todes keinen Raum haben. In dieser ebionitischen Lehre, die von den Kirchenvätern übereinstimmend als das Kennzeichen jüdenchristlicher Häresie bezeichnet wird, wirkt fraglos eine alte, auf die Urgemeinde zurückgehende Christologie nach, die bereits im Neuen Testament aufs stärkste überlagert ist. Nur mißversteht und modernisiert der Verf. offenbar diese ebionitische Christologie, wenn er als ebionitisches Verständnis des Gottessohnstittels bezeichnet, er wolle Jesus nur die Stellung, die jedem Gesetzesgerechten zukomme, geben (I, 74). Auch sehe ich keine Anzeichen dafür, daß der urgemeindliche Menschensohntitel für die großkirchliche Theologie sehr bald unbrauchbar wurde, weil er bei den Ebioniten eine besondere Bedeutung für ihren ausgeprägten Chiliasmus hatte (I, 80). Von einer solchen Diskreditierung des Tittels kann, wie die Evangelien zeigen, keine Rede sein. Er stirbt vielmehr ab, weil er unverständlich wurde und andere Hoheitsnamen ihn verdrängten. Daß die Menschensohn-Erwartung ein ebionitisches Spezificum sei, geht weder aus der (vereinzelt) Geschichte von der Erscheinung des „Menschensohnes“ vor Jakobus hervor, die der Verf. als Abschluß dem Ebioniten-Evangelium zuweisen will (hier ist der Menschensohntitel der Leidens- und Auferstehungsweissagungen vorausgesetzt), noch aus der sich wörtlich an Mth. 26,64 anlehenden Hegeppstelle Eus. II, 23,8 ff und schon garricht aus der bekannten Stelle von dem Verhör

der *θεσπύνοι* vor Domitian (Eus. III 20,4), wo der Titel überhaupt nicht vorkommt (I, 79 f).

Ein genuin urgemeindliches Element in der ebionitischen Christologie ist somit nur in ihrem Adoptianismus zu erkennen. In der Ausgestaltung dieser Anschauung verrät jedoch die ebionitische Lehre, was der Verf. hier wie auch sonst hartnäckig bestreitet, ihre Nähe zu gnostischer Christologie, nach welcher ja gerade auf den Menschen Jesus bei der Taufe der *Χριστός* herabgekommen ist (vgl. Epiph. 30,16,3).

Vor allem kennzeichnend für die ebionitische Christologie ist die Anschauung von Jesus als dem wahren, von Mose verheißenen messianischen Propheten, schon Act. 3,22; 7,37 mit der Stelle Dt. 18,15.18 begründet, die in der Prophetologie der Ps. Cl., aber auch für die Ta'eb-Vorstellung der Samaritaner und wohl auch die Vorstellung vom „Lehrer des Wahren“ in der Damaskusschrift eine Rolle spielt (weiteres bei J. Jeremias Th. W. IV, 862 ff). Für die damit verknüpfte Idee der Entsprechung von Moses und Messias, die vor allem schon im Matthäusevangelium zu einer typologischen Verwendung der Moseslegende in den Vorgeschichten geführt hat, fehlen fast ganz tanaitische Belege (Polemik?), um so sicherer wird sie jedoch in der volkstümlichen Messiaserwartung (Jeremias, a.a.O.), genauer gesagt im heterodoxen Judentum verwurzelt sein. Von da her hat offenbar das frühe Judenchristentum den Gedanken gewonnen. Auch das Johannes-Evangelium setzt ihn voraus, aber polemisiert gegen ihn. Die Spuren der *προφήτης*-Christologie sind freilich aufs ganze im Neuen Testament spärlich, der Verf. reklamiert zu viele Stellen für sie (z. B. Matth 21,1 ff; Luk 24,27.44; I, 92.95), und überschätzt ihre Bedeutung, wenn er den Satz: Jesus der neue Moses als den ersten christologischen Glaubenssatz der Urgemeinde bezeichnet (I, 89). Erst recht aber kann ich die Weiterentwicklung und Ausgestaltung der *προφήτης*-Christologie in den Ps. Cl., d. h. die Gleichsetzung der mosaich-messianischen Prophetengestalt mit dem Urmenschen Adam (I, 98 ff), gegen die Meinung des Verf. nach wie vor nur als Spekulation eines gnostisierenden Judentums verstehen. Der Propheten-Titel ist hier deutlich genug mit der Idee des göttlichen Offenbarers verschmolzen. In ihm verkörpert sich der Urmensch (Adam), er ist himmlischen Ursprungs, als Träger des göttlichen Pneuma sündenrein, er bringt Wahrheit, Erleuchtung, Leben den Frommen, die in der Welt als dem Haus der Unwissenheit und des Lasters wohnen. Natürlich sind die Gedanken „eingejudet“ (I, 106,1). Die Konsequenz aber, mit der hier unter dem Zwang eines „ganz heterogenen Adammythos“, wie der Verf. selbst sagt, die Spekulation vom wahren Propheten als dem Urmensch-Adam-Christus „den Bibelbericht auf den Kopf stellt“ (I, 101) und die Geschichte von Adams Sünde beseitigt, verrät nichts anderes als die gnostische Offenbarer- und Erlöservorstellung. Sie fügt sich bestens zu der Lehre von den verschiedenen Erscheinungsformen des Adam-Christus, seinem Wandel durch sieben Gestalten und seinem „Zur Ruhe Kommen“ in Christus, dem Repräsentanten der Ogdoas. Jüdisch bzw. judenchristlich an dieser Lehre ist lediglich die Transposition dieses mythologischen Schemas auf Gestalten der biblischen Heilsgeschichten. Mit dieser Lehre vom wahren Propheten verteidigt das Judenchristentum das Gesetz und schließt die Lehre des Mose und die Lehre Jesu unter der Idee einer Urreligion zusammen. Sie ist nach Meinung des Verf. die eigentlich bedeutende Konzeption der ebionitischen Theologie, eine Religion, die den Gehorsam gegenüber dem von allen geschichtlichen Schlacken gereinigten Mose-Gesetz zum Inhalt hat und darum von Anfang an zum erklärten Gegner des Paulinismus werden mußte. Ihr gilt auch das eigentliche theologische Pathos des Verfassers.

Der Darstellung des judenchristlichen Gesetzesverständnisses ist das dritte Kapitel des Buches gewidmet. Als verbindliches Gesetz gilt dem Ebionitismus das von dem wahren Propheten Jesus reformierte, den Ebioniten als Geheimlehre mitgeteilte Mosegesetz, aus dem die später eingemischten „falschen Perikopen“ getilgt sind. Die in dieser charakteristisch ebionitischen Theorie ausgeschiedenen falschen Perikopen betreffen einmal alles, was den Opferkultus angeht, sodann aber auch die Lehre der Schriftpropheten, soweit sie nicht den Pentateuch

bestätigen (vor allem ihre politischen Messiasweissagungen). Der Begründung dieser einschneidenden Kritik der Schriftpropheten dient die eigentümliche Syzygienlehre der Ps. Cl., die, dem Prinzip der Gegensatzpaare in der Schöpfung entsprechend, freilich seit dem Fall in umgekehrter Reihenfolge nicht das Gute dem Schlechten, sondern das Schlechte dem Guten und damit die „vom Weibe geborenen“ Propheten dem wahren Propheten als dem *filius viri* vorangehen läßt. Es wird richtig sein, daß diese Theorie zugleich eine gegen Johannes d. T. (Mtth. 11,11) wie gegen Paulus gerichtete Tendenz erkennen läßt, der in den K.P. unter der Maske des Magiers Simon dem Petrus vorangeht. Die hier erkennbare Kritik von Gesetz und Schriftprophetie ist, wie richtig gezeigt wird, nicht im Sinne einer Erweichung, sondern gerade einer Verschärfung des Gesetzesverständnisses gemeint, wie die Forderungen des konsequenten Vegetarismus, der freiwilligen Armut und die verschärften Reinigungsvorschriften der Ebioniten zeigen, durch die sie sich, wie der Verf. selbst zugibt (I, 206), den syrischen Täufergemeinschaften einfügen.

Um so unverständlicher ist die vor allem gegen Bousset, Thomas, Cullmann und Staerk harnäckig durchgeführte Bestreitung, daß wir es im Ebionitismus mit einem gnostisierenden Judenchristentum zu tun haben, und die in keiner Weise überzeugende Behauptung, daß bis hin zu dem Syzygienkanon die ebionitische Lehre auf genuin jüdische Wurzeln zurückgeht (als ob die gelegentlich bei den Rabbinen auftauchende Idee von der paarweisen Erschaffung der Dinge (I, 161) für das dualistische mann-weibliche Prinzip der Syzygienlehre etwas hergäbe). Daß das System der Ebioniten im ganzen eine monistische Tendenz hat, widerspricht in keiner Weise seiner Zugehörigkeit zur Gnosis, die ja auch keineswegs in allen ihren Formen radikal dualistisch ist, in ihrer Kosmologie sich mit stoischen Elementen vermischen und darum, wie gerade die Ps. Cl., aber auch — diese Parallelen werden nicht genug beachtet — die *Hermetica* zeigen (vgl. C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, S. 99 ff), sich zugleich als ein Produkt der Apologetik des 2. Jahrhunderts darstellen konnte. Gerade die Gnosis ist ja auch, wie nach Boussets Ausführungen (Hauptprobleme S. 273 ff) nicht mehr einer besonderen Betonung bedürfen sollte, an dem Phänomen der „Urreligion“ aufs stärkste interessiert. Und welche Nuancen in Anerkennung und Verwerfung des Gesetzes innerhalb der Gnosis möglich sind, lehrt der gnostisierende Judäismus, den wir u. a. etwa aus dem Kolosserbrief (vgl. meine Studie in „Das Ende des Gesetzes“, S. 139 ff) kennen lernen, aber auch aus anderen neutestamentlichen Schriften (vgl. O. Cullmann, *Le problème . . .* S. 220 ff). Das wichtigste Dokument ist hierfür der Brief des Valentinianers Ptolemaios an Flora, dem leider erst in den Aufsätzen von Schoeps (II, 280 ff) genügende Aufmerksamkeit gewidmet wird. Die Gesetzeslehre der K.P. setzt offensichtlich, wie der Verf. mit Bousset u. a. behauptet, Marcions Generalangriff auf das A.T. voraus und will seiner Kritik gegenüber „das Unhaltbare am A.T. preisgeben, um das Wesentliche zu retten“ (I, 177). Die synkretisch-agnostische Basis, auf der der Ebionitismus seinen Beitrag zum Kampf gegen Marcion lieferte und damit den alten Gegensatz gegen die paulinische Theologie erneuerte, wird dadurch jedoch in keiner Weise in Frage gestellt. Die religionsgeschichtliche Umwelt, aus der er stammt, ist sicher so lange verzeichnet, als die eigentümliche Form jüdischer Gnosis unbeachtet bleibt, wie sie etwa H. Odeberg für den III. Henoch aufgewiesen hat (über sein Verhältnis zum Mandäismus vgl. auch H. Odeberg, *Die mandäische Religionsanschauung*, 1930, 23 ff). Wir werden sie zweifellos genauer fixieren können, wenn die neuen Funde vom Toten Meer sich vollständig übersehen lassen und auch das Mandäerproblem in eine neue Beleuchtung rückt, das der Verf., wie heute weithin Mode geworden ist, mit Lietzmanns bekanntem Nachweis, daß ihre Johannesstücke, auf Grund der evangelischen Berichte geformt, die jüngste, etwa ins 7. Jahrhundert zu datierende Schicht ihrer Literatur darstellen, erledigt sein läßt. (Als ob Lietzmann selbst nicht mit älteren Schichten gerechnet hätte, über die die Akten keineswegs geschlossen sind.) Mag die von Waitz behauptete Zugehörigkeit der K.P. zum Elkesaitismus mit guten Gründen vom Verf. bestritten sein (I, 325 ff), so sind die Beziehungen doch erstaunlich

eng und jedenfalls ist die Grenzziehung zwischen Ebionitismus und Gnosis, die der Verf. hier vornehmen will, in keiner Weise überzeugend.

Mit der Gesetzeslehre der Ebioniten ist aufs engste ihr Gegensatz zum Kultus, zum Tempel und zum Königtum verbunden, den das 4. Kapitel (I, 219 ff) behandelt. Der Verf. versucht hier in mehr als gewagten Hypothesen und Kombinationen den religionsgeschichtlichen Boden, d. h. die Verwurzelung des Ebionitismus in altisraelitisch-jüdischer Tradition aufzuzeigen. Im Sinne einer überholten Auffassung werden hier die Propheten „mit ihrer radikalen Ablehnung der Kultreligion“ (I, 221) als die ersten Reformatoren des Mosaismus und die Urheber der Lehre von den „falschen Perikopen“ bezeichnet, deren Opferprotest von der Urgemeinde aufgenommen sei; wenn nicht diese schon, dann mindestens der emigrierte Ebionitismus darin Bewahrer einer aus dem Essäismus stammenden apokryphen Tradition. Von den Essenern hätten die Ebioniten, so vermutet der Verf., sogar eine Darstellung der israelitischen Urgeschichte und des mosaischen Gesetzes ohne Priesterkodex und spätere Redaktion empfangen, die der modernen Pentateuchkritik alle Ehre machen könnte (I, 230 f). Wie die Ablehnung der priesterlichen Kultreligion soll auch die ebionitische Tempelfeindschaft und Ablehnung des Königtums sich über Essener und Rechabiten bis auf älteste israelitische Traditionen zurückführen lassen. Was an diesem Stammbaum unsicher und unwahrscheinlich ist, mögen Alttestamentler beurteilen. Ich meinerseits halte Beziehungen des Ebionitismus zum Essenismus für wahrscheinlich, aber im einzelnen vorerst noch für unbeweisbar. Dagegen ist das Bild, das der Verf. von Jesus und der Urgemeinde gibt, erstaunlich verzeichnet. Daß die Ebioniten Jesus für den Verkünder der Lehre von den falschen Perikopen hielten, ist nicht verwunderlich. So grob wiederholt es der Verf. zwar nicht, tatsächlich unterstellt er aber der Verkündigung Jesu ständig die Thematik der ebionitischen Gesetzes- theologie, bei Jesus freilich nicht systematisch zu einer konsequenten, neuen Halakha entwickelt und bei ihm in besonderer Weise eschatologisch motiviert (vgl. II, 219 f), aber doch so, daß die wesentlichen Elemente der ebionitischen Theologie, auch ihrer Gegnerschaft gegen Opfer und Tempel bei ihm bereit liegen. Dementsprechend hat der Ebionitismus des 2. und 3. Jahrhunderts als eine konservierte Frühform des Urchristentums zu gelten, die auf die ersten Jünger zurückgeht. Für sie war Jesus messianischer Prophet, weil er den tieferen Sinn des mosaischen Gesetzes enthüllte, Fälschungen im Gesetz aufdeckte (vor allem bezüglich des Opferkultes) und Reinigungsbäder empfahl (I, 213). Es gehört nicht eben viel Scharfsinn dazu, sich klarzumachen, welche Züge aus der Botschaft Jesu und dem Glauben der ersten Gemeinde herausgebrochen werden müssen, bis dieses spärliche Bild des mosaischen Reformpropheten übrig bleibt. Tatsache ist, daß von einer solchen ebionitischen Opfer- und Tempelfeindschaft bei Jesus und der Urgemeinde zunächst keine Rede sein kann (vgl. Matth 5,23 f; 17,24 ff; Mk 11,17; Apg 2,46 u. a.), daß die ebionitische Gesetzeslehre in Matth 5,17—19 (offenbar der konservativen jüdenchristlichen Richtung der Urgemeinde entstammend und gegen eine gesetzesfreie Richtung formuliert) keinen Raum hat und darum von den Ebioniten umgedeutet werden mußte, und daß Jesu und der Urgemeinde Kritik und Distanz gegenüber den geheiligten Institutionen der jüdischen Religion sich allein aus dem Bewußtsein Jesu, daß in seinem Wort und seiner Tat die Gottesherrschaft hereinbricht, und dem in Jesu Auferstehung begründeten Glauben an ihn als Messias und Herrn der eschatologischen Gemeinde erklärt. „Hier ist mehr als der Tempel!“ (Matth. 12,6, — ein Logion, das übrigens einem dem Priesterdienst geltenden haggadischen Schriftbeweis angefügt ist!). Wie wenig das urgemeindliche Christentum mit dem späteren Ebionitismus zu tun hat, geht auch daraus hervor, daß gerade hier die Davidssohnschaft Jesu behauptet wurde, die im Ebionitismus gelehrt wird.

Der einzige Text, auf den sich der Verf. für seine These von der Verwurzelung des Ebionitismus in der Urgemeinde, wie es scheint, berufen kann (und er tut es reichlich), ist die Stephanusrede Act. 7 mit ihrer Moses-Messias-Typologie (Moses als von Gott gesandter, aber von seinem Volke verworfener Führer und Erlöser: Typus Christi), aber auch mit ihrer Ablehnung des salomonischen

Tempels (Gott wohnt nicht in Häusern, die Menschen gebaut haben). Dieses letzte Motiv verrät nun freilich, was für die ganze Rede gilt, den „Geist der hellenistischen Synagoge“ (Dibelius, Aufsätze zur Apostelgeschichte, S. 145 und vor allem zu dem erst im hellenistischen Judentum auf alle Tempel, auch den von Jerusalem angewendeten Begriff *χειροποιήτος* (Act. 7,48; 17,24), S. 41). Das hellenistische Diasporajudentum, das das A.T. in Gestalt der LXX griechisch zu interpretieren gelernt hat (vgl. nur Hebräerbrief und Barnabasbrief), hat offensichtlich schon dem frühen hellenistischen Christentum für Apologie und Theologie die Denkformen und Begriffe geliefert. Das gilt, wie Barn. 12,2 ff und Hebr. 11,23—27 zeigen, gerade auch für die Moses/Messias-Typologie (vgl. in Barn. auch dieselben Motive wie Act. 7: Israels Abfall bei der Anbetung des Goldenen Kalbes 4,6 ff; 14,2 ff und der Protest gegen einen mit Händen gebauten Tempel 16,1 ff). Diese Typologie hat zwar auch im palästinischen Judentum ihre Parallelen (J. Jeremias, Th. W. IV, 854 ff), was aber für Act. 7 die Zugehörigkeit zur hellenistisch-christlichen Gemeintheologie nicht ausschließt. Moses figuriert dabei wie auch sonst allermeist in Act. als Prophet auf Christus und ist in diesem Sinne auch mit seinem Leiden messianischer Typus. Diesem Motiv dient hier die Verwendung von Dt. 18,15 („einen Propheten wie mich . . .“), wobei das Entsprechungsverhältnis beider in der richtigen Richtung (auf Christus hin, nach vorn, nicht auf Moses hin zurück) gelesen werden muß. Das heißt: Moses hat seine typologische Bedeutung als *ἄρχων* und *λυτρωτής* (Act. 7,35) und seine Geschichte als Präfiguration der *σωτηρία* (Act. 7,25), d. h. aber nicht, daß damit der Messias als „wahrer Prophet“ im ebionitischen Sinn, also als Reformator des Mose-Gesetzes zu verstehen sei, wie der Verf. immer wieder interpretiert. Als Typus auf das Kommende hin wird Act. 7,44 auch nur die Stiftshütte erwähnt. Nach Meinung des Verf. soll Act. 7,41 ff besagen: „Die Neigung zur Opferdarbringung sei Schuld aller Götzendienerei Israels gewesen“ (I,222). Aber davon steht nichts da. Ganz verfehlt scheint mir darum auch die Paraphrase des Jesuslogion Matth. 26,61 Parr., das Act. 6,14 als Wort des Stephanus zitiert wird (vom jüdischen Standpunkt aus durchaus konsequent formuliert: *Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθνη ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωσῆς*, aber in dieser Form natürlich für den Verf. nicht zu brauchen). Verf. umschreibt das Wort: „ich breche den verhaßten Herodestempel ab, an seine Stelle setze ich in kürzester Frist als alt-neues Heiligtum das gottgewollte Zelt des Zeugnisses (!“ (I, 239).

Beachtet man den hellenistischen Charakter der Stephanusrede (wie sie ja von der App. ausdrücklich gemeint ist), so wird man kaum noch anfällig sein für die weitreichenden, phantastischen Kombinationen, in die der Verf. sie einspannt. Sie soll angeblich auf eine Sonderquelle zurückgehen, die zu den vom Verf. vermuteten ebionitischen Apostelakten (E.A.) gehörte. Diese E.A., deren Rekonstruktion der lange Exkurs 5 (I, 381—456) gewidmet ist, sind offenbar die wichtigste Entdeckung, die der Verf. für sich in Anspruch nimmt. Er hält sie für die älteste Schicht der Ps. Cl. überhaupt (I, 455), ein Stück frühesten jüdenchristlicher Geschichtsschreibung. Sie sind das eigentliche Fundament, auf dem die Darstellung der Geschichte des Jüdenchristentums (I, 256 ff) basiert. Darum muß ich hier noch etwas genauer auf sie eingehen.

Der Verf. hält für den Grundstock dieser Akten das in der Inhaltsangabe Rec. III, 75 angegebene, in Rec. I, 54—71 wiederzufindende siebente Buch der K.P. (von Waitz als Fremdkörper, vom Verf. als Quellenschrift bezeichnet und durch zahlreiche andere Stücke, die von verschiedenen Stellen her zusammengetragen sind, aufgefüllt und ergänzt). Es sind zunächst die Berichte über die Disputationen der 12 Apostel mit den „jüdischen Sekten“ (Sadducäer, Samaritaner, Schriftgelehrte, Johannesjünger, Priester) und dann zwischen Kaiphas als Hohenpriester und Jakobus als Oberhaupt der christlichen Gemeinde. Die hier (Rec. I, 69) sich findende Jakobusrede, die allerdings auch wieder hypothetisch aus einer Petrusrede aufgefüllt werden muß, sei eine Parallele zur Stephanusrede. Ihre Themen: 1.) die zweifache Parusie Jesu, 2) die Vorgeschichte des messianischen Propheten in Israel, 3) die Einsetzung der Taufe (parallele Motive also

höchstens unter 2). Ihr Effekt ist ähnlich wie Act. 7 ein wilder, von dem Todfeind des Jakobus, dem Pharisäer Paulus (*homo inimicus quidam*) inszeniertes Pogrom gegen die Gemeinde und ein Anschlag auf das Leben ihres Führers, von Paulus selbst ausgeführt. Der Verf. kann selbst nicht leugnen, daß bei dieser Schilderung von Rec. I, 70 die lukanische Apostelgeschichte vorausgesetzt ist. Gleichwohl erkennt er der ebionitischen Darstellung die größere Geschichtstreue zu, denn Lukas hat hier, wie der Verf. meint, offensichtlich tendenziös geändert und Jakobus durch die unhistorische Deckfigur des Hellenisten Stephanus ersetzt, um damit Paulus von dem Makel der Mordwut gegen das Oberhaupt der Gemeinde zu entlasten und die ebionitischen Lehren der Rede Act. 7 zur Sache einer kleinen Sondergruppe zu machen. (Man sieht, der arme Stephanus muß sich hier zum zweitenmal steinigen und als historische Figur ins Reich der Schatten befördern lassen!)

Da der Verf. weiterhin aus den zahlreichen antipaulinischen Notizen anderer Stellen, wo die Echtheit der Bekehrung des Paulus und seiner apostolischen Legitimation (P. unter der Maske des Simon Magus) bestritten wird und der Heidenapostel als der satanische Gegner bald des Petrus, bald des Jakobus erscheint, auch den weiteren Inhalt der besagten E.A. erschließen zu können glaubt, ergibt sich, daß wir in ihnen eine von der Großkirche begreiflicherweise unterdrückte, mindestens retouchierte judenchristliche Darstellung der frühesten Geschichte des Urchristentums vor uns haben. Natürlich ist auch sie ein Tendenzbericht einer urchristlichen Partei (der legitimen Nachfahren der „Christuspartei“ von 1. Kor. 1,12: I, 449 f.), entstanden wohl im ersten Drittel des 2. Jahrh. und später für den antimarcionitischen Kampf im Rahmen der übrigen K.P. zugeschnitten, aber doch so voller glaubwürdiger Reminiscenzen, daß sie für die Konflikte der ältesten Gemeinde, ja sogar für die Chronologie der Urgemeinde und des Paulus wichtige Anhaltspunkte hergeben soll. Zunächst mit allen Vorbehalten, zuletzt aber doch mit verblüffender Sicherheit werden so die vermeintlich alten E.A. ausgewertet, zum Zeugnis dafür, „welchen Gebrauch speziell vom 7. Buch K.P. der Historiker der frühen Kirche machen darf“ (I, 456).

Ich darf es mir ersparen, auf die, wie ich glaube, so fragwürdig fundierte Darstellung der Geschichte des Judenchristentums näher einzugehen, die der Verf. im 5. Kapitel seines Buches gibt. Diese enthält im übrigen eine Fülle interessanter Thesen (sehr lehrreich z. B. der Nachweis ebionitischer Elemente im Islam I, 334 ff), aber auch erstaunlich unkritische Feststellungen (z. B. über das Bischofsamt des Jakobus, dessen *θρόνος*, als größtes Heiligtum der Gemeinde bei ihrer wilden Flucht aus Jerusalem unter Hadrian zurückgelassen, noch in konstantinischer Zeit als Reliquie zu sehen war! I, 289). Wie ich das Bild, das dem Verf. von Jesu Botschaft und vom Wesen und Glauben der Urgemeinde, sowie von der religionsgeschichtlichen Umwelt des Ebionitismus vorschwebt, für verzeichnet halte, so kann ich insbesondere auch die versuchte Rekonstruktion alter E.A. nur als Phantasieprodukt ansehen. Richtig ist sicher die vom Verf. für die K.P. behauptete antimarcionitische Tendenz, richtig auch, daß in ihrer Polemik die alte Paulusfeindschaft des frühen Judentums weiterwirkt und manche, im einzelnen nicht sicher auszumachende Erinnerungen an die Verhältnisse der apostolischen und nachapostolischen Zeit in ihrem Geschichtsbild aufbewahrt sein können. Mit dem 7. Buch der K.P. aber in frühere Zeit zurückzugehen, verbietet m. E. nicht zuletzt die einfache Tatsache, daß in diesem wie in den weiteren Stücken der Ps. Cl., die der Verf. für die „E.A.“ reklamiert, überall der Apostolos des Ntl. Kanons (Apostelgesch., Paulusbriefe) vorausgesetzt ist, so sehr gegen ihn polemisiert wird. So bleibt auch das 7. Buch wie die übrigen K.P. ein Dokument des späten 2. Jahrhunderts, in dem ein abgedrängtes, gnostisierendes, aber auch mit starken Elementen jüdischer und christlicher Apologetik (siehe die Tendenz der Reinigung des Gottesbegriffs von allem Unmoralischen, von allem Anthropomorphismen und Anthropopathismen, dazu I, 169 ff) versetztes Judentum sich gegen Judentum, Großkirche und Marcionitismus zäh und verzweifelt verteidigt.

Auch ein ausführliches Referat über die beiden Bücher von Sch. muß notwendig eine Auswahl treffen und unvollständig bleiben angesichts der Fülle der hier behandelten Probleme und aufgestellten Thesen. Auf keinen Fall soll jedoch der Hinweis unterbleiben, daß unter den zahlreichen, abgelegene Detailfragen behandelnden Studien des Aufsatzbandes sich in den Aufsätzen zur Auserwählung Israels, Jesus und das jüdische Gesetz, Paulus als rabbinischer Exeget, die *restitutio principii* als kritisches Prinzip der *nova lex Jesu* und „von der *imitatio dei* zur Nachfolge Christi“ bedeutsame Beiträge jüdischer Theologie finden, die gerade auch Israels Prärogative gegen die christliche Botschaft verteidigen und in jeder Weise wert sind, in dem Religionsgespräch zwischen Israel und der Kirche gründlich beachtet zu werden. Soweit es in dieser Diskussion um Fragen des Glaubens geht, wird die christliche Theologie mit der jüdischen darüber nicht eins werden, was die in Jesus Christus geschehene Wende der Äonen und das in ihm offenbarte Heil bedeuten. (Der Verf. formuliert konsequent: „Für die Judenheit ist keine Äonenwende eingetreten wie für die Völker“ II, 220). Soweit in diesem Gespräch aber auch die Erkenntnis der Geschichte Aufgabe und Pflicht ist, wird man die Bemühung des Verf., die Judenchristen des 2. Jhrh. als die von der Kirche paradoxerweise zur Häresie erklärte Nachkommenschaft der ersten Jünger (I, 270; 321) zu erweisen, die sich auf diesen ihren Ursprung „mit dem ausschließlichen Recht des legitimen blutmäßigen (!) Zusammenhangs“ (I, 257) berufen kann, als gescheitert ansehen müssen.

Heidelberg

G. Bornkamm

Hendrik Berkhof: *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert.* Aus d. Holl. übers. von G. W. Locher. Zürich (Evgl. Verlag Zollikon) 1947. 223 S. geb. sFr. 12,80.

Joseph Vogt: *Constantin der Große und sein Jahrhundert.* München (Münchener Vlg., bisher Bruckmann) 1949. 303 S., 16 Taf., geb. DM 16,50.

Das Buch „Kirche und Kaiser“ stellt nach dem Vorwort eine historische Rechtfertigung der Haltung der holländischen Kirche während der Besatzungszeit dar, indem es die Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert untersucht. Es wendet sich nicht an ein gelehrtes Publikum, sondern möchte für weitere Kreise die Anfänge der so eigentümlich gegabelten Entwicklung feststellen, die in Ost und West zu unterschiedenen Grundauffassungen über das Verhältnis von Staat und Kirche geführt haben. Es ist also nicht nur ein historisches Interesse, dem das Buch dient, sondern es will das Gesetz aufzeigen, nach dem die griechische und lateinische Kirche im Constantinischen Zeitalter angetreten sind, um in solcher Besinnung Gegenwärtsverständnis zu erreichen und künftige Aufgaben zu umreißen. Mit frischer Unbekümmertheit wird von festem dogmatischen Standpunkt aus die Geschichte befragt. Das hat den Vorzug, daß ein ungewohntes Licht auf bisher nicht so beachtete Zusammenhänge fällt, muß freilich in Kauf nehmen, daß die Urkunden auf Fragen antworten sollen, die sie sich nicht selbst gestellt haben; das Buch entgeht darum nicht immer der Gefahr der Konstruktion, vereinfacht und schematisiert, so daß Zwischentöne und Farbnuancen keine Beachtung finden.

Die Schilderung der vorchristlichen römischen Reichsidee bringt die heidnische Staatslehre auf den einfachen Nenner des „do ut des“, während die Momente der Pietät der gesetzlichen Bindung der Ehrfurcht gegenüber dem in Statut und Geschichte sich bezeugenden Götterwillen unbeachtet bleiben. Dagegen verdient es alle Aufmerksamkeit, wie bei der Christianisierung des Reiches das alte Religionsverständnis im neuen Gewande aufgespürt und sein Nachwirken begriffen wird. Bei der Schilderung Constantins wird gerade dieses Nachleben des Alten als der Schlüssel zum Verständnis des Kaisers angegeben; das gibt wertvolle Aufschlüsse, ohne daß doch der Fülle der Aussagen hier gerecht geworden wäre.

Wertvoll ist, wie unter dem Gesichtspunkt des Verfassers die christliche Literatur durchmustert wird, dabei Gestalten wie Lucifer von Calaris unerwartete, aber verdiente Beachtung finden. Gerade in diesen Kapiteln sind wichtige Erkenntnisse bereitgestellt, die auch bei einer eingehenderen Erforschung des Zeitalters nicht außer Acht gelassen werden sollten.

Nicht glücklich ist die Wahl des Wortes „Theokratie“, das ja schon ein geprägter Begriff ist, während er hier sowohl die Beachtung christlicher Ziele durch den Staat wie die Pflicht der Kirche zu prophetischer Mahnung umschließt. Diese letzte ist das eigentliche Anliegen des Verfassers, und er möchte das Wahrnehmen solchen Auftrags etwa durch Ambrosius zu dem auszeichnenden Merkmal der abendländischen Kirche erheben. Dabei unterlaufen ihm Thesen, deren historisches Recht ungreifbar bleibt. So scheint ihm jede liberale oder Aufklärungstheologie die Gefahr der Staatshörigkeit in sich zu schließen, während der Orthodoxie mindestens die Tendenz zur Revolution eigne. Es ist klar, daß er von da aus zur Kritik etwa am Luthertum sich aufgerufen fühlt, wie er denn den entscheidenden Unterschied zwischen passivem und aktivem Widerstand nicht in Rechnung stellt.

So ist das Buch als Durchblick durch die Geschichte nicht selten problematisch. Gleichwohl liest man es mit Gewinn und darf es jedenfalls als Aufforderung würdigen, die hier gestellten großen Fragen nicht mehr aus dem Auge zu lassen, sondern sie in vielleicht behutsamerer und gründlicherer Forschung zu ihrer rechten Beantwortung zu bringen.

Gleichfalls für einen weiteren Leserkreis bestimmt, wendet sich doch das Buch von Joseph Vogt, das sich ausdrücklich der Verpflichtung erinnert, die das unvergängliche Buch Jacob Burckhardts jedem Historiker auferlege, zugleich an die gelehrte Forschung, wie es aus ihr her stammt. In genauer Kenntnis der Zeit und ihrer vielfältigen Probleme gibt der Tübinger Historiker ein anschauliches Bild der Regierungszeit des großen Kaisers und sucht dessen geschichtlichen Rang sicher zu bestimmen. In vier Teile gegliedert, berichtet das Werk zunächst über „Die Krise der antiken Welt im dritten Jahrhundert“, schildert dort die römische Welt und ihre Gefährdung von außen, weiter den militärischen Absolutismus des Kaisers, der doch zugleich als „Mann der Vorsehung“ zum Stellvertreter der Gottheit auf Erden geworden ist. Hier folgt Vogt Alföldis Schätzung des Gallienus, dessen Bedeutung auch für den Weg Constantins er herausstellt. In dem der Gesellschaft und Wirtschaft gewidmeten Paragraphen illustriert er den Satz, daß jede geschichtliche Bewegung an ihren Siegen zugrunde gehe (S. 46). Ein Überblick über die religiöse Lage des dritten Jahrhunderts mit Berücksichtigung der neuesten religionsgeschichtlichen Forschungen leitet über zu einer vortrefflichen Schilderung des Christentums in seiner Unterschiedenheit von den orientalischen Religionen und seines Vordringens im römischen Reich.

Der zweite Teil ist der Restauration Diocletians gewidmet. Er berichtet zunächst über das Kaisertum und die Sicherung des Reiches, weiter über die Staatsverwaltung Diocletians und schließlich über die nach Vogt nicht nur an seinen Namen, sondern durchaus an seine Person gebundene Christenverfolgung (S. 129).

Der dritte und umfangreichste Teil behandelt dann die „Revolution Constantins des Großen“. Wie schon die Überschrift zeigt, geht er weniger den Zusammenhängen des Neuen mit den Vorgängern nach, obwohl auf dem Gebiet der Staatsverwaltung, der Heeresorganisation, der Wirtschaft und des Finanzwesens Vogt selbst auf diesen Zusammenhang aufmerksam macht, als dem Einbruch des Neuen, der hier erfolgt. Vogt ist mit Recht überzeugt, daß nicht nur der gleichsam zufällige Quellenbestand gerade diese Seite am Werke Constantins hervorhebt, sondern daß dieses auch in der Tat seinen Gehalt in der Verbindung der Kirche mit dem römischen Staat besitzt. Doch sucht der Verfasser hinter die Züge des von der Überlieferung gezeichneten Bildes zurückzukommen und versteht als seine Aufgabe, „durch die priesterliche Gewandung des seligen Kaisers Constantin die Umriss der dämonischen Natur zu erkennen“ (S. 140). Nach einer

Skizze der Anfänge Constantins, die ja vom Kaiser selbst in ein ungewisses Licht gestellt sind, kommt er zu seiner geschichtlichen Mission. Der Ausbildung der gallischen Machtstellung, die schon das Künftige ahnen läßt, folgt mit dem Marsch auf Rom „das neue Siegeszeichen“ (S. 155) und damit das viel umstrittene Problem der „Bekehrung“ Constantins. Unter den vielen Thesen, die in dieser Frage aufgestellt und von Vogt erörtert werden, wählt er die eines „soldatischen Glaubensentschlusses“ in der Art Chlodwigs, unter Verwerfung der Kreuzesvision. Es ist doch eine christliche Entscheidung, um die es schon jetzt geht, erhärtet an der Religionspolitik insbesondere gegenüber Afrika, mag auch der Gehalt des Kaiserglaubens noch viele römische Züge zeigen. Im Sinne des Pontifex Maximus und aus den Obliegenheiten des Herrschers heraus greift Constantin in die kirchlichen Kämpfe ein, ohne die tragischen Konsequenzen vorauszusehen, die daraus für ihn und für seine Nachfolger erwachsen sollten — „ein wahrhafter Schicksalsgang“ (S. 179). Andererseits wird das Eingreifen des Kaisers in den Arianischen Streit vom Sendungsbewußtsein Constantins abgeleitet und gleichsam als „Selbstverständlichkeit eines Naturvorganges“ (S. 197) gewertet.

Obne weiter dem Gang der Darstellung zu folgen, seien einige einzelne Thesen herausgegriffen, die entweder Fragen aufgeben oder zeigen, welche Antwort viel erörterten Fragen hier zuteil wird. Die weithin akzeptierte zweite Sitzung von Nicea wird abgewiesen: sie hätte deutlichere Spuren in der Überlieferung hinterlassen müssen. — Die Absetzung des Eustathius von Antiochien (S. 203) gehört nach neuerer Forschung nicht erst dem Jahre 330. — Ob Athanasius nicht „von Haus aus zum theologischen Schriftsteller geschaffen“ (S. 203) war, ist schon im Blick auf De Incarnatione anfechtbar. — Die Aufforderung an Arius im Jahre 333, an den Hof zu kommen, wird man nicht als „charakteristische Kehrtwendung“ (S. 205) bezeichnen dürfen. — Ist es wirklich „das erste Verhängnis der neuen Kirchenpolitik, daß das innere Anliegen der Häresie nicht bewältigt werden konnte“ (S. 207)? — Bei der Darstellung des Ansatzes zur Christianisierung des öffentlichen Lebens (S. 212) wird in diesem Zusammenhang von Constantin als dem „neuen Moses“ oder dem „Apostelgleichen“ gesprochen, ob tatsächlich der Meinung des Zeitalters gemäß? — Reicht es aus, die „Rede an die heilige Versammlung“ wegen ihrer „sparsamen und oft mißglückten Quellenbenutzung“ und ihres „lockeren Gedankenbaues“ als unecht abzuweisen? — Das Begräbnis Constantins wird im Anschluß an Weinreich als ein Anspruch gewertet, durch das Hinzutreten des Kaisers die Schar der zwölf Apostel erst vollständig zu machen: ja, er habe sich über die zwölf noch hinausgehoben. Das scheint mir dem Bericht Eusebs Gewalt anzutun, so verbreitet inzwischen diese These auch ist.

Ein vierter Schlußteil gibt eine Gesamtwürdigung der Constantinischen Epoche. Dabei meint der Verfasser, den Kaiser weniger neben Alexander oder Karl den Großen als die Exponenten junger Völker und Kulturen stellen zu sollen als neben Gestalten wie Karl V. oder Philipp II., die einen ererbten Bestand gegen Zerfall oder Bedrohung schützten. Aber man wird einwenden müssen, daß die eigene Darstellung Joseph Vogts diese Bewertung nicht stützt. Hier ist vielmehr der erste christliche Kaiser als der geschildert, der etwas Neues schafft, indem er — und darin wird die geschichtliche Bedeutung Constantins mit Recht gesehen — das Christentum in das Reich einführt. Damit ist — und hier kommt die Kirchen- und Staatsauffassung des Verfassers zum Ausdruck — der antike Staat aus der Diesseitigkeit herausgeführt und dem Politischen eine neue Dimension erschlossen (S. 267). Freilich ist damit zugleich eine Tragik heraufgeführt, „die im Wesen der weltlichen und geistlichen Macht begründet und in der christlichen Welt nicht überwindbar ist“ (S. 268).

Im Ganzen wird man sagen dürfen, daß das Buch bei der Abrundung seiner Darstellung, der besonnenen Verwertung der Forschung und der Abgewogenheit des Urteils geeignet ist, das Bild Constantins für weite Kreise zu bestimmen.

Axel Dahl: Augustinus und Plotin. Philosophische Untersuchungen zum Trinitätsproblem und zur Nuslehre. Lund (Lindstedt) 1945. 117 S. Preis 4 kr.

In der Augustinliteratur pflegt in der Regel die Dreieinigkeitslehre Augustins mit der plotinischen Hypostasentrias *ἐν, νοῦς, ψυχή* verglichen zu werden. Dabei hat sich die Erkenntnis von der grundsätzlichen Verschiedenheit der augustianischen und der neuplatonischen Trias allgemein durchgesetzt, was Barion und andere zu dem Urteil veranlaßte, ein wesentlicher Einfluß Plotins auf Augustins Trinitätslehre sei nicht festzustellen. Dahl, der bereits zwei Arbeiten über das Unsterblichkeitsproblem bei Plotin und Augustin veröffentlicht hat [Odödlighetsproblemet hos Plotinos, Lund 1934, und: Odödlighetsproblemet hos Augustinus, Lund 1935], wählt für seine aus zeitbedingten Gründen erst jetzt zur Besprechung kommende Darstellung des augustianischen Trinitätsproblems nicht den vielbetretenen Weg einer Vergleichung der beiden Trinitäten, obwohl er natürlich auf die bekannten Ähnlichkeiten und Unterschiede aufmerksam macht. Er will vielmehr nachweisen, daß die Dreieinigkeitslehre Augustins, in der Benz [Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik, Stuttgart 1932, S. 380 und 391] geneigt war, ein „logisches Chaos“ zu entdecken, von logischen und philosophischen Begriffen geordnet wird, die zum großen Teil aus der Lehre Plotins vom Nus genommen sind. Die Arbeit enthält drei Teile: I. Augustin (S. 7—29); II. Augustin und Plotin ((S. 30—73); III. Plotin (S. 74—112).

Das Problem, welches Augustin zu lösen hatte, lautet: Gott ist una substantia, tres personae. Aus der Definition Gottes als substantia vel essentia folgt die Einheit (Unzusammengesetztheit) und Unwandelbarkeit Gottes. Wie vereinbart Augustin die christliche Lehre von den drei Personen und ihren Werken mit dem philosophischen Begriff Gottes als einer einheitlichen und unwandelbaren Essenz? (S. 9.) Er muß Einheit und Vielheit (Dreiheit) sowie Unwandelbarkeit und Bewegung (Schöpfung, Inkarnation) in Gott zusammenbringen.

Der Bischof bewältigt diese schwierige Aufgabe mit philosophischen Mitteln, indem er a) die Kategorie der Relation benutzt und b) die Theorie von den essentiellen Attributen in die Trinitätsspekulation einführt. Da über die Lehre von den Relationen die Darstellung von Schmaus vorliegt, beschränken wir uns auf des Verfassers Ausführungen über Augustins Lehre von den essentiellen Attributen. In der göttlichen Substanz gibt es nur essentielle Attribute, d. h. solche, die mit der Substanz identisch sind. Dort ist also Sein = Gutsein = Weisheit = Schönheit. Im Gegensatz zur Körperwelt sind auch die einzelnen dieser Attribute miteinander identisch. Außerdem ist in der göttlichen Substanz der Teil gleich dem Ganzen. Der Vater oder der Sohn allein sind nicht geringer als Vater und Sohn zusammen. In der göttlichen Welt herrschen also besondere logische und kategoriale Verhältnisse, unter denen Einheit und Vielheit zugleich von Gott ausgesagt werden kann. Damit folgt Augustin dem Plotinos, der ja bekanntlich für die intelligible Welt, den Nus, wo ebenfalls Einheit und Vielheit, Ruhe und Bewegung miteinander vereint werden müssen, ein besonderes, dem platonischen Sophistes entnommenes Kategoriensystem (*ὄν, κίνησις, στάσις, ἐτερότης, ταυτότης*) aufgestellt hat. „Augustin sowie Plotin lehren, daß die höhere Welt das wirkliche und wahre Sein sei — τὸ ὄντως ὄν, substantia vel essentia — und da Sein hier soviel wie Leben bedeute, bewirke dieses Sein Bewegung, ohne dabei selbst bewegt zu werden. So werde es sowohl *κίνησις* wie *στάσις*. Wo sich aber Bewegung, d. h. Übergang zu irgendetwas Anderem finde, dort müsse sich auch *ἐτερότης* finden. Weil aber die Einheit nicht aufgegeben worden sei, werde diese *ἐτερότης* zugleich zur *ταυτότης*“ (S. 59). Augustin spricht zwar nirgends von den Kategorien der höheren Welt, da er die Kategorienschrift Plotins (Enn. VI 1—3) nicht kennt, bestimmt aber die göttliche Substanz in der Sache gemäß den intelligiblen Kategorien Plotins, denen er Enn. V 1 als Bestimmungen des Nus-Seins begegnete (S. 110).

Die Trinitätslehre Augustins muß also in erster Linie mit Plotins Nuslehre anstatt mit dem Dreihypostasenschema verglichen werden. Zu demselben Ergebnis führt die Untersuchung der psychologischen Parallelen zur göttlichen Dreieinig-

keit, von denen einige im sich selbst denkenden und schauenden Nus ihre Ent-sprechung haben.

Dahl erblickt in der Lehre vom Nus das Zentrum der Philosophie Plotins, die im Grunde das Suchen nach einer absoluten und unvergänglichen Substanz und damit etwas echt Griechisches sei (S. 80). Die dem Nus beigelegten Bestimmungen finden ihre Systematisierung in der Lehre von den intelligiblen Kategorien. Damit wird gegen Inge, Nebel u. a. die Auffassung vertreten, daß die Lehre von den intelligiblen Kategorien ein durchaus wesentliches Stück im System Plotins ist. Die Darstellung dieser Lehre selbst bei Dahl bedeutet einen Fortschritt gegenüber den verdienstlichen Arbeiten Nebels, die Plotin jedoch einseitig vom aristotelischen Standpunkt aus kritisieren. [Besonders tritt dies in der von Dahl nicht genannten Abhandlung Nebels: Terminologische Untersuchungen zu *ὄνομα* und *ὄν* bei Plotin, Hermes Bd. 75, 1930, S. 422—445 hervor.] Dahl macht es klar, daß die intelligiblen Kategorien die Hauptgruppen oder Klassen sind, in die die Prädikatsbestimmungen des wahrhaft Seienden eingeteilt werden können und verteidigt Plotin gegen den Vorwurf, daß er die einzelnen Kategorien unrichtig differenziert habe.

Die sorgfältig gearbeitete Studie von Dahl, welche sich, von kleinen Unebenheiten des sprachlichen Ausdrucks abgesehen, durch Klarheit von Sprache und Gedankenführung auszeichnet, bedeutet eine wirkliche Bereicherung der Augustinus-literatur. Neben dem Nachweis, daß die Dreieinigkeitslehre Augustins unter dem Gesichtspunkt „intelligible Kategorien“ philosophisch durchdacht ist, wird das vielbehandelte Problem der Beziehungen Augustins zum Neuplatonismus dadurch beleuchtet, daß gerade in den zentralsten Teilen des plotinischen Systems die Parallelen zur Philosophie der Dreieinigkeitslehre aufgefunden werden. Die entsagungsvolle philologische Arbeit von Paul Henry wird so auch seitens der Methode der „rapprochements doctrinaux“ ergänzt.

Auf S. 91 Anm. 38 ist der im Literaturverzeichnis fortgebliebene Titel zu ergänzen: R. Cadiou, Introduction au système d'Origène. Paris 1932.

An Druckversehen habe ich notiert: S. 13 Anm. 13 fehlt hinter *illi est* das Wort „esse“; S. 18 Anm. 27 fehlen hinter *virtute* Auslassungszeichen oder die Worte: et eadem bonitas quae sapientia et magnitudo. Statt „sed etiam“ muß es heißen: sed eadem.

Mösthinsdorf

R. Lorenz

Reformation

Karl Ecke: Kaspar Schwenckfeld. Ungelöste Geistesfragen der Reformationszeit (= Alte und neue Wege zur lebendigen Gemeinde, herausgegeben von Karl Ecke und Otto Siegfried Freiherr von Bibra, Heft 1) Gütersloh (Bertelsmann) 1952. 120 S., kart. DM 7.80.

Eine Anzeige dieses Werkes gehört nur uneigentlich in diese Zeitschrift. Denn sein Inhalt und Text sind nicht neu, sondern es handelt sich, wie der vom Verf. beauftragte Herausgeber, O. S. v. Bibra, eingangs bemerkt, um eine „gekürzte Neuauflage des im Jahre 1911 bei Martin Warneck in Berlin erschienenen Werkes: Schwenckfeld, Luther und der Gedanke einer apostolischen Reformation“. Dieser Neuauflage sind aus der Feder des Verf. „für theologisch interessierte Leser“ zwei Anhänge beigegeben: I. „Die Aufgabe“ — eine Abwehr „orthodoxer“ Klassifizierung S.'s, speziell eine im Thetischen bleibende Antikritik zu Uners Aufsatz über „Die Taufe bei Caspar Schw.“ in der ThLZ 1948, Nr. 6; sie empfiehlt eine „Synthese zwischen Orthodoxie und Pietismus“ (115), zu der eben vor allem der Hinweis auf Schw. anleiten möchte. Der II. Anhang „Schw. als Pietist bestätigt“ bringt eine Wiedergabe der zustimmenden Erklärungen Hirschs zu Eckes Buch in der Festschrift für Karl Müller, sowie die Korrektur dreier Be-

hauptungen, die Hirsch dort aufgestellt hatte. Danach hat Schw. für Luther aus Dankbarkeit gebetet, nicht um seiner Errettung „durch eine Bekehrung zu Schw.“ willen; ferner wird erneut unter Hinweis auf verwandte Erscheinungen des Urchristentums der Vorwurf des Spiritualismus für Schw. zurückgewiesen, schließlich die These bestritten, Schw. „sei ohne jedes Verständnis für Organisation“ (119).

Die Wandlung, die der ursprüngliche Text des Eckeschen Werkes durch die Neuauflage erfahren hat, ist vielfältig: er ist gekürzt, nicht nur innerhalb der einzelnen Abschnitte, sondern auch um ganze Kapitel, nämlich 16 und 17 des ursprünglichen Werkes, die die Schwefckfelder-Geschichte behandelten. Das ist angesichts des eigentlich systematischen Zweckes dieser Neuauflage berechtigt, zumal schon W. Köhler sr. Zt. bemängelt hatte, diese Teile brächten zu viel Quellen, statt sie zu verarbeiten. Auch in den erhaltenen Kapiteln beziehen sich die Kürzungen im wesentlichen auf historische Partien. — Ferner ist die Nachweisung der Quellen bei Schw. fortgefallen, die E. noch auf die Hss. bezogen hatte, nun natürlich auf das Corpus Schwefckfeldianorum hätte umgestellt werden müssen; damit verbunden ist eine Modernisierung der Zitate, die durchweg besonnen vorgenommen ist, wenn auch manche Feinheiten dabei verloren gehen. Die dritte Änderung liegt außer in einer berechtigten Glättung des Stiles gegenüber dem Originalwerk in einer spürbaren Verkirchlichung der Ausdrucksweise. Hatte sich Ecke noch in wesentlich religionswissenschaftlichen Kategorien ausgedrückt, so sind dafür jetzt theologisch-dogmatische Ausdrücke verwendet, die zugleich eine positive Wertung der benannten Sachverhalte einschließen.

Was in Eckes Buch Schw.'s „Bekehrungserlebnis“ war, ist nun „seine Wiedergeburt“, aus der „Frömmigkeit“ ist jetzt „Glaubenshaltung“ geworden, aus dem „Biblizismus“ „unbedingte Gebundenheit an die Schrift“ usf. Freilich ist auch zuweilen Schw. selber bzw. die schärfere und richtigere Kennzeichnung seiner Theologie im Original einer solchen Verkirchlichung unterzogen worden. Es ist wohl kaum bloßes Versehen, wenn aus dem Satz „(Nehmen wir aber etwas an, so sollen wirs also annehmen), daß es sich *vergleich mit unserem Gewissen und mit der Schrift*“ (in der Originalausgabe S. 42 gesperrt!) nun geworden ist „(..) weil es mit der Schrift übereinstimmt“ (S. 21). Die Grenze des Erlaubten überschreitet erst recht folgende Veränderung in Eckes Text: (1. Aufl., S. 123) „Deshalb hält Schw. die nutzbringende Schriftlektüre unter Berufung auf Luther normalerweise für ein Privileg der lebendig Gläubigen, welche den Hl. Geist, den Verfasser der Bibel, als Leiter in alle Wahrheit besitzen.“ Ecke-v. Bibra: „Deshalb hält Schw. das Lesen der Hl. Schrift nur dann für heilbringend und leibzeugend, wenn es dem Hl. Geist gefällt, in besonderer Weise mit dem Wort sich zu verbinden“ (S. 50). Nicht minder bedenklich die folgende Umformung: „(Der Schrift kommt im göttlichen Heilsplan lediglich die Stellung einer normativen Erkenntnisquelle zu), während ihre vulgäre Wertung als Glaubensobjekt und Glaubenserzeugerin ihrer Selbstbestimmung widerspricht...“ (Ecke, S. 124), in: „(..), aber es widerspricht ihrer Selbstbestimmung...“, wenn man die verstandesmäßige Anerkennung ihres Inhaltes mit dem heilbringenden Herzenglauben verwechselt“ (v. Bibra, S. 51).

Man sieht: für die Kenntnis Schw.'s trägt diese „Neuauflage“ ihrer Absicht und ihrer Ausführung nach nichts Neues bei; im Gegenteil: die Konturen werden unscharf, ja, die Darstellung ist z. T. nicht mehr zutreffend. Erst recht bleiben die Wünsche und Beanstandungen bestehen, die bereits Theodor Sippell in seiner ausführlichen Besprechung in der Christl. Welt von 1911 (namentlich Sp. 925 ff) und Walther Köhler in der Theol. Lit. Ztg. 1913, Nr. 7, geäußert hatten. Köhler machte sich Luthers Vorwurf des Eutythianismus als dogmengeschichtliches Urteil über Schw.'s Christologie zu eigen. Dieses Urteil ist nach wie vor gewichtig und von Bedeutung. Demgegenüber bei Schw. von „harmlosen christologischen Gedanken“ zu sprechen und seine „Bedeutung in seiner Schau von der Kirche“ zu sehen, wie Ecke das auch heute noch tut (S. 114), das heißt den einheitlichen Entwurf Schw.'scher Theologie doch unterschätzen. Denn wer wollte leugnen, daß Schw.'s Pneumatologie samt ihren ekklesiologischen Folgerungen das genaue Spiegelbild seiner Christologie ist und umgekehrt?

Naumburg (Saale)

E. Käbler

Maria E. Nolte: *Georgius Cassander en zijn oecumenisch streven, with english summary*. Nijmegen (Dekker) 1951. VIII, 254 S., brosch. fl. 7.90.

Gegenüber den zahlreichen Untersuchungen über Erasmus und seine Stellung zu Reformation und Katholizismus sind nur wenige kirchenhistorische Arbeiten dem vor- und nachtridentinischen Reformkatholizismus gewidmet. Wenn auch dem Lebenswerk Cassanders im Rahmen der Ausgleichsbestrebungen des vor- und nachtridentinischen Reformkatholizismus kaum eine so beachtenswerte Bedeutung zukommt wie den Bemühungen eines Contarini, Reginald Pole oder Groppe, ist doch eine Untersuchung gerade seiner „ökumenischen Bestrebungen“ durchaus zu begrüßen, könnte sie doch eine oft schmerzlich empfundene Lücke schließen helfen. Die Studie von Maria E. Nolte verdient überdies schon deshalb Beachtung, als sie erstmalig nicht nur den von E. Janssen editierten Briefwechsel zwischen G. Lindanus und G. Cassander (*Publications de la Société Historique et Archéologique* 1949, p. 321—332), sondern außerdem auch noch eine Reihe anderer bislang nicht gedruckter Briefe und Schriftstücke als Quellen verwertet. Allerdings modifiziert die Verwertung dieser neuen Quellen das übliche, vor allem von C. Weizsäcker vertretene Urteil (RE³, III, S. 742/3) über Cassanders Stellung innerhalb des vor- und nachtridentinischen Reformkatholizismus nur insofern, als die evangelischen Ansätze und Züge seines theologischen Denkens schärfer hervortreten, z. T. sogar so scharf, daß die Zensurierung seiner Person und seiner Bücher durch das Tridentinum etwas verständlicher wird.

Verf. beschreibt zunächst in der ausführlichen Weise holländischer Dissertationen sein „Leben und Werk“ (I), um dann in fünf weiteren Abschnitten den „Humanisten“ (II), den „Irenicus“ (III), den „Toleranticus“ (IV), den „Katholiken“ (V) und schließlich den „Menschen“ Cassander (VI) zu umreißen, wobei die Quellen überall ausführlich zu Worte kommen. In einem „Anhang“ über „Cassanders Einfluß im 16. und 17. Jahrhundert“ zieht die Verfasserin die gewonnenen Linien in die Kirchengeschichte dieser Jahrhunderte aus. Der Abdruck eines Porträtstiches von Cassander und drei „Beilagen“ (ein Brief Cassanders an Lindanus, ein Faksimile aus dem „Colloquium inter anonymum (Cassandrum) et Wesselum“ und die „Precatio cotidiana Georgii Cassandri“) runden die flüssige, z. T. allerdings etwas langatmige Darstellung ab.

Cassanders Werk galt — wie Verf. zeigt — stets der Wiederherstellung der kirchlichen Einheit, nicht einer Einheit um jeden Preis, sondern einer durch die Heilige Schrift und den diese allein richtig auslegenden Consensus quinquesaecularis bestimmten Wiedervereinigung der reformatorischen Kirchen mit der Römischen Kirche, die er als eine linke und rechte Partei innerhalb der einen von Christus gegründeten, durch Ihn regierten und deshalb grundsätzlich unteilbaren Kirche betrachtet. Dieses trotz mancher Anklagen und Mißverständnisse von beiden Seiten stets festgehaltene Ziel bestimmt Cassanders Wirkungskreis, seine literarische Produktion und schließlich auch seine persönliche Haltung gegenüber Reformation und Katholizismus, deren Kennzeichen nicht die Neutralität ist, sondern der unablässige Versuch, den kirchlichen Frieden wiederherzustellen.

Cassander hat Luther fleißig, wenn auch mit den Augen eines niederländischen Humanisten gelesen. Mit Bullinger, Bucer, Andreas von Ypern, Melanchthon, Konrad von Heresbach und Hermann von Wied stand Cassander in persönlichem oder brieflichem Verkehr. Calvin und Beza wechselten mit ihm Streitschriften. Wenn auch nicht unmittelbar, so hat sich Cassander doch wahrscheinlich mittelbar durch Quellenabschriften an den Magdeburger Zenturien beteiligt. Auf katholischer Seite fand er zwar einige Freunde und Gönner, aber auch zahlreiche Feinde, wie die Löwener Professoren Joh. Hessels, Jos. Ravesteyn und Thomas Stapleton oder Wilhelm Lindanus. Verf. zeigt, daß Cassander seine Verurteilung im Tridentinum wahrscheinlich der Zensurierung seiner Bücher, vor allem seiner liturgiegeschichtlichen Arbeiten, durch die Löwener Theologen zu verdanken hat.

Diesem weiten Wirkungskreis, in dessen Mitte die humanistischen Freunde, wie Eloi Houckaert, Jan de Witte, Jakob Meyer, Cornelius Baersdorp, Jan Claeysen, Cornelius Wouters, Matthias Bredendach, Johannes von Vlatten, Hendrik

Baers und Georg Wicel, aber auch Katholiken wie Johann Hoffmeister und andere, stehen, entspricht Cassanders literarische Produktion, deren Chronologie Maria E. Nolte besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat. Abgesehen von den z. T. mit anderen Humanisten wie z. B. Joh. Molanus zusammen erarbeiteten Lehrbüchern können die „epistola dedicatoria“, eine Geschichte der Praedestinationslehre und des pelagianischen Streites, der „Commentarius de duabus in Christo naturis et unica hypostasi etc.“, ein Kommentar zu christologischen Schriften der Alten Kirche, die „Hymni ecclesiastici“, eine kommentierte Ausgabe altkirchlicher Liturgien, zwei Schriften gegen die Wiedertäufer, vor allem aber die Schrift „De officio pii viri ac publicae tranquillitatis vere amantis viri in hoc religionis dissidio“, auf welche Calvin antwortete, deren Apologie „Defensio insontis libelli, de officio pii viri, adversus iniquum et importunum castigatorem“ und „De articulis religionis inter catholicos et protestantes controversis consultatio“ die Aufmerksamkeit des Kirchenhistorikers beanspruchen. Die zuletzt genannte Schrift fertigte Cassander auf Wunsch Kaiser Ferdinands als einen vermittelnden Kommentar zur Confessio Augustana an, die dann allerdings erst Maximilian II. zur Unterstützung seiner Religionsverhandlungen übergeben werden konnte. Nach diesem Werk wird man Cassander noch mehr von den anderen katholischen Reformtheologen abrücken müssen, als dieses in der Darstellung von M. E. Nolte der Fall ist, sind doch eine ganze Reihe von Artikeln der Confessio Augustana Cassanders Meinung nach „extra omnem controversiam et dubitationem“, zu denen nicht nur der erste und dritte, sondern auch der zweite und vierte, fünfte und sechste gehören. Auch den Artikeln über die Sakramente kann Cassander zustimmen, ja er setzt sich sogar für eine Distribution sub utraque specie ein. Auch die Kritik der Reformatoren an der geistlichen Obergewalt des Papstes stößt bei Cassander auf Verständnis. Ihm mißfällt lediglich die seiner Meinung nach überall zu Tage tretende Radikalität der reformatorischen Theologen.

Cassander selbst wünscht und betet täglich zu Gott, daß beide Parteien, die Reformatoren und die unnachgiebigen Katholiken wie z. B. Cochläus, ihren Starrsinn aufgeben und sich in Frieden zu Kompromissen bereifinden, die der Heiligen Schrift und dem Consensus quinquesaecularis entsprechen. Diese Haltung hat Cassander bis zu seinem Tode bewahrt. Einen Widerruf seiner Schriften, der bald nach seinem Tode von Jesuiten behauptet wurde, hält Verf. für sehr unwahrscheinlich.

Besonders beachtlich ist nach Verf. der Einfluß Cassanders auf Calixt und ähnliche Ausgleichsbestrebungen des 17. Jahrhunderts. Im 16. Jahrhundert hat Cassanders Werk bei den mannigfachen Einigungsversuchen kaum Früchte getragen.

Schließlich erlaubt wohl die gründliche und quellenmäßig gut belegte Arbeit einige Korrekturen und Verbesserungswünsche für eine spätere Neubearbeitung: die große, auf Seite 71 erwähnte Disputation zwischen Luther und Eck fand nicht in Worms, sondern in Leipzig statt; das Literaturverzeichnis sollte um die von C. Weizsäcker genannten älteren Arbeiten über Cassander und sein Werk ergänzt werden; das Verhältnis zwischen Toleranz und Irenik, dem die Verfasserin nachgeht, könnte vielleicht noch schärfer umrissen werden; endlich dürften bei der Darstellung des Einflusses von Cassander im 16. und 17. Jahrhundert nicht seine Beziehungen zu Johann III. von Schweden in Vergessenheit geraten. Für die deutsche kirchenhistorische Literatur ist zu bemerken, daß Cassander nicht, wie in dem von H. Hermelink und W. Maurer bearbeiteten Handbuch zur Kirchengeschichte (Bd. 3, S. 287) zu lesen ist, „nach Wien gezogen“ wurde. Nach M. E. Nolte haben die mannigfachen Krankheiten, unter denen Cassander vor allem gegen Ende seines Lebens zu leiden hatte, eine Reise nach Wien stets verhindert.

Bethel

E. Rosenboom

Neuzeit

Gösta Hök: Zinzendorfs Begriff der Religion (Uppsala Universitets Arsskrift 1948, 6) Uppsala (Lundequist, Dt. Ausl. Harrassowitz, Leipzig). 1948. XII, 221 S.

Die theologiegeschichtliche Forschung hat darauf aufmerksam gemacht, daß Schleiermacher auch von der Theologie Herrnhuts nicht unberührt geblieben ist. Eine Untersuchung der Beziehungen zwischen Schleiermacher und Zinzendorf steht noch aus, doch leistet das Buch von Hök dafür gute Vorarbeit. Der Verfasser stellt sich die Aufgabe, „durch eine Studie der Zinzendorfschen Theologie einen Brückenkopf zu schaffen für die Brücke, welche die Wissenschaft der Zukunft von Zinzendorf zu Schleiermacher schlagen muß“ (S. 3). So versucht er, eine systematische Darstellung der Dogmatik Zinzendorfs zu geben, bei der die Quellen ausgiebig zu Worte kommen. Man kann freilich fragen, ob das Ziel der Arbeit nicht hier und da die Auswahl der verarbeiteten Quellen bestimmt hat.

In der Frage der kirchengeschichtlichen Einordnung Zinzendorfs stehen sich zwei Meinungen gegenüber. Herkömmlicherweise wird Zinzendorf seit Ritschl zu den Pietisten gezählt. Andere gewichtige Stimmen sprechen bei ihm wie auch neuerdings bei Spener — bei aller deutlichen Abgrenzung gegenüber dem Luthertum des 17. Jahrhunderts — von seiner stärkeren Bestimmtheit durch Luther. Beides lehnt H. ab und versucht zu zeigen, daß der Typus der Zinzendorfschen Theologie ein „katholischer Spiritualismus“ (S. 5) sei. Das ist nun eine kühne These, die wohl zu modifizieren sein wird, deren Verdienst es aber ist, die Richtung zu weisen, in der eine weitere Arbeit zu erfolgen hat. Ob der Begriff „katholisch“ in seinem theologischen Sinne für Z.'s dogmatisches Denken zutrifft, erscheint auch nach der Bekanntschaft mit der fleißigen Arbeit von H. zweifelhaft. Daß die spiritualistische Linie bei Z. eine stärkere Beachtung verdient, macht H. dagegen deutlich, und in diesem Nachweis liegt der besondere Wert seiner Untersuchung.

In zwei Hauptteilen behandelt der Vf. das Wesen der Religion und das Wesen des Christentums bei Z. Er beginnt mit einer Untersuchung des Glaubensbegriffes Z.'s. Z. gebraucht das Wort „Glaube“ in einem dreifachen Sinne: Tote Erkenntnis göttlicher Dinge — Hang und Liebe des Herzens zu Christus — lebendige geistliche Erkenntnis und Erfahrung göttlicher Dinge. Z. steht mit dieser Definition in der lutherischen Tradition. Aber es ist richtig, daß er Luther von dem Spiritualismus der Böhmisches Brüder her versteht, der in der entscheidenden Zeit seines Lebens und Wirkens von starkem Einfluß auf ihn war. Die These von der katholischen Linie in Z.'s Religionsbegriff versucht H. mit dem Hinweis auf seine Abhängigkeit von Augustin zu erhärten. Ist diese wirklich vorhanden? Man könnte vielleicht von einer mittelbaren Abhängigkeit sprechen: Auch Luther hat immer wieder auf Augustin zurückgegriffen. Es erscheint fraglich, ob man sagen kann (S. 55), daß der Typus des Glaubensbegriffes bei Z. der gleiche sei wie bei Augustin und der Franziskanerschule (Autoritätsglaube, gewirkter Glaube, wirkender Glaube). Gerade das unterscheidet Z. von der franziskanischen Theologie, daß er dem ersten Glaubenstypus (bei Z. „tote Erkenntnis“) keinerlei Heilsbedeutung zuerkennt.

Wie der Glaubensbegriff, so wird auch der Spiritualismus Z.'s gründlich untersucht. Der Vf. setzt bei der Sakramentslehre an und stellt hier ebenfalls einen „modifizierten Augustinismus“ fest, wie er sich ähnlich in der Theologie der Böhmisches Brüder finde. Der Hinweis auf Bruder Lukas von Prag und seine Traktate ist zweifellos wertvoll. Den Linien, die von Z. zu der Theologie der Böhmisches Brüder führen, sind nachgegangen Josef Müller („Die deutschen Katechismen der Böhmisches Brüder“, Berlin 1887) und Erhard Peschke („Die Theologie der Böhmisches Brüder in ihrer Frühzeit“, Stuttgart 1935 und 1940). Der erste Teil der H.'schen Arbeit schließt mit einer Darstellung des Religionsbegriffes bei Z. (Religion als Herzensfrömmigkeit, als Konfession, als natürliche

Religion und als Gefühl schlechthin). Spätere Definitionen Schleiermachers künden sich an.

Der zweite Teil des Buches führt in die Bereiche der spezifischen Dogmatik unter der Überschrift „Das Wesen des Christentums“. Hier wird Z.'s Lehre vom *ordo salutis*, von der Rechtfertigung und vom Gesetz dargestellt. Die Schwierigkeit dieses Teiles der Untersuchung besteht darin, daß sich bei Z. kein System der Glaubenslehre, sondern nur Einzelaussagen an verstreuten Stellen finden. Deshalb überschneiden sich manche Gedankengänge. Hier hat der Vf. in mühsamer Kleinarbeit die Fäden zu entwirren gesucht und eine Darstellung geliefert, die auch die eigentümliche herrnhutische Terminologie in den rechten dogmatischen Zusammenhang stellt. Indem H. die Teleologie, die Idee der absoluten Abhängigkeit und den Gedanken der drei Hauptökonomien der Religion im Denken Z.'s aufzeigt, wird deutlich, daß Z. einer der geistigen Väter des 19. Jahrhunderts ist, der auf Schleiermacher und Hegel nicht ohne Einfluß geblieben ist. Mag man im einzelnen auch dem Ergebnis gegenüber zurückhaltend sein, so bedeutet die vorliegende Arbeit, deren Entstehung freilich schon einige Jahre zurückliegt, eine wichtige Hilfe und bedeutsame Anregung zur weiteren Untersuchung des herrnhutischen Frömmigkeitstypus und seiner Nachwirkungen in der Geschichte der Theologie und Religionsphilosophie des 19. Jahrhunderts.

Berlin-Zehlendorf

W. Bellardi

Gösta Hök: „Herrnhutische Theologie in schwedischer Gestalt“. Arvid Gradin dogmatische und ethische Grundgedanken (Deutsche Zusammenfassung: Uppsala Universitets Arsskrift 1949, 8, S. 175—204).

Der Verfasser untersucht die Schrift des schwedischen Theologen Arvid Gradin „Evangelii och kristendomens hemlighet...“ („Das Geheimnis des Evangeliums und des Christentums, dargestellt in Versöhnung, Erlösung und Befreiung durch das Blut und den Tod des im Fleische offenbarten Gottes und im Glauben an ihn“) aus dem Jahre 1742, die niemals im Druck erschienen ist. Er zeigt an ihr, wie in Schweden sich ein von Zinzendorf abweichender Typus herrnhutischer Theologie entwickelt hat. Die umfassende Untersuchung liegt in deutscher Übersetzung nur in der Zusammenfassung vor, doch läßt auch diese die gründliche und fleißige Arbeit erkennen.

Es geht dem Verfasser darum, zu zeigen, daß diese besondere schwedische Form herrnhutischer Frömmigkeit weder pietistisch noch lutherisch zu nennen ist. Gradin ist zwar Zinzendorf gegenüber selbständig, führt aber die Linie der herrnhutischen Theologie weiter und wird damit zu einem der Väter der späteren schwedischen Erweckungstheologie. Daß diese in hohem Maße von lutherischen Gedanken gespeist wird, spricht mehr, als Hök es wahrhaben will, dafür, daß auch in der Gradin'schen Theologie der Einfluß Luthers stärker ist als der des zeitgenössischen Pietismus.

Berlin-Zehlendorf

W. Bellardi

Walter Holsten: Johannes Evangelista Gossner. Glaube und Gemeinde. Göttingen (Vandenhoeck u. Ruprecht) 1949. 432 S., geb. DM 8.50.

In der neueren missionsgeschichtlichen Literatur nimmt dies Werk des jetzigen Mainzer Missionswissenschaftlers aus verschiedenen Gründen einen besonderen Platz ein. Einmal war sein Erscheinen so verhältnismäßig kurz nach Kriegsende an sich schon eine Art Startzeichen für die deutsche missionswissenschaftliche Forschung (man darf dankbar sein, daß der Verlag das Wagnis der Veröffentlichung 1949 noch übernommen hat; zwei Jahre später wäre das vielleicht nicht mehr möglich gewesen). Sodann erfüllt das Werk in vollem Maß die Ansprüche, die an eine historische Darstellung gestellt werden müssen, sofern es nämlich auf gründlicher, exakter Quellenverarbeitung beruht und sich jeder Schönfärberei enthält — was freilich selbstverständlich sein sollte, es aber in der gesellschaftsverbundenen Missionsgeschichtsschreibung nicht allenthalben ist. Darüber hinaus

hat es sich so gefügt, daß das Werk selbst, noch nach Abschluß des schon 1941 fertiggestellten Manuskripts, dokumentarischen Wert bekommen hat: Die Quellen, auf denen es beruht, sind mit dem Gossnerschen Missionshaus in Berlin-Friedenau noch in den letzten Kriegstagen den Flammen zum Opfer gefallen. Scheinbar in Spannung zu diesem dokumentarischen Charakter steht ein Zug, der das Buch vollends aus der breiten Fülle anderer missionshistorischer Monographien heraushebt, die Absicht des Verfassers nämlich, seine Aufgabe „als eine theologische zu verstehen und zu lösen“ (S. 4). Es ist dies letztgenannte Moment, das dem Werk von Holsten vor allem auch die Aufmerksamkeit des Kirchenhistorikers sichern dürfte und das deshalb auch im Rahmen dieser Rezension hervorzuheben ist, zumal auf eine ins einzelne gehende Nachprüfung der Quellenbasis verzichtet werden muß.

Wer, dem Obertitel entsprechend, in Holstens Werk eine Goßner-Biographie vermutet, wird enttäuscht. Nicht um Goßners Person geht es zunächst, sondern um seinen Glauben und die Art, wie dieser in der Goßnerschen Mission weitergewirkt hat. Im Verhältnis zu dem, was folgt, fällt der erste Teil unter dem Titel „Goßners Glaube“ freilich allzu knapp aus: Auf nur 26 Seiten wird die These entfaltet, daß Goßners Glaube „durch Zinzendorf vermittelter lutherischer Glaube“ ist (S. 9), daß es „zu einem guten Teil die Sprache Zinzendorfs“ ist, die bei Goßner geführt wird, aber eben „in dieser Sprache die Sache Luthers“ (S. 30). Nicht ungerne hätte man eine Straffung der später folgenden vielfach sehr detaillierten Geschichte einzelner Goßnerscher Missionare und Missionsstationen in Kauf genommen, wenn hier im Eingang die Linien etwas ausführlicher ausgezogen worden und auch Goßners so schwer zugängliche Schriften reichlicher zu Wort gekommen wären — gerade weil Goßners Aussagen „Herzensergießungen, nicht dogmatische Sätze“ sind (S. 9). Immerhin wird gegen Ritschus These, daß Goßners Frömmigkeit „durch und durch katholisch“ war und „eigentlich ins Kloster gehörte“, überzeugend nachgewiesen, daß der „lutherische Ansatz“ bei Goßner bestimmend ist, trotz aller Verbindungslinien zu vorreformatorischer Frömmigkeit. Zugleich wird die Abgrenzung gegenüber allem Spiritualismus deutlich: Nicht um die Eigenständigkeit subjektiven Fühlens und Erfahrens geht es, sondern um die Wirklichkeit Jesu als des Herrn, die freilich nicht durch „Kopfglauben“, sondern nur in der Erkenntnis des Herzens wahrgenommen werden kann. Akzentverschiebungen gegenüber Luther sind nicht zu übersehen, besonders in der Verflachung des Widerstreits von Zorn und Gnade, Gesetz und Evangelium. Aber sie tun der Übereinstimmung im Grundsätzlichen keinen Abbruch. Auch im Kirchenverständnis bewährt sich die Parallele: Beiden, Luther wie Goßner, kommt es nur auf die Eine Heilige Christliche Kirche an. Aber wie Luther dennoch zum Begründer einer neuen Konfessionskirche wird, so Goßner zum Begründer einer neuen Mission. An dieser Stelle wird die Spannung erkennbar, die fortan die Geschichte der Goßnergemeinde und Goßnermission bestimmt, die „Spannung von Geist und Gestalt, in der der Geist wider die Gestalt dauernd polemisch wirkt und doch dauernd Gestalt fordert und wirkt“ (S. 27).

Schon die Goßnergemeinde in Petersburg, Finnland und der deutschen Diaspora steht unter dieser Spannung, vollends aber Goßners Missionswerk in der Heidenwelt. Hier ist deutlicher als an irgendeiner anderen Stelle Goßners Nein zu aller Überordnung der Organisation über Herzenglaube und -liebe, der Gestalt über den Geist wirksam geworden. Nie hat Goßner eine eigene Mission beginnen wollen. Nie hat er die „verkappte Werkerei“ mitgemacht, die meint, mit einer Missionsunternehmung etwas über die allgemeine Christenpflicht Hinausgehendes zu beginnen (S. 51). Und doch ist er Missionsgründer geworden, aber eben in souveräner Freiheit von Form und Regel. Für das Werk Goßners kam alles darauf an, ob es diesen Protest gegen Gesetzlichkeit und Verfestigung auch dann würde lebendig erhalten können, wenn es, was unvermeidlich war, selbst zu festen Formen und Regeln kommen würde.

Zunächst überwiegt der gestaltflüchtige Zug. Die Frühgeschichte der Goßnermission ist überwiegend Geschichte einzelner Sendlinge und ihres Glaubens, deren Wirkungen in die verschiedensten Kirchengebilde gehen — so in Australien,

Niederländisch-Indien, Nordamerika, Afrika und anderswo. Auch das indische Missionsfeld der Goßner-Boten ist anfangs durch die räumliche und konfessionelle Ungebundenheit der Arbeit gekennzeichnet. Wie die Goßner-Mission in Indien dann doch zur „Gestaltung aus dem Geist“ kommt, entwickelt der dritte und umfangreichste Teil des Werkes. Wie sich die Heimatleitung nach Goßners Tod die feste Form einer Missionsgesellschaft gibt (und dabei, vor allem unter Plaths Inspektorat, auch klar lutherisches Gepräge erhält), so findet auch die Arbeit auf dem Feld den Übergang von gestaltflüchtiger Art zur Gestaltung, nämlich auf den beiden eigenen Arbeitsfeldern in Indien, d. h. am Ganges und unter den Kols. Holsten beschreibt diese Entwicklung für das Gebiet von Chota Nagpur als Aufeinanderfolge zweier Entwicklungsstufen, der „vom missionarischen Werben bestimmten Periode“ und des „Werdens der Kolskirche“. Es ist nicht möglich und tunlich, auf die fast unübersehbare Fülle des hier ausgebreiteten Materials im einzelnen einzugehen. Auch die vielen missionsmethodischen Probleme, die angerührt werden, sind hier nicht zu besprechen. Die Eigenart der Arbeit unter den Kols besteht in der ersten Periode darin, daß die missionarische Verkündigung in unmittelbarem Gegenüber und enger Verbindung zu einer sozialen Bewegung steht. Vor allem aber wird in dieser Zeit Goßners Erbe von der Heimat aus dadurch bedroht, daß die Visitation von 1868 ein neues Organisationsstatut auf bürokratisch-autoritäre Weise einzuführen sucht — wodurch dann gerade die Missionare, die sich als Hüter der Goßnerschen Tradition wissen, zum Anschluß an die Anglikaner gedrängt werden. Das war von Goßners eigener gestaltflüchtiger und bekenntnisindifferenter Haltung her konsequent. Aber die Zeit der Gestaltlosigkeit war endgültig vorbei. Jetzt drängte die Mission zur Kirche, und diese Kirche konnte nur lutherisch, nicht anglikanisch sein. So markiert die Krise den Übergang in die zweite Periode, zum Werden einer lutherischen Eingeborenenkirche, in der zugleich das sozialistische Wollen durch das Evangelium zu überwinden war. Klärung der bekenntnismäßigen Prägung und stärkere Selbständigwerdung der jungen Kirche gehen Hand in Hand. Waren früher die Kols die Fragenden und die Missionare die Gefragten, so werden jetzt die Rollen vertauscht; darin sieht Holsten mit Recht den „entscheidenden kirchengeschichtlichen Vorgang“ (S. 333), der in der Autonomieerklärung der Kolskirche von 1919 gipfelt. Auch in der selbständigen Kirche aber bleibt das Goßnererbe lebendig, sofern sie wieder deutsche Missionare ruft und in allen Auseinandersetzungen sich der Autorität der Schrift zu beugen willens ist. Die Darstellung ist bis zum Ausbruch des zweiten Weltkrieges fortgeführt.

Ist auch infolge der besonderen Umstände der Entstehung des Buches das Verhältnis von theologischer Interpretation und Darbietung des Tatsachenmaterials im Ganzen nicht immer ausgewogen, so bleibt es dem Verfasser zu danken, daß er die Geschichte einer der größten jungen Kirchen der Gegenwart im Lichte von Geist und Glauben ihres geistlichen Vaters dargestellt und damit von der Mission her einen wesentlichen Beitrag zur Kirchengeschichtsschreibung geliefert hat. Was an Wünschen übrig bleibt, beschränkt sich auf Äußerlichkeiten: Gerade bei einem so stoffgefüllten Buch bedeutet das Fehlen jeglicher Register eine peinliche Erschwerung der Benutzung. Die Unzahl geographischer Namen ruft förmlich nach Kartenskizzen — leider vergeblich. — Zwei Einzelheiten sind richtigzustellen: Nicht nur das amerikanische Luthertum, sondern die im Internationalen Missions-Rat zusammengefaßte gesamte protestantische Weltmission hat sich der im zweiten Weltkrieg „verwaisten“ Missionsfelder angenommen (Anm. 171, S. 129 u. 424). — Auf der Versammlung des Deutschen Evangelischen Missions-Rats in Tübingen, Oktober 1934, hat auch die Ostasienmission sich zur Bekennenden Kirche bekannt und also nicht, wie S. 186 angegeben, sich diesem gemeinsamen Schritt der deutschen Missionsgesellschaften versagt.

Martin Gerhardt: Friedrich von Bodelschwingh, ein Lebensbild aus der deutschen Kirchengeschichte. Erster Band: Werden und Reifen. Bielefeld (Verlag der Anstalt Bethel) 1950. XII, 569 S., geb. DM 13.50.

Wenn man den vorliegenden ersten Band der Lebensbeschreibung Bodelschwinghs gelesen hat, die uns Martin Gerhardt, der inzwischen verstorbene „Historiker der Inneren Mission“, geschenkt hat, so steht man unter dem Eindruck: Dieses Buch ist zur rechten Zeit geschrieben worden. Längst ist uns die Gestalt Friedrich von Bodelschwinghs zum Inbegriff des in der Liebe tätigen Christentums geworden. Daß Martin Gerhardt in fleißiger Kleinarbeit unter gewissenhaftem Quellenstudium diese Biographie schuf und die Anstalt Bethel diese Arbeit ermöglichte, das verdient den Dank der christlichen Kirche wie der theologischen Wissenschaft. Man hat mit dieser Aufgabe den berufenen Mann betraut, denn wie kaum ein anderer überschaute Gerhardt die kirchlichen, politischen und sozialen Zusammenhänge des 19. Jahrhunderts. Das Buch ist in einem flüssigen Stil geschrieben, und man liest es mit einer nicht nachlassenden Spannung. So vieles ereignet sich in ihm und wird gleichsam unter unseren Augen „Geschichte“.

Gerhardt holt weit aus. Er beginnt sein erstes Buch „Herkunft und Kindheit“ mit der Darstellung der Ahnengeschichte des Geschlechtes Bodelschwingh. Mit besonderer Liebe werden die Eltern F. v. B.s gezeichnet. Auf die politische Bedeutung des Vaters, des Märzministers von 1848, fällt dabei ein neues Licht. Kindheit und Schulzeit des jungen Friedrich ziehen an uns vorüber, besonders die Berliner Zeit wird mit einprägsamen Strichen nachgezeichnet. Dann geht es im zweiten Buch auf den „Weg zum Beruf“. Sehr verschiedene Lebensstationen sind zu durchmessen, ehe der junge Bodelschwingh seinen Weg findet. Eine landwirtschaftliche Tätigkeit macht den Anfang: Vor allem die Zeit in Gramenz gibt ihm wertvolle Einblicke in die Fragen der Agrarreform und die sozialen Verhältnisse auf dem Lande. Dort auch vollzieht sich die innere Wende. Der Weg führt nun ins Baseler Missionshaus und zum Studium der Theologie an den Universitäten Basel, Erlangen und Berlin. Die theologischen Lehrer, die auf Bodelschwingh nachhaltigen Einfluß ausübten, wie Auberlen, von Hofmann und Nitzsch, erfahren eingehende Würdigung. Immer wieder überrascht die Fülle von bedeutenden Menschen, mit denen schon der Student in freundschaftliche Beziehungen tritt. Man ist nicht weniger erstaunt, zu erfahren, in welchem Maße sich ihm die Welt öffnet, wie weit er in jenen Jahren auf seinen meist zu Fuß zurückgelegten Reisen Deutschland und seine Nachbarländer kennenlernt. Im dritten Buch („Auslandsdiaspora und Heimatkirche“) wird Bodelschwinghs Arbeit als Gassenkehrerpastor in Paris und die Rückkehr in die Heimat auf die Landpfarre von Dellwig dargestellt. Auch hier wieder haftet der Blick nicht nur auf dem eigentlichen Weg des jungen Pfarrers in Gemeinde und Kirche, wir erhalten darüber hinaus weite Durchblicke in die Zeit, ihre Lebensbedingungen und ihre gesellschaftliche Struktur, ihr konfessionelles und gemeindliches Leben. Der vorliegende erste Band der Biographie schließt mit der Berufung nach Bielefeld.

Zwei Beobachtungen sind es im besonderen, die sich beim Lesen des Gerhardt'schen Buches aufdrängen. Es zeichnet sich durch nüchterne und bescheidene Wahrheitsliebe aus und wird gerade dadurch dem Bild des „genialen Bettlers“ und des „modernen Franz von Assisi“, wie man Bodelschwingh genannt hat, in besonderer Weise gerecht. Aber in und hinter den verschlungenen Pfaden der Lehr- und Wanderjahre wird Gottes Führung erkennbar. Diese Gnade ist dem geschichtlichen Betrachter nicht oft gewährt. Viele Wege müssen gegangen werden, die nicht zum Ziele führen. Unwillkürlich hört man den Bericht der Apostelgeschichte: „Da sie durch das Land . . . zogen, ward ihnen gewehrt vom Heiligen Geiste; als sie versuchten, nach . . . zu reisen, ließ es ihnen der Geist nicht zu.“ Erst durch das Nein der göttlichen Führung kommt Paulus auf den Weg nach Europa. Es ist Bodelschwingh ähnlich gegangen. Nicht der Weg in die Landwirtschaft noch der Weg in die Heidenmission, weder die Arbeit in der Auslandsdiaspora noch die in der westfälischen Landgemeinde stellt ihm die eigentliche Lebensaufgabe. Es ist, als werde das eigentliche Ziel immer enger ein-

gekreist, bis sich dann die Tür nach Bielefeld und damit nach Bethel öffnet. Aber keiner dieser Wege ist vergeblich gegangen. Sein Lebenswerk greift auf jedes der für kurze Zeit betretenen Gebiete wieder zurück. In den Lehrjahren von Basel bis Berlin, auf den Wanderwegen von Gramenz bis Dellwig begegnet Bodelschwingh einer unübersehbaren Schar von Menschen, die für die Kirche und die Innere Mission ihre eigene Bedeutung hatten. An ihnen wächst seine besondere Art.

Ein zweiter Gedanke noch legt sich dem Leser nahe. Bodelschwingh ist nicht nur ein später Nachfahre des heiligen Franziskus, er hat auch ein eigentümliches Vorbild in der Reformationszeit in Martin Butzer, dem Reformator Straßburgs. Es wäre verlockend, dem einmal nachzugehen. Die theologische Grundlinie mit dem starken Akzent, der neben dem Glauben auf der Liebe liegt, verläuft bei beiden Männern ähnlich. In ihrem bekenntnismäßigen Standort, der eigentümlichen Mittelstellung zwischen den reformatorischen Bekenntnissen, sind sie sich verwandt. Und nicht weniger gilt das für die praktische Gestaltung ihres Amtes und die diakonische Ausrichtung ihres ganzen Lebens. Die franziskanische Güte und Barmherzigkeit ihres Wesens und Denkens verbindet sie.

Das Buch von Martin Gerhardt gehört zu den großen biographischen Leistungen unserer Zeit. Es stellt einen demütigen und bescheidenen Menschen auf den weiten Hintergrund seiner Zeit und der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, ohne den Versuch einer falschen Heroisierung zu machen. Nicht nur die Innere Mission, sondern die ganze Christenheit hat ein bleibendes Geschenk empfangen. U. W. ist es gelungen, einen Historiker zu finden, der die durch den Tod Martin Gerhardts verwaiste Arbeit aufnimmt, den zweiten Band mit der Darstellung der zweiten Lebenshälfte, dem Aufbau des Lebenswerkes in Bethel, fertigstellt und auch den Plan durchführt, der am Ende des besprochenen Buches angekündigt ist, daß dem Abschluß der Lebensbeschreibung die Herausgabe der wichtigsten Schriften Bodelschwinghs und einer Auswahl seiner Briefe folgen wird.

Berlin-Zehlendorf

W. Bellardi

Zeitschriftenschau

Analecta Bollandiana ed. M. Coens, B. de Gaiffier, P. Grosjean, F. Halkin, P. Devos. Tom. LXX, fasc. 1/2, Brüssel 1952, 248 S.

S. 5—19: E. Craster, The miracles of St. Cuthbert at Farne. S. 20—34: B. de Gaiffier, La légende de la Sainte Epine de Pise. S. 35—115: P. Joannou, Vie de S. Germain l'hagiorite par son contemporain le patriarche Philothée de Constantinople (S. 50—114 Text der Vita nach cod. Marc. gr. 582). S. 116—137: F. Halkin, Inscriptions grecques relatives à l'hagiographie, V. L'Égypte, Chypre, la Crète et les autres îles grecques; VI. La Grèce continentale et les pays balkaniques; VII. L'Italie et la Sicile (Fortsetzung von Anal. Boll. LXIX, 1951, 67—76). S. 138—159: M. Coens, Une 'Passio S. Apolloniae' inédite, suivie d'un Miracle en Bourgogne. D'après des manuscrits bavarois. S. 160—181: B. de Gaiffier, La Passion de S. Vincent d'Agen. S. 182—203: P. Grosjean, Vie de Baudouin de Boucle. S. 204—244: Bulletin des publications hagiographiques. Sch.

Biblica. Commentarii editi cura pontificii instituti biblici. Vol. 32 (1951); 33, 1—3 (1952).

Die römische Zeitschrift wendet sämtlichen bibelwissenschaftlichen Fragen ihr Interesse zu und führt damit auch in kirchengeschichtlich wesentliche Gebiete. J. Ruwet steuert eine wertvolle, die Kontinuität der Entwicklung stark betonende Untersuchung zur alexandrinischen Kanongeschichte bei (33,1—29: Le canon alexandrin des écritures; S. Athanase). Andere Beiträge betreffen die Auslegungsgeschichte einzelner biblischer Texte; so S. Lyonnet, S. Cyrille d'Al-

xandrie et 2. Cor. 3,17 (32,25—31) und J. Michl, Der Weibessame (Gen. 3,15) in spätjüdischer und frühchristlicher Auffassung I (33,371—401). A. Vööbus, Die Evangelienzitate in der Einleitung der persischen Märtyrerakte (33,222—234) zeigt mit scharfer Ablehnung der „Konstruktionen“ Burkitts die große Kompliziertheit und den Reichtum der altsyrischen biblischen Textüberlieferung. H. Bacht, Wahres und falsches Prophetentum (32,237—262) behandelt nicht nur frühchristliche Texte, sondern auch das Prophetentum und die Inspirationsvorstellungen der heidnischen Umwelt. Zahlreich sind natürlich wieder die Beiträge über die Qumrân-Rollen vom Toten Meer. Der reichhaltige, mit eigener Paginierung angehängte „Elenchus bibliographicus biblicus“ verdient erneut rühmende Hervorhebung.

Heidelberg

H. v. Campenhausen

The Journal of Ecclesiastical History ed. by C. W. Dugmore. Vol. III, 1 1952; II, 124 S.

S. 1—13: W. Telfer, Episcopal succession in Egypt. S. 14—22: W. C. Till, The gnostic 'Apocryphon of John'. S. 23—39: G. W. S. Barrow: The Cathedral Chapter of St. Andrews and the Culdees in the twelfth and thirteenth centuries. S. 40—57: E. F. Jacob, Gerard Groote and the beginnings of the 'New Devotion' in the Low Countries. S. 58—73: O. Chadwick, Richard Bancroft's Submission. S. 74—100: G. F. Nuttall, A Transcript of Richard Baxter's Library Catalogue (concluded, vgl. Vol. II, 207—221). S. 101—122: Reviews. Sch.

Revue d'Histoire Ecclésiastique. Hrsg. von A. de Meyer, R. Draguet, J. Lebon, Ch. Terlinden, E. van Cauwenbergh, L. van der Essen und H. Wagnon. Louvain (Université Catholique de Louvain). Tome XLVII, 1952, Nr. 1—2. 484 S. — Tome XLVII, Bibliographie par S. Hanssens. Louvain 1952. 244 S.

S. 5—43: P. Nautin, La controverse sur l'auteur de l'«Elenchos». S. 44—122: H. Silvestre, Le commentaire inédit de Jean Scot Erigène au mètre IX du livre III du «De consolatione philosophiae» de Boèce. S. 123—141: M. H. Vicaire, Fondation, approbation, confirmation de l'ordre des Prêcheurs. S. 142—162: A. Rayez, En marge des négociations concordataires; Le Père de Clorivière et le Saint-Siège (Décembre 1800 — Janvier 1801). S. 163—171: B. Capelle, Origène et l'oblation à faire au Père par le Fils, d'après le papyrus de Toura. S. 172 bis 176: J. Leclercq, Une ancienne rédaction des coutumes cisterciennes. S. 176—192: M. H. Vicaire, La bulle de confirmation des Prêcheurs. S. 192—194: N. M. Denis-Boulet, 'Charles de Blois fut-il canonisé en 1376?' (zu RHE XLVI, 1951, 182 bis 186). S. 194: Antwort von M.-H. Laurent auf die vorhergehende Notiz. S. 194 bis 201: J. Paquet, Le légat Nicolas de Cuse à Louvain (janvier et février 1452). S. 201—209: J. Mogenet, Trois lettres inédites de Jansénius. S. 210—300: Comptes rendus. S. 301—484 Chronique. Sch.

Rivista di Archeologia Cristiana. Pubblicazione trimestrale per cura della Pont. Commissione di Archeologia Sacra e del Pont. Istituto di Archeologia Cristiana. Direttore: Luciano de Bruyne. Città del Vaticano (Pont. Istituto di Arch. Crist.). Anno XXV, 1949, Nr. 1—4; 284 S. Anno XXVI, 1950, Nr. 1—4; 288 S. Anno XXVII, 1951, Nr. 1—4; 301 S.

XXV. *Jabrg.*: I. Atti della Pontificia Commissione di Arch. Sacra: S. 9—21: A. Ferrua, Attività della Pont. Commissione di Arch. Sacra. II. Studi-Notizie: S. 25—46: L. de Bruyne, Materia e spirito nella plastica paleocristiana. S. 47—72: O. Perler, Das vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Märtyrerberichte. S. 73—103: D. Mallardo, La vite negli antichi monumenti cristiani di Napoli e della Campania. S. 105—114: A. G. Martimort, L'Iconographie des Catacombes et la catéchèse antique. S. 115—128: G. de Angelis d'Ossat, An-

tichi cimiteri della Via Tiburtina. S. 129—154: F. Benoit, Les chapelles triconques paléochrétiennes de la Trinité de Lérins et de la Gayolle. S. 155—170: L. Voelkl, „Orientierung“ im Weltbild der ersten christlichen Jahrhunderte. S. 171 bis 189: B. M. Apollonj Ghetti, Nuove indagini sulla Basilica di S. Valentino. S. 191—213: Notizie. S. 215—284: Bibliografia dell' Antichità cristiana (für die Jahre 1939—48, zusammengestellt von L. de Bruyne).

XXVI. *Jahrg.*: I. Atti della Pont. Comm. di Arch. Sacra: S. 9—50: W. Frankl — E. Josi — R. Krautheimer, Le esplorazioni nella basilica di S. Lorenzo nell' Agro Verano. II. Studi-Notizie-Recensioni: S. 53—83: A. Ferrua, Di una piccola catacomba a Superaequum dei Peligni. S. 85—103: G. de Angelis d'Ossat, Cimiteri antichi della Via Valeria e del bacino del fiume Aterno (Fortsetzung zu XXV, 1949, 115—128). S. 105—115: F. Benoit, Un nouveau sarcophage arlésien des Adorants. Essai de classification des sarcophages provençaux. S. 117 bis 131: B. Bagatti, Resti cristiani in Palestina anteriori a Costantino? S. 133—145: A. de Francis, Cimitero presso la chiesa di S. Agostino in S. Maria Capua Vetere. S. 147—180: P. Guidi, 'Coemeterium Cyriacae' o 'Coemeterium S. Laurentii'? S. 181—194: M. M. Roberti, La posizione dell' altare nelle più antiche basiliche di Aquileia e di Parenzo. S. 195—216: L. de Bruyne, Arcosolio con pitture recentemente ritrovate nel cimitero dei SS. Marco e Marcelliano a Roma. S. 217 bis 246: Notizie. S. 247—252: Recensioni. S. 255—285: Bibliografia dell' Antichità cristiana.

XXVII. *Jahrg.*: I. Atti della Pont. Comm. di Arch. Sacra: S. 7—33: A. Ferrua, Tre sarcofagi importanti da S. Sebastiano. II. Studi-Notizie-Recensioni: S. 37—68: E. Peterson: Über einige Probleme der Didache-Überlieferung. S. 69—89: F. Benoit, La crypte en triconque de Theopolis. S. 91—126: L. de Bruyne, Il 'sarcofago di Lot' scoperto a S. Sebastiano. S. 127—143: L. de Bruyne, Due nuovi sarcofagi paleocristiani con data consolare. S. 145—166: O. Perler, L'inscription du baptistère de Sainte-Thècle à Milan et le De sacramentis de Saint Ambroise. S. 167—190: J. Fink, Mythologische und biblische Themen in der Sarkophagplastik des 3. Jahrhunderts. S. 191—224: Notizie. S. 225—232: Recensioni. S. 235—301: Bibliografia. Sch.

Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen. Hersg. von St. Pietersabdij, Steenbrugge (Belgien). Erscheint einmal jährlich. Vol. II, 1949; 420 S. Vol. III, 1951; XXVIII, 461 S. Vol. IV, 1952; 399 S.

Vol. II: S. 5—43: A. Verheul, In de bres voor het charismatisch karakter van het Apostelbegrip; Proeve van een verklaring van II Cor., X—XIII. S. 44—54: P. Andriessen, Quadratus a-t-il été en Asie Mineure? S. 55—94: Aem. Peters, Het Tractaat van Serapion van Thmuis tegen de Manichaeën. S. 95—110: C. Callewaert, Histoire positive du Canon romain; Une épiclese à Rome? S. 111—122: B. Botte, Le lectionnaire arménien et la fête de la Théotocos à Jérusalem au Ve siècle. S. 123—224: L. Brou, Etude historique sur les Oraisons des dimanches après la Pentecôte dans la tradition romaine. S. 225—266: Jac. Huijben, De geschiedkundige waarde van de 'Vita I Sancti Adalberti'. S. 267—306: R. A. Parmentier, Een Middelnederlands devotieboek uit het voormalige bisdom Utrecht. S. 307—334: N. N. Huyghebaert, Onuitgegeven Bescheiden betreffende de abdijen Gistel en Oostbroek (Utrecht); De invoering der Bursfelder Hervorming in de St. Godelieve Abdij te Gistel. S. 335—366: Achiël Roets, Libertus Fromondus (1587 bis 1653) en het kerkelijk gezag. S. 367—380: Hans Flasche, Die Erfahrung des Herzens bei Le Maître de Sacy; Zur Einordnung der Erkenntnislehre Pascals. S. 381—410: Speculum Eruditionis. S. 383—386: Borleffs-Dierckx-Michiels, Un 'Lexicon Tertullianum' (Aufruf zur Mitarbeit an einem Lexikon, das den ganzen Sprachschatz Tertullians erfassen soll). S. 387—410: J. G. Sterck, Marnix van Sint Aldegonde en de theologie.

Vol. III: Clavis Patrum Latinorum qua in novum Corpus Christianorum edendum optimas quasque scriptorum recensiones a Tertulliano ad Bedam com-

mode recludit Eligius Dekkers, opera usus qua rem praeparavit et iuvit Aemilius Gaar. (Wird gesondert in der ZKG besprochen).

Vol. IV: S. 5—17: B. Altaner, Augustinus Methode der Quellenbenützung; Sein Studium der Väterliteratur. S. 18—26: J. H. Baxter, On St. Augustine „Psalmus contra partem Donati“. S. 27—45: Leo Eizenhöfer, Nochmals „Spanish Symptoms“. S. 46—102: C. Coebergh, Le pape saint Gélase Ier auteur de plusieurs messes et préfaces du soi-disant sacramentaire léonien. S. 103—173: H. Schmidt, De lectionibus variantibus in formulis identicis Sacramentarium Leoniani, Gelasiani et Gregoriani. S. 174—184: P. Sherwood, Sergius of Reshaina and the syriac Versions of the Pseudo-Denis. S. 185—192: S. T. Collins, Two notes on Early Christian Latin Poets. S. 193—216: H. Frank, Patristisch-homiletische Quellen von Weihnachtstexten des römischen Stundengebetes. S. 217—225: L. Brou, L'Antienne „Dignum namque est“, sa source littéraire. S. 226—238: L. Brou, Les chants en langue grecque dans les liturgies latines: premier Supplément (zu Sacris Erudiri I, 1948, 165—180). S. 239—244: B. Botte, Antiphona. S. 245—279: W. Dürig, Disciplina; Eine Studie zum Bedeutungsumfang des Wortes in der Sprache der Liturgie und der Väter. S. 280—292: A. Dold, Ein merkwürdiges Liturgiefragment aus HB Inc 3513 der Württembergischen Landesbibliothek zu Stuttgart. S. 293—338: R. A. Parmentier, Een verlicht Hollands getijden- en gebedenboek uit de aanvang van de 16e eeuw. S. 339—351: N. N. Huyghebaert, De toestand te Affligem in 1666; Twee onuitgegeven brieven van Dom Paul Bonnefons van Corbie. S. 353—391: Speculum Eruditionis: S. 355—371: José Madoz, El Renacer de la Investigación Patristica en España (1930—1951). S. 372—383: E. Dekkers, Note sur les fragments réccemment découverts de Tertullien. S. 384—391: A. L. E. Verheyden, Beschouwingen bij een recente Geschiedenis der Inquisitie in de Nederlanden der zestiende eeuw. *Sch.*

Vigiliae christianae. A. Review of early Christian Life and Language. 6 (1952) 1—3.

Aus dem laufenden Jahrgang der VC seien nur die allgemeiner bedeutsamen Aufsätze hervorgehoben, und die rein philologischen Spezialarbeiten beiseite gelassen. Vor allem springen die ausgezeichneten sprachgeschichtlichen Untersuchungen ins Auge, die die spätlateinische kirchliche Welt in ihrer Eigenart erschließen. Christine Mohrmann hat hier als eine der Hauptherausgeber wieder das Beste beigesteuert. Sie untersucht den Stil der merkwürdigen, von L. Brou nach den Vorarbeiten Wilmarts herausgegebenen Gebetsreihen zum Psalter, die gegen Ende des Altertums aus dessen liturgischer Verwendung herausgewachsen sind, und bringt für die dritte, von Wilmart nach Rom versetzte Sammlung „Efficace“ (R) mit einigem Vorbehalt Vivarium als Entstehungsort und Cassiodor selbst als Verfasser in Vorschlag (A propos de collectes du Psautier, S. 1—19). Ein anderer Aufsatz erläutert „Le style oral du De Sacramentis de Saint Ambroise“ (S. 168 bis 177). B. Bottes Annahme, es handele sich hier nicht um Nachschriften, sondern um von Ambrosius selbst aufgezeichnete Predigentenwürfe wird sich danach nicht halten lassen: „Dans la haute fréquence des questions, dans le relâchement général du système de la phrase, dans la technique du récit avec sa succession de phrases paratactiques et son style direct, dans la mise en relief tantôt du verbe, tantôt de l'élément nominal, dans tout cet assemblage d'éléments libres et rudimentaires se manifeste le caractère spontané de ces discours improvisés et saisis sur la bouche même de l'évêque de Milan“. Ldw. Bieler, The Place of S. Patrick in latin language and literature (S. 65—98) geht allen stilistischen Eigenheiten dieses unliterarischen Heiligen nach, der von britischen Schulerinnerungen und gallischer Umgangssprache in seiner Ausdrucksweise bestimmt ist.

Meinr. Stenzel, Zum Wortschatz der Vulgata (S. 20—27) betont nach einer orientierenden Übersicht über die Itala-Probleme den Mischcharakter des von Hieronymus nur revidierten, von Buch zu Buch nicht gleichartigen neuteamentlichen Vulgatatextes. E. Peterson, Ps.-Cyprian, Adversus Iudaeos und Melito von Sardes (S. 33—43), vermehrt die z. T. schon von Jordan bemerkten Paral-

lelen und erweitert sie ins Inhaltliche hinein, besonders auf Grund der 1940 von Bonner publizierten Homilie Melitos. Diese Zuweisung wird dadurch gegen die Zweifel Nautins erneut als richtig erwiesen. P. erwägt die Möglichkeit, Aduersus Iudaeos könnte gleichfalls eine, nur ins Lateinische übersetzte Predigt Melitos sein. Zum Gedanken „Dominus et Pater in principio fecit hominem“, der hier wie bei Melito begegnet, wäre übrigens auch auf Jac. 1,18 zu verweisen. B. Altaner, Zum Problem der lateinischen Doctrina Apostolorum (S. 160—167), erschließt auf Grund von Zitaten eine lateinische Übersetzung dieser „ursprünglich jüdischen Grundchrift der Didache“ sowie der Didache selbst spätestens für das 3. Jhd.

Beachtung verdient Chr. Mohrmanns Artikel zu einem vielverhandelten Problem: Encore une fois: Paganus (S. 109—112). Die alte Ableitung für Paganus, Heide = „Dörfler“ oder „Landbewohner“ läßt sich bei dem Alter dieser Bezeichnung nicht aufrechterhalten. Aber auch die Ableitung im Sinne der „Militia Christi“, Heide = Zivilist, erscheint der Verf. unwahrscheinlich, weil die zu Grunde liegende Vorstellung nicht volkstümlich, sondern wesentlich literarisch und nur im 3. Jhd. stärker verbreitet gewesen sei. (Letzteres scheint mir allerdings kein Einwand zu sein, da sich der schon im frühen 4. Jhd. bezeugende Sprachgebrauch doch wohl gerade im 3. Jhd. gebildet haben wird). Sie sucht die Anknüpfung bei einem selten bezeugten, aber in der Umgangssprache wahrscheinlich nicht seltenen Gebrauch von Paganus = „Externer“, Nichtzugehöriger einer bestimmten Gruppe oder Gemeinschaft. Das hat offensichtlich viel für sich. Aber vielleicht ist es in diesem Falle doch möglich, ein Zusammenwirken beider Bedeutungen ins Auge zu fassen. Denn diese Sonderbedeutung dürfte sich selbst vom militärischen Sinn her entwickelt haben. Auch wir gebrauchen ja den Begriff des „Zivils“ in einem engeren, nur am Militärischen orientierten Sinne und gleichzeitig auch in einer weiteren Bedeutung zur Unterscheidung von jeder beliebigen uniformierten und organisierten Gruppe, z. B. vom Klerus und den Ordensleuten. J. W. Ph. Borleffs, Institutum Neronianum (S. 129—145) zeigt, daß man kein Recht hat, aus den Aussagen Tertullians auf vermeintliche besondere „Leges“ gegen die Christen zu schließen.

Vorbildlich gestaltet ist der kleine Rezensionsteil jedes Heftes. Die Auswahl ist sachgemäß, der Bericht instruktiv und die Auseinandersetzung selbst nicht nur lehrreich, sondern auch höflich.

Heidelberg

H. v. Campenhausen

Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, in Verbindung mit W. Bauer und J. Jeremias hrsg. von W. Eltester, Bd. 43, 1—2 (1950/51).

Mit der Verheißung eines künftig regelmäßigeren Erscheinens ist ein neues Doppelheft der ZNW erschienen. Mit Herb. Brauns gründlicher, sogar durch ein eigenes Register erschlossener Untersuchung „Vom Erbarmen Gottes über den Gerechten — zur Theologie der Psalmen Salomos“ (S. 1—54) greift die moderne, theologisch orientierte Fragestellung der Exegese über den Umkreis des N. T.'s hinaus. Sie versteht die Psalmen Salomos mit ihrer unentwirren „Dialektik zwischen Gottesglauben und Selbstbezogenheit“ als charakteristischen Ausdruck der pharisäischen Frömmigkeit vor dem Erscheinen Jesu. Eine von K. H. Rengstorff aus dem Nachlaß Gerh. Kittels herausgegebene Abhandlung über den „Jakobusbrief und die Apostolischen Väter“ (S. 54—112) vertritt erneut K.s alte These von der Echtheit des Jakobusbriefes gegen K. Alands Kritik in der ThLZ 69 (1944) 97—104. Der durchgeführte Vergleich läßt die Unterschiede, besonders der inneren Haltung, scharf hervortreten und ist dadurch auch für den von Interesse, dem die Hauptthese unannehmbar bleibt. Jos. Schmid, Zur Textkritik der Apokalypse (S. 112—128) bemüht sich um das Verständnis von Apk. 13,10 und 18,2. Em. Hirsch, Stilkritik und Literaturanalyse im vierten Evangelium (S. 128—143) verteidigt gegen Ed. Schweizer und R. Bultmann das Recht seiner methodischen Grundsätze und illustriert sie an einigen ausgewählten Beispielen.

Heidelberg

H. v. Campenhausen

ZWINGLIANA. Beiträge zur Geschichte Zwinglis, der Reformation und des Protestantismus in der Schweiz. Hrsg. vom Zwingliverein. Band IX, Heft 1—6. Zürich (Berichtshaus), 1949—1951. (bisher:) 380 S.

Die vorliegenden sechs Hefte (= drei Jahrgänge) der Zwingliana halten unter der bewährten Redaktion Leonhard von Muralt's das gewohnte hohe Niveau unverändert bei. Dem Redaktor selbst ist ein aufschlußreicher Vortrag über „Zwingli und Pestalozzi“ nebst einem Bericht über die von P. Baumgartner besorgte neue Pestalozzi-Ausgabe und über neuere Pestalozziliteratur zu verdanken (S. 329—364). Der Zwingliforschung dienen von den größeren Beiträgen zwei: eine ausführliche und sorgfältige Arbeit von Edwin Künzli (S. 185—207; 253—307) über den Quellenwert und die hermeneutische Position von Zwinglis „Erläuterungen“ zu Genesis und Exodus (Krit. Zw. Ausg. Bd. XIII) und ein köstlicher Vortrag von Gottfried W. Locher, „Christus unser Hauptmann“ (S. 121 bis 138), der dem kulturgeschichtlichen Hintergrund dieser bekannten Metapher Zwinglis nachgeht. Künzli scheint mir einleuchtend zu machen, daß O. Farner recht hat, wenn er den „Erläuterungen“ Zwinglis einen hohen Quellenwert zuschreibt (das Problem liegt ähnlich wie bei Luthers Genesisvorlesung). Von hohem Interesse ist, daß nach Künzli's eingehenden Nachweisungen Zwingli dem „mystischen“ Schriftsinn das Wort redet, hierin natürlich in vielfältiger Weise von der Tradition beeinflusst. Der Umstand, daß Künzli auch grundsätzlich die Position Zwinglis verteidigt, bringt ihm dann eine temperamentvolle, aber historisch nichts austragende Erwiderung von Paul Marti ein (S. 365—374), auf die er dann nicht minder lebhaft antwortet (S. 375—377). Aus den Miscellen mag heute eine Nachricht Beachtung verdienen: nach einem Studentenbrief Rudolf Gwalthers vom Jahre 1539 ist Zwinglis Sohn Wilhelm im gleichen Jahre zur Erziehung nach Straßburg gebracht worden, wo er mit Luthers etwas ungeratenem Sohn Hans zusammen bei Capito lebte. Die leiblichen Söhne der beiden großen Gegner konnten also immerhin unter einem Dache leben. — In den weiteren Umkreis der Reformation führt ein ausgezeichnete Aufsatz von Fritz Blanke: „Reformation und Alkoholismus“ (S. 75—89), der besonders hervorhebt, daß dieser brennenden Zeitfrage gegenüber die sog. Schwärmer entschieden mehr geleistet haben als die Reformatoren, so gewiß auch diese bekanntlich nicht untätig blieben. — Zur Ikonographie der Schweizer Reformatoren bietet Paul Boesch (S. 16—50) einen sehr wertvollen Beitrag, der sich mit den Bildnissen des Hans Asper befaßt und den hohen Anteil zeigt, den der Engländer Christopher Hales als Besteller und Anreger an diesen Bildnissen hatte. Briefe von Christopher Hales werfen auf die Entstehungsgeschichte der Gemälde manches Licht. Im übrigen macht Boesch es wahrscheinlich, daß ein kürzlich in Edinburgh aufgetauchtes Zwinglibild eine verkleinerte Kopie eines der von Hales bestellten und erhaltenen Bilder darstellt — es wird, wie auch die Bildnisse von Oekolampad und Bullinger, in Reproduktion beigelegt; auch die Briefe von Christopher Hales aus dem Besitz des Staatsarchivs bzw. der Zentralbibliothek Zürich werden z. T. abgedruckt.

Übrigens erfährt man (S. 181 f und S. 327), daß die Krit. Zw. Ausg. (weiterhin bei M. Heinsius in Leipzig) ihr Erscheinen fortsetzt, zunächst mit den übrigen Lieferungen von Bd. XIII (dem ersten Band der Exegetica).

Göttingen

O. Weber

In Memoriam

Alfons Maria Schneider

Am 4. Oktober 1952 verstarb in Aleppo am Beginn einer neuen Forschungsreise Prof. Dr. A. M. Schneider. Rektor und Senat der Georg-August-Universität zu Göttingen haben ihm folgenden Nachruf gewidmet:

Alfons Maria Schneider wurde am 16. Juni 1896 in St. Blasien (Schwarzwald) geboren. Er studierte von 1918—1921 an der Universität Freiburg i. Br. katholische Theologie, vergleichende Religionswissenschaften und orientalische Sprachen, wurde 1922 zum Priester ordiniert und promovierte 1926 in Freiburg i. Br. Von 1927—1939 war er an wissenschaftlichen Forschungen und Grabungen in Samos, Palästina, Georgien, Konstantinopel und Nicaea beteiligt; Studienreisen führten ihn in diesen Jahren nach Frankreich, Spanien, Italien, Ägypten und in den Vorderen Orient. 1938 habilitierte er sich in Freiburg i. Br., wurde am 1. Januar 1939 an die Philosophische Fakultät der Universität Göttingen versetzt und am 29. März 1944 zum außerplanmäßigen Professor ernannt. Eine Berufung auf den Lehrstuhl für Byzantinistik der Universität Istanbul im Jahre 1948 scheiterte an den damaligen Zeitumständen. Kurz vor seiner Abreise im September 1952 zu einer Grabung in Rusâfa (Sergiopolis) erreichte ihn ein Ruf auf ein für ihn geschaffenes planmäßiges Extraordinariat an der Universität München; zu Verhandlungen darüber ist es nicht mehr gekommen.

Mit Alfons Maria Schneider ist einer der führenden Vertreter seines Faches in Deutschland dahingegangen. Mit der reichen Fülle seiner wissenschaftlichen Veröffentlichungen ist nicht erschöpft, was er zu geben hatte. Wie wenige überschaute er zugleich die byzantinische und islamische Kultur und die Denkmäler ihrer Kunst. Er kannte den Vorderen Orient aus lebendiger Anschauung, die durch die Beherrschung seiner verschiedenen Sprachen noch reicher wurde. Seine rastlos vordringende Forschung trug aus den entlegensten Winkeln neues Material herbei, um das Bild der großen Stätten der christlichen Kultur, vor allem Roms und Konstantinopels, wieder zu gewinnen und vollständiger zu erfassen. Auch der kleinste Fund gewann unter seinen Händen Bedeutung, wenn er ihn in einen großen Zusammenhang stellte. Die unbeirrbare Strenge der methodischen Arbeit unter Ablehnung aller flachen Verallgemeinerungen sichert seinen Ergebnissen dauernden Wert. Hinter der Fülle von Gelehrsamkeit, die er in den Dienst seiner Forschung stellte, stand ein persönlich echtes Verhältnis zu ihrem Gegenstand. Alfons Maria Schneider verstand die christliche Kunst des Ostens aus seiner eigenen Frömmigkeit heraus. Überraschend konnte dieser Untergrund inmitten rationaler Schlußfolgerungen in einer Wendung sichtbar werden, plötzlich den letzten Sinn seiner Arbeit erhellend.

Sein Leben wurzelte in dem gleichen Boden wie seine Forschung. Die unbestechliche Redlichkeit seines Wesens leitete seinen Verstand wie sein sittliches Empfinden. Wo er diese Eigenschaften vermisse, schreckte er vor scharfen Urteilen nicht zurück. Hinter der Geradheit seiner Worte, der herben Nüchternheit seiner Formulierungen, barg sich eine tiefe Güte, die freilich ihre Gaben mit klarem Urteil versenkte. Seine aufrechte, lautere Persönlichkeit hinterläßt in unserm Kreise eine Lücke, die nicht ausgefüllt werden kann, und wir werden seiner immer mit Trauer und Stolz gedenken.

Mitteilungen

Die Theologische Fakultät der Universität Marburg teilt mit:

Die Evangelische Landeskirche von Kurhessen-Waldeck hat aus Anlaß des Universitätsjubiläums drei Preise für wissenschaftliche Arbeiten aus dem Gebiet der hessischen Kirchengeschichte gestiftet, und zwar in Höhe von 600.— DM, 400.— DM und 200.— DM. Die Preise werden nach Maßgabe der Qualität der Arbeiten ohne Rücksicht auf das je gewählte Thema verteilt.

Die Arbeiten sind beim Dekan der Theologischen Fakultät bis zum 1. März 1954 einzureichen. Der Name des Verfassers darf auf der Arbeit nicht genannt werden. Die Arbeit ist mit einem Kennwort zu versehen und mit einem Umschlag mit dem gleichen Kennwort zu begleiten. In dem verschlossenen Umschlag sind Name, Beruf und Wohnort des Verfassers anzugeben.

Bewerben können sich Studierende, Kandidaten und Pfarrer aus dem Bereich der Evangelischen Landeskirche von Kurhessen-Waldeck.

Das Preisrichterkollegium besteht aus dem Bischof der Evangelischen Landeskirche von Kurhessen-Waldeck, dem Dekan der Theologischen Fakultät sowie zwei weiteren Mitgliedern der Theologischen Fakultät und dem Propst des Sprengels Marburg.

Das Ergebnis wird bei Gelegenheit der Universitätsgründungsfeier 1954 verkündet.

Folgende Themen werden gestellt:

1. Frömmigkeit und Politik bei Landgraf Philipp von Hessen.
2. Das Gemeinde-Ideal bei Hyperius.
3. Ägidius Hunnius und seine Bedeutung für die hessische Reformation.

Die Frühwerke des Kardinals Humbert
über Hidulf, Deodat und Moyennoutier
(Vogesen)

Von Professor Dr. Anton Michel, Freising

In den Waldtälern der Westvogesen lagen vier Klöster zu einander in Kreuzesform. Das mittlere davon, heute Moyennoutier, hieß Medianum monasterium und wurde vom hl. Hidulf (Hildulf) gegründet. Das südliche davon, Saint-Dié, erbte seinen Namen von seinem Gründer, dem hl. Deodat. Alle diese Konvente, deren östlicher Zweig das berühmte Senones war, gehörten der reichsdeutschen Diözese Toul zu. Die dritte Vita Hidulfs, das Leben Deodats, die Fortsetzung „über die Nachfolger Hidulfs“ wie die Vita des Bischofs Gerhard von Toul († 994) scheinen aus einer Feder geflossen zu sein.¹ Dem Nachweise, daß dieser ein Verfasser wirklich der Kardinal Humbert ist, der spätere Staatssekretär Papst Leo IX., ist diese Studie gewidmet. Um ihr Verständnis zu erleichtern, soll zunächst der Inhalt der Legenden in Kürze angegeben werden.

Über den hl. Hidulf oder Hildulf sind drei Viten überliefert, eine ursprüngliche, längere, etwa vom Jahre 964, dann eine kürzere, sichtlich ein Auszug aus der vorigen, endlich eine dritte, erweiterte, die auch Wunderberichte anschließt.²

¹ M. Pfister, Les Légendes de s. Dié et s. Hidulphe, Annales de l'Est 3 (1889), 396.538 f., A. Fliche, Le cardinal Humbert, Rev. hist. 119 (1915), 43 und La Réforme Grégorienne I (1924), 266 A. 3 (Nachdruck). W. Wattenbach — R. Holtzmann, Geschichtsquellen, Deutsche Kaiserzeit I, 4 (Berlin 1943), Nachträge, 831, spricht die 3 Stücke mit „Wahrscheinlichkeit“ Humbert zu.

² Alle 3 Viten, angeführt in der Bibl. Hag. Lat. als Nr. 3947—3949, sind gedruckt bei H. Belhomme, Historia Mediani in monte Vosago monasterii (Argentorati 1724). Die 1. Vita, die älteste, p. 50—76 (mit Anmerkungen), steht nach Pfister auch bei Surius-Mosander, 11. Juli, VIII 168 (Erstausgabe), auch Acta Sanctorum Julii III (1723) 221 (ed. Belhomme), die 2. Vita, eine starke Abkürzung der ersten, steht bei Belhomme 77—81, auch Surius (am Ende verschieden), und Acta Sanctorum Julii III 227 f., die 3. Vita, zusammen mit dem Libellus de successoribus, bei Belhomme 82—130 (dazu ein Anhang aus der Vita Deodats), AA. SS. Julii III 228—238, auch Martène, Thes. anecdot. III (Paris 1717), 1093—1113, daraus Migne, Patrologie, 151, 587—606, nach

Nach der ersten Legende wurde ihr Heiliger in Nevers an der Loire³ geboren. An der Schule glänzend gebildet, wächst Hidulf in strengster Sammlung auf, wird in Regensburg Kleriker und angeblich durch Pippin, den „Vater Karls d. Gr.“, gegen sein Sträuben zum Erzbischof von Trier bestimmt. Er steigert noch seine Frömmigkeit in Nachtwachen, Fasten und Tränen wie durch Fürsorge um die Armen. Den Leib des hl. Maximin überträgt er aus der Krypta. Als er zum Schrecken aller sich zur Einsamkeit entschließt, erhält er vom Bischof von Toul eine geeignete Stätte angewiesen, wie schon der hl. Deodat, angeblich vorher Bischof von Nevers, der ebenso abgedankt hatte, vom früheren Bischof mit einem Grundstück beschenkt worden war. So konnte der Heilige am Fließchen Rapido, zwischen Bergen und Wäldern, eine Kirche der Gottesmutter weihen, *Medium monasterium* genannt, eine Peterskirche bauen, auch für die Weltleute eine Johanneskirche mit Spital gründen. Eine Gregorkirche überschattete den Friedhof.⁴ Von den Mönchen waren dem Vater besonders Spinulus und Benignus ans Herz gewachsen, auch der früh verstorbene Leutbald, dem er schon sein Amt anvertraut hatte. Die blindgeborene Tochter des Herzogs Atich (*Hetico*), die noch Heidin war, belehrte er und taufte sie, sein leiblicher Bruder und Mitbischof Erhard (*Hairard*) aber hob Otilie, die sehend wurde, aus dem Wasser. Spinulus, der über ein geschenktes Klösterchen (*Begonis cella*) gesetzt war, wirkte nach seinem Tode besonders durch Heilwasser so viele Wunder, daß die Ruhe des Klosters von den zuströmenden Kranken gestört wurde. Deshalb berührt der Abt mit dem

den besten Handschriften aber bei Belhomme. Die MG. SS. haben die Vita Hidulfs ganz bei Seite gelassen. Ich halte mich hier an Belhomme, dessen Buch gegenüber den AA. SS. kleine Verbesserungsversuche und neue Anmerkungen bringt. Die Unterabteilungen der Kapitel werden von Belhomme vom Anfang bis Ende wie völlig selbständig ganz durchgezählt.

³ Nach dem folgenden Text der Vita ist sichtlich nicht Nevers, sondern Noricum (Bavaria) zu lesen. An kritischer Literatur zu Hidulf und Moyennoutier vermerke ich noch: *Gallia christiana*, 13 (Paris 1785) 1398—1407. J. Faron, *Moyennoutier à travers les âges et son abbaye (Saint-Dié 1896)*. L. Jérôme, *L'abbaye de Moyennoutier*, in: *Bulletin de la Société philomatique Vosgienne* 23, 1897/98 (S. Dié 1898) 117—320, auch in: *Études d'histoire bénédictine* (Paris 1902). E. Martin, *Hist. des diocèses de Toul, Nancy, St. Dié*, 2 Bde. (Nancy 1900 f.) I 84 f. Hier. Frank, *Die Klosterbischöfe des Frankenreiches* (Diss. Bonn 1932) 111 ff. E. Winheller, *Die Lebensbeschreibungen der vor-karolingischen Bischöfe von Trier* (Bonn 1935). Kass. Hallinger, *Goze-Kluny (Studia Anselmiana 22/25)* (Rom 1950), 2 Bde.

⁴ Die Kritik setzt mit der Vita S. Deodati (AA. SS. Junii III, 1701, 878) die Gründung von Moyennoutier in das Jahr 671 und findet so Einklang mit der Vita der gleichzeitig auftretenden hl. Odilia († um 720). Vgl. *Lex. f. Theologie und Kirche* 7,675. Hidulf mag am ehesten ein Klosterbischof in Trier gewesen sein. Weil nach der ersten Vita Maximini, die noch unter König Pippin geschrieben wurde, drei Bischöfe, voran Hidulf, die *Translatio* des hl. Maximin aus der feuchten Krypta in die Oberkirche vornahmen, mag er wohl zum „Bischof“ von Trier befördert worden sein. (So Frank 111 und Winheller 18.167 mit den Belegen). Der Heilige soll auch 7 Filialkonvente begründet haben. Vgl. Jos. M. B. Clauss, *Die Heiligen des Elsaß* (Düsseldorf 1934).

Stabe seine Reliquien, bittet ihn aufzuhören mit den Wundern und der tote Heilige gehorcht und die Mineralquellen werden wieder süß. Die Kirche zu Ehren des hl. Aper, die Erhard nicht weit weg gebaut hat, schenkt er dem Konvent zum Abschied. Sterbend empfiehlt der Heilige dem Benignus seine Gemeinde. Die mit ihm lebten, bemerkt die erste Vita, hätten in einem Bande „von nicht geringem Umfange mit wahrhafter Feder seine Taten erzählt. Das Vorstehende sei daraus ein winziger Auszug.“⁵ Diese Vita liegt wohl der Vita der hl. Odilie vom 9./10. Jahrhundert und sicher der des hl. Erhard vom späteren 11. Jahrhundert zu grunde. Auch die Trierer Bischofsgeschichte vom 12. Saeculum kennt sie noch.^{5b}

Diese erste Vita enthält böse Anachronismen über angeblich gleichzeitige Bischöfe, besonders aber den groben Irrtum, daß Pippin, der „Vater Karls des Großen“, Hidulf zum Erzbischof von Trier bestimmt hätte.⁶ Der Redaktor der dritten Legende, der sonst seine Vorlage möglichst schon oder schonen muß, streicht die Apposition: „natürlich der Vater Karls d. Gr.“ und fügt dann die entscheidenden Tatsachen aus der Geschichte Pippins des Mittleren (678—714) ein, der ohne Grund „von Heristal“ zubenannt wurde. Der Bearbeiter entschuldigt sich, daß er dessen Taten „vielleicht mehr als recht sei, verfolgte“. Es solle aber nicht die Gleichheit des Namens im Laufe der Geschichte dem Leser einen Skrupel verursachen. „Denn der genannte Fürst Karl war der Urgroßvater (avus) Karls, des ersten Kaisers aus dem Stamme der Franken“. Freilich den Irrtum von Milo, dem angeblichen Vorgänger Hidulfs auf dem Stuhle zu Trier (713—753) und von Bischof Garibald (um 750), dem Vorgänger des Bischofs Jakob von Toul, der dem hl. Deodat einen Platz zur Gründung eines Klosters zugewiesen haben soll,⁷ weiß er nicht zu berichtigen. Er gibt auch ausdrück-

⁵ Vita I p. 64: (Ab aequalibus) veraci stylo digesta sunt ipsius acta, in volumine non parvae quantitatis, quod prae incuria adeo vetustas consumpsit, ut vix haec minima... excerpti exinde potuerint.

^{5b} Daß die Vita Odiliae vom 9./10. Jahrh. mit der Vita Hidulfs zusammenhängt, ergibt besonders c. 4 (MG. SS. Merov. VI 40,4). Bischof Erhard öffnet der Heiligen im Medianum monasterium die Augen, wie es der Vita I (Belhomme 60) und III c. 12 (105 f.) entspricht. Levison (SS. Merov. VI 28 A 2) läßt die Frage der Priorität offen. Auch der Vita Erhardi vom späteren 11. Jahrh. liegt noch die Vita Hid. I zu grunde, die in c. 8 eigens genannt wird. Die Vita I (p. 52) oder III c. 3 (p. 88) wird auch noch benützt in den Gesta Treverorum episc. (MG. SS. VIII 162,20).

⁶ 1. c. p. 52: Pippinus itaque tunc temporis vir magnae pietatis, genitor videlicet magni Caroli rempublicam Galliarum florentissime gubernabat. Die Vita Erhardi, von einem Regensburger Mönch Paulus zwischen 1054/73 verfaßt, die sich an die Vita Hidulfi I anlehnt, bringt noch den gleichen Irrtum. Nachdem ihr Verfasser in c. 5 die Vita I benützte, sagt er in c. 6 (MG. SS. rer. Merov. VI 13,5): tempore illo regno Francorum praefuit Pippinus, pater magni Caroli. Vgl. p. 2 (Einleitung).

⁷ Vita I (p. 57) = Vita III, c. 8 (p. 99). Jakob war Bischof von Toul etwa 756—767. P. B. Gams, Series episcoporum (Regensburg 1873) 635, vgl. 318 zu Milo. Den Irrtum, der Jakob betrifft, übernahm Petrus Damiani. Vgl. unten A. 35.

lich das Jahr 707 als Todesjahr seines Heiligen an, dazu den damals herrschenden Kaiser (Justinian II.), wie die ungefähr gleichzeitigen Könige der Langobarden und Englands. Papst Sergius, den er für das Todesjahr angibt, war allerdings damals (707) schon sechs Jahre tot.

Die Angabe dieses Todesjahres (707) beruht aber wohl auf einer Verwechslung mit dem Todesjahr des Herzogs (ducis) Hildulf, den die *Annales Laubacenses* melden,⁸ die der Autor nach seiner sonstigen fränkischen Geschichtskennntnis wohl in Händen hatte. Den Abtbischof und Gründer des nahen Klosters Senones, Gundelbert, macht er mit falscher Etymologie zum früheren Erzbischof von Sens.^{8b} Der Verfasser vermehrt die ursprüngliche Vorlage aber auch durch sonstige Einschübe und Zitate zeitgeschichtlicher und erbaulicher Art wie durch einen größeren Anhang. Hier bestimmt Hildulf seinen Nachfolger Regimbert, auch die Translation des Heiligen und Wunder werden erzählt. Die Einteilung in 24 Kapitel war wie bei der *Vita Deodats* wohl nicht ursprünglich, sondern durch den Gebrauch als liturgische Lektionen veranlaßt.⁹

Am Ende der vermehrten 3. *Vita* kündigt ihr Interpolator ein neues, selbständiges Schriftchen an: „*de successoribus Hidulphi*“. Es blieben, sagt er, noch sehr viele *Acta* des hl. Hildulf und seiner Nachfolger zu erzählen übrig. Er habe sich aber entschlossen, um den Leser zu schonen, den Bericht darüber aufzuschieben und einem anderen Werkchen (*alio opusculo*) zuzuweisen.¹⁰ Der „*Libellus alius de successoribus*“ schließt auch an den „schon erwähnten (*iam memorati*) Abt Leutbaldus“ sogleich in der ersten Zeile an¹¹ und erweist sich damit als das angekündigte „Werkchen“ desselben Verfassers.

⁸ *Vita III* c. 20 p. 118. Der Sergius betreffende Irrtum erklärt sich durch die Benützung Bedas, der für den Papst kein Todesjahr angibt. Vgl. unten A. 60. Zum Tode des Herzogs siehe die *Annales Laubacenses* vom belgischen Hennegau (MG. SS. 1,7, dazu 4,12 und 13,227). Pfister 544 A. 3. Frank 111 A. 20.

^{8b} *Vita III* c. 7 (p. 99), hienach Richer, *Gesta Senon. eccl.* c. 1 f. (MG. SS. 25,257 ff.). Pfister 545 f. Frank 112.

⁹ *Belhomme* 130—142 fügt der *Vita III* noch die c. 14—26 aus der *Vita Deodats* an.

¹⁰ c. 21 p. 121: *Restant... quam plurima... Hidulfi successorumque eius acta... quae pro fastidio lectoris interim differenda et alii opusculo iudicavimus deleganda.* In diesem Sinne auch *Belhomme* 124 A. b.

¹¹ In der wichtigsten Handschrift des 11. Jahrhunderts (Paris) weist der Verfasser der *Vita III* am Schlusse ausdrücklich auf den „*Liber miraculorum (Hidulfi)*“ hin. Die Hs. fährt fort: *Explicit vita... Incipit liber miraculorum eiusdem.* Eine jüngere Hs. beginnt: *Incipit libellus alius de successoribus eius,* entsprechend der *Vita III* c. 21. Über die Hss. vgl. MG. SS. IV 87 und *Belhomme* 129. Ms. *Parisiense Suppl. Lat. N. 854 saec. XI* ist wohl die Echterbacher Hs., die *Belhomme* benützte. Vgl. bei A. 124. Darüber, daß die *Vita III* und der *Libellus* demselben Autor zugehören, herrscht allgemeine Übereinstimmung. *Jérôme* 234.

Die Schrift „über die Nachfolger Hidulfs“¹² schildert zunächst die erste Blüte des Klosters „Medianum monasterium“, dann seinen völligen Verfall, endlich seine Wiedererweckung. In dem einen Jahre Leutbalds, der noch vor Hidulf im J. 704 dahinging, seien die Reliquien des Martyrers Bonifatius von Trier her überführt worden. Abt Regimbert konnte bedeutende Schenkungen entgegennehmen, besonders Ahenheim bei Niederehenheim und Hündisheim (zwischen Straßburg und Erstein). Madalwin, der seinem Bruder Sundrabert folgte, ließ über den Reliquien Hidulfs einen kostbaren Schrein (arca) und liturgische Kunstwerke aus Edelmetall anfertigen. Als nach seinem Tode die Wahl sich zersplitterte, wandten die Brüder sich an den Hof und Karl d. Gr. bestimmte als Abt den Patriarchen Fortunat, der aber nicht von Jerusalem her, wie gesagt wird, sondern aus Grado bei Karl erschienen war.¹³ Dort sei auch vom Perserkönig ein Elefant als Geschenk für den König angekommen.¹⁴ Bei Abt Fortunat, der als Patriarch plastisch geschildert wird, tauchte dann vom Orient her der ihm bekannte König Lazarus mit seiner Tochter Aza auf, die dann getrennt in ihren Zellen als Reklusen starben. Den Streit der Mönche mit dem Abte um das Lebensnotwendige verschweigt der Autor ebenso wie den noch weit schlimmeren mit Abt Ismund.¹⁵

Um so heftiger legt er, nachdem er „im Streben nach Kürze“ die nächsten sechs Äbte nur genannt hat,^{15b} gegen die neuen Träger der weltlichen Macht los, die Karolinger, von Ludwig (d. Fr.) an bis zu Arnulf. Durch ihre Nichtsnutzigkeit wurde die Abtei, die bisher religiös und wirtschaftlich (*rerum copia*) stark war, trostlos geschwächt, besonders durch Lothar, den Gebannten und Verfluchten. Da das Kloster dem schlaunen Verdreher 30 voll ausgerüstete Soldaten zum verhassten Familienkampf nicht stellen wollte und konnte, übergab es der Tyrann dem Herzog der Provinz nach Lebensrecht unter der Bedingung, daß er nach Belieben über dessen Hab

¹² Incipit: Penultimo interea iam memorati domni abbatis Leutbaldi. Vgl. Vita III c. 17 p. 112. Der Libellus ist zuerst nach einer Abschrift von H. Belhomme gedruckt bei E. Martène, Thesaurus anecd. III (Paris 1717) 1113—1123, ohne die letzten 6 Kapitel, wieder nach Belhomme bei A. Calmet, Hist. de Lorraine II (Nancy 1745 f.) Preuves p. XLIX, daraus bei Migne lat. 138, 203—220, verbessert wieder von Belhomme, Hist. Mediani monast. 143—220, am besten bei G. Waitz, MG. SS. IV, 86—92 b, der aber Wunderberichte zum großen Teile streicht.

¹³ c. 3 (88 a 25): ab Hierosolimis digressus erat. Zu Fortunat vgl. Jérôme 245—247.251.259. Leo III. sandte im J. 803 ihm das Pallium (Jaffé-L. 2512). Ughelli, Italia s. V (Grado) 1094. Zur ganzen Abtreihe vgl. außer Belhomme Gallia chr. 13, 1398—1407.

¹⁴ Einhard, Vita Karoli M. c. 16 (MG. Schulausgabe, 1911 p. 19, 25 ed. Holder-Egger): Aaron (Harun al-Raschid), quem tunc solum habebat, roganti mitteret elephantum.

¹⁵ Gallia chr. n. 6 und 8 p. 1400, G. Waitz a.a.O. 89 A. 6.

^{15b} Als 2. Abt nach Fortunat wird „Ismundus quondam episcopus“ genannt (c. 5, 89 a 7). Zwei Briefe des Bischofs Frothar von Toul (ep. 21.22 von 825—830, MG. Epp. 5,290 ff.) legen ihm aber die Bischofswürde nicht bei. Als Klosterbischof kommt er im 9. Jahrh. nicht mehr in Frage. Frank 112.

und Gut verfügen könne, wenn er nur den Haufen Kriegsleute besorge. Nun litten die Mönche am Nötigsten, die Not trieb sie überallhin auseinander. Nur wenige durften bleiben, mußten aber mit den Erträgen einer winzigen Meierei auskommen. 1511 Hufen beschlagnahmte der Herzog für sich. Im J. 896 aber, als Arnulf in Rom zum Kaiser gekrönt wurde, als eine unerhörte Pest wütete und Hungersnot zum Menschenfresse zwang, schändete Arnulfs Sohn, der Tyrann Zwentibold (885—900), der frei über Lothringen verfügen konnte, den Anfang seiner Herrschaft damit, daß er die Präbende der da und dort hausenden Mönche unter Abt Pippin dem Grafen Hillin zu Lehen gab, der kaum mehr einige Kanoniker zuließ, das Mönchtum aber ganz ausrottete, weil nur weltliche Kleriker mit Einzelkost abzufertigen waren. Im Kloster und in den benachbarten Ortschaften versahen wenige Kanoniker die Seelsorge.¹⁶

Als aber König Heinrich den Einfall der Hunnen niederbrach und das Land (*patria*) erstarkte, hoben sich Zahl und Ordnung der Kanoniker. Graf Gislebert stellte dann das Mönchtum wieder her. Aber erst unter Kaiser Konrad, dem unbesiegteten Fürsten, erstarkte auf das Drängen Brunos hin, des Bischofs von Toul, das wahre Mönchtum (*convaluit exercitium religionis*).¹⁷ Das Kloster Gorze sandte weithin seine Strahlen aus. Adalbert, der über Gislebert von Herzog Friedrich mit der Leitung Moyennoutiers (zwischen 959 und 967) betraut wurde, stellte die Kirchen in vollem Umfange wieder her.¹⁸ Der Leib des hl. Hilulf wurde aus dem Steinsarge feierlich erhoben und der Tag der Translation (10. Nov.) von da ab festlich begangen. Die Gebeine der Schüler des Gründers Johannes und Benignus wurden in einem Schrein zusammengelegt, die Reliquien des Martyrers Bonifaz auf dessen Erscheinung hin wieder gefunden, Umstände halber einer Klosterfiliale anvertraut und erst durch Abt Lantbert im J. 1043 zurückgeholt.¹⁹ Nach einem Übergriffe des Herzogs Friedrich in das bischöfliche Gebiet kamen durch Abfindung das *Medianum monasterium* und St. Deodat als Eigenklöster an Toul, und dessen Bischof Gerhard nahm als Beweis dafür die Stäbe Hilulfs und Deodats und das Großsigel des Klosters mit sich. Nichts verlautet davon, daß schon Kaiser Otto II. wie Otto I. die

¹⁶ Diese Unterdrückung des Mönchtums findet in dem Privileg Leos IX. für Toul vom 25. März 1051, das von Humbert verfaßt ist (Jaffé-L. 4255. Migne 143, 672 d), in den Worten Ausdruck: *monachi Mediani monasterii per potentiam saecularis malitiae iam exsulaverant*. Vgl. A. Michel, Die Anfänge des Kard. Humbert bei Bischof Bruno (Leo IX.) von Toul, *Studi Gregoriani* 3 (Rom 1948) 299—319, hier 313 A. 32.

¹⁷ c. 6 (89 b 22): *aliquantum convaluit illic, quamvis non ut prius, exercitium religionis, instantia domni Brunonis reverendi Leuchorum antistitis*.

¹⁸ c. 7. *Vita Joh. Gorziensis* c. 69 f. (MG. SS. 4,356 f.). Der letzte Laienabt Friedrich gehörte mit Adalbero I. und II. von Metz, Adalbero von Reims und anderen hohen Förderern „einem und demselben feudalen Familienkreise an“ Näheres darüber bei Hallinger I 81 f.

¹⁹ c. 9 (91 a 13): *usque domnum abbatem Lantbertum, qui anno ab incarnatione domini 1043... revexit*.

Abtei mit „allem Zubehör“ an Toul verschenkt hatten.²⁰ Abt Almann (nach 982—1011) stellte einen Lehrer für Grammatik an, sorgte für Handschriften und möglichen Ausbau. Mit Verpfändung aller Schätze des Klosters, selbst der Zierden der Reliquienschränke, erwarb er das Gut Berchheim im Elsaß, wurde aber von Bischof Berthold, der zwar ein freudiger Bauherr, aber ein gewandter Unterdrücker (oppressor) der Klöster war, darum betrogen.²¹ Verführt von seiner Schlechtigkeit, scheute er sich nicht, eine Urkunde zu erschleichen und auf verschmutzte Kunstgriffe sich einzulassen, nicht gedenkend des göttlichen Gerichtes, trotz des unsagbaren Schadens, der dem fast zunichte gemachten Hause Gottes daraus erwuchs. Der Dolch dieser höchst unmenschlichen Grausamkeit traf des Abtes Herz zu Tode. Nichts verlautet aber, daß Bischof Bruno (Leo IX.) das angebliche Unrecht etwa wieder gutgemacht hätte. Den nächsten Abt Hardulf hatte der Hingeschiedene selbst noch aus der Taufe gehoben und für die Nachfolge bestimmt. An den Festtagen des hl. Hidulf aber häufen sich Wunder auf Wunder und gerade damit bricht die Schrift ca. 1020 ab.²²

Eine 3. Schrift, das „Leben Deodats“,²³ soll von demselben Verfasser stammen²⁴, und dafür sprechen auch wirklich auffallende stilistische Gleich-

²⁰ D. O. II. 62: Medianam abbatiam, quam Gauzlinus (922—962) a beatae memoriae nostro genitore ad augmentum suae ecclesiae impetravit. Diese Urkunde Ottos II. ist wörtlich von Humbert für das Privilegium Leos IX. für Toul verwertet. Vgl. Michel 314 A. 37. Über die Schenkung Moyennoutiers an Gauzelin durch Otto I. (genitor) vgl. die Gesta episc. Tull. c. 33 (MG. SS. VIII 640,25), Gallia christ. 13,976 b, Martin I 172 f.

²¹ c. 12.13 (92 a): insolitis legibus oppressor vulgi et monasteriorum versutus.

²² De succ. wurde viel benützt von Joh. de Bayono und Richer, Chron. Senon... Über diese eingehend A. Michel im Hist. Jahrb. 1953 Bd. 72. In der Folge blieb Moyennoutier noch bei der Altgorzer Reform bis zum Amtsantritt Brunos (1024/48), der noch im ersten Jahre seines Pontifikates die Abteien Moyennoutier und St. Mansuetus (Toul) dem Kluniacenser-Abte Widrich von St. Aper (Toul) unterstellte. Vgl. die Vita Leonis IX. 1,9 (Migne 143, 479). Michel, Anfänge 315 A. 42. Hallinger 49. Daß Brunos Vorgänger Hermann den gleichen Widrich mit dem Stocke schlagen wollte (baculo verberaturus), ist wohl nur eine Lüge Glabers, Vita s. Willelmi abb. Divion. (Dijon) c. 22 (Migne 142, 714 c). Er versteht sich auf das Fälschen. A. Michel, Die Weltreichs- und Kirchenteilung bei Rudolf Glaber (1044), Hist. Jahrb. 70 (1951) 53—64.

²³ Die Vita s. Deodati ist nach Pfister 555 zum Teil gedruckt bei Surius-Mosander (1618) 275, ganz bei Jac. Garnich, Beatissimi Deodati vita (36 pp.), und Acta Sanctorum Junii III (1701) 869—884. Ich benütze hier die letztere Ausgabe.

²⁴ Belhomme 130 stützt sich z. B. auf c. 4,23 (Dd 881 b) der Vita. Hier will nämlich der fragliche Autor Hidulf nur oberflächlich (summatim) berühren, um nicht angeklagt zu werden, überdrüssigen Ohren Speisen aufgehäuft zu haben (ne fastidiosis auribus escas collegisse arguamur). Er wolle aber den begierigen Leser auf das Leben des Heiligen verweisen. Deshalb neigt auch Pfister 555 (vgl. oben A. 1) dazu, denselben Verfasser anzunehmen. G. Waitz, MG. SS. 86 setzt ihn ohne weiteres voraus.

heiten²⁵. Dann aber muß diese Vita später als die vorausgehenden Schriften abgefaßt sein. Denn die Vita Hidulfs weiß von Deodat nur, daß sein Beispiel Hidulf hinriß, abzudanken und in die Einsamkeit sich zurückzuziehen²⁶. Nach dem Leben Deodats aber wären sie in innigster Freundschaft verbunden gewesen und Deodat hätte sterbend seine Herde dem vertrauten Nachbarn empfohlen²⁷. Der Anfang von Deodats Leben spiegelt auch gleich eine der ersten Interpolationen in Hidulfs Leben, einen Anspruch des Papstes Gregor, daß wahrhaft christlichen Seelen bitter erscheine, was ihnen einst (in der Welt) süß schmeckte, und umgekehrt süß, was vorher bitter war²⁸.

In diesem Sinne schildert das Leben Deodats, das ihn wie ein Hymnus in übervollen, saftigen Tönen preist, wie er auf das reiche Stadtleben vergaß und in den armen Vogesen Hunger und Kälte litt. Aus dem Lande der Franken stammend, wurde er durch einträchtige Wahl von Klerus und Volk zum Bischof von Nevers²⁹ erhoben, dankte aber trotz der Tränen der Frommen ab. Von den Schülern, die ihm anhängen, wird besonders Arbogast in Heiligenforst genannt, der als Bischof von Straßburg bekannt

²⁵ Ich gebe hier nur einige Stellen und verweise auf den späteren Sprachvergleich. Belhomme 93: *dulcissimus* = Deodat 1,7 2,12 3,14 3,20 4,22 4,24. B. 120: *benignissimi* = D. 3,20. B. 121: *dignissime* = D 2,11 (2mal) 3,17 4,26. B. 123: *dilectissimus* = D. 3,19 4,23. B. 84: *devotus* (als Satzschluß) = D. 2,13. De Success. 88 b 13: *pignora..pretiosorum martyrum* = D. 2,10: *pretiosissima sanctorum pignora*. 4,22: *pignus amici*, 2,12: *pretiosa patrocinia*. Sc. 89 b 24: *evibrabat radios* = D. 1,7. Sc. 89 a 11: *oratoriolum* = D. 2,11 3,16. Sc. 88 a 15: *extemplo* = D. 1,3 3,18. Sc. 89 a 39: *circumcirca* = D. 1,7. Die letzteren beiden Ausdrücke finden sich später bei Humbert wohl nicht mehr, lassen also auf eine Vorlage schließen.

²⁶ c. 7 (99).

²⁷ V. Deod. c. 3 (878 f.).

²⁸ V. Hid. c. 6 (98): *dulcedo coelestium praemiorum... quanto illud dulce fit, quod intus videt, tanto in amaritudinem vertitur, quidquid foris sustinet*. V. Deod. c. 1 (872 a): *amarescunt eis olim dulcia et dulcescunt amara*.

²⁹ Als „*episcopus Nivernensis*“ wird Deodat auch in der Vita Hidulfi I c. 8 (p. 57) bezeichnet. Pfister 405 möchte dafür ep. Hibernensis lesen, also Deodat zum Iren machen, was Frank 109 f. ablehnt. In die Bischofsliste von Nevers kam der Heilige wohl erst von der Vita I her hinein. Er gründete das Kloster Ebersmünster bei Schlettstadt, das in der Legende nicht genannt wird, und im J. 669 jenseits der Vogesen am Zusammenfluß von zwei Wassern das Kloster *Juncturae* (Gemünden) im Galiläatale, später Saint-Dié genannt. Ein höchst wahrscheinlich echtes Privileg aus den Jahren 662—675 nennt ihn „*pater monasterii Deodatus episcopus*“. Wahrscheinlich kam er dann nach Toul. Denn er ist wohl mit dem Bischof Adeodatus von Toul gleichzusetzen, der im J. 679 den hl. Wilfrith nach Rom begleitete und dort einer Synode anwohnte. Am 19. Juni 679 (680?) ist er gestorben. Vgl. L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule II*² (Paris 1907/15) 484 III 60 f. *Dict. biogr. d'Alsace I* (Rixheim 1909) 364 f. *Martin I* 79—84. Frank 109 f. Clauss 50.

ist³⁰. Durch Bischof Garibald von Toul in die Vogesen gerufen, versuchte Deodat eine Gründung in Argentilla (Arendelle im Hagenauer Forst), wurde aber von den Nachbarn, die sich beeinträchtigt fühlten, weggeekelt. In Wilram befreundete er sich engst mit der vornehmen Familie des Hunus und der Huna, aber wieder vertrieb ihn der Unwille der Anwohner, deren Nachkommen dafür durch Kropfleiden verunstaltet wurden. So zog er im J. 669 in das Tal Galilea (heute Saint-Dié), das die Mortha (Meurthe) durchfließt, nährte sich kümmerlich, erhielt aber von Hunus auf göttliche Einsprechung hin das Nötige zum Leben. Hier errichtete er nun die [Celle St. Martin, in der er selbst bis zum Tode wohnte, bekam Landgüter sogar von König Childerich, und ging jetzt an den Bau eines Klosters mit Marienkirche und mehrerer Oratorien. Erzbischof Hidulf, der ihm von Anfang an zur Seite stand, schenkte auch Reliquien vom hl. Maximin, den er eben übertragen hatte. Die Liebe zu Deodat zog ihn an. Offenbar fürchtet der Verfasser hier Widerspruch, weil er glaubt, eine Verleumdung (*calumnia*) abfertigen zu müssen. Das ist ja auch der wunde Punkt gegenüber der *Vita Hidulfs*. In den Urkunden von königlicher und bischöflicher Autorität für Vallis Galilaea stehe unzweifelhaft bei den Unterschriften Hidulf oben an, den Deodats Bitte zu innerst getroffen habe, wie er selbst gestehe. Als erster, heißt es in dem Privilegium,³¹ habe Deodat bei *Junctura* (also ursprünglich Gemünden) ein Kloster gegründet und zwar nach der Regel Benedikts und Kolumbans. Nach dem gemeinsamen Dekret der hl. Bischöfe dürfe kein Herrscher, Bischof oder Kleriker vom Gute des Klosters etwas an sich reißen. Nach dem Tode Deodats sollte seine Gemeinde frei den Abt wählen und könnte nach ihrem eigenen Willen einen Bischof zu Weihen ohne Entgelt ersuchen. Keiner dürfe ohne Erlaubnis die Schwellen des Klosters überschreiten. Die Überwachung liege nur bei den Äbten derselben Regel. Hidulf habe selbst im J. 671 abgedankt und sei mit Hilfe des Bischofs Jakob Deodats friedlichster Nachbar geworden, Licht am Licht, Feuer am Feuer, zwei Säulen, zwei Bruthennen. Jährlich einmal besuchten sie sich, Deodat, eine mächtige Erscheinung, aber von Jahren gebeugt, der andere von mittlerer Größe. Zum letzten Male suchte Hidulf auf göttliche Weisung den sterbenden Freund inmitten der seufzenden Brüder auf und empfing seinen Auftrag, den verwaisten Mönchen von jetzt ab Vater zu sein. In seinen Armen hauchte Deodat am 19. Juni des Jahres 679 seine Seele aus. Wieder werden gleichzeitige Herrscher und

³⁰ Über den bedeutenden hl. Arbogast, der schon der Mitte des 6. Jahrhunderts zugewiesen wird, vgl. *Acta Sanctorum Julii V* 168 ff., *A. Postina* in *Lex. f. Theol. u. Kirche* I 611 und vor allem die Diskussion bei Frank 110 A. 11.

³¹ Für die Echtheit des Exemptions-Privilegs (*commune decretum s. antistitum*), das die *Vita* c. 2,13 (876 b) anführt und zwischen 662—675 von dem Trierer Bischof Numerian für das Kloster Deodats erlassen wurde, treten *Levison* (*MG. SS. rer. Meroving.* VI 221 A. 5), *Pfister* 379, *Hauck*, *Kirchengesch. Deutschl.* I⁴ (Leipzig 1904) 128 A. 1, *Wentzcke*, *Frank* 13 und 109 ein. Vgl. auch *Martin* I 80. Die Echtheit bezweifelt *J. M. Pardessus*, *Proleg. zu Diplomata* I (1843) 298 ff., der es in *Diplom.* II (1849) 147 n. 360 wiedergibt.

Bischöfe angegeben. Hidulf übernahm nun die Obsorge für den Konvent bis zu seinem Tode, den ihm der vorausgegangene Freund durch eine Erscheinung ankündigte. Er bestimmte noch Raimbert für das eigene Kloster, für Vallis Galilaea aber Marcinann. Das Gedächtnis dieses „Patriarchen“ (Hidulf) will der Autor hier nur kurz berühren, um nicht den Vorwurf zu bekommen, daß er Speisen bis zum Ekel ansammle und einstöpfe, verweist aber dafür auf das „Leben Hidulfs“³². Die Freundschaft der Konvente habe in der Folge durch Gebetsverbrüderungen Ausdruck gefunden. Jährlich einmal sah man die Ordenskleider der Heiligen gegenseitig an, die als sichtbare Zeichen ihrer Verdienste den Zorn Gottes abwendeten. Aber nicht die Wunder der Heiligen sind zu suchen, sondern ihre Tugenden nachzuahmen. Eine eindringende Mahnung an die „Carissimi“, ein Lobpreis auf die „glorreichen Väter“ (Eccli. 44, 1), ein Amen beschließt die Vita. Den Herzog Athich, den Vater der hl. Odilia, mit dessen Hilfe der Heilige das Kloster Ebersmünster im Elsaß gründete, kennt diese Legende nicht.

Es ist nicht meine Absicht, den Inhalt dieser drei Schriften auf seine Richtigkeit zu untersuchen oder zu ergänzen, sondern nur ihren Verfasser bzw. den Interpolator zu bestimmen. Daß sie aus einer Feder geflossen sind, wird letzten Endes der stilistische Vergleich ergeben. Äußere und innere Anzeichen weisen auf den Kreis um Leo IX. hin. In einem kurzen feierlichen Anhang zum Leben Deodats ist nämlich zu lesen: „Im Jahre des Herrn 1049, im 3. Jahre der Regierung Heinrichs, des Sohnes Kaiser Konrads, wurden diese Akten, die über den Bischof Deodat frommen Andenkens niedergeschrieben wurden, bis an die höchste Spitze des apostolischen Thrones gebracht, und auf einer Provinzialsynode derselben heiligen römischen Kirche wurde beschlossen, daß sie in Gegenwart der Bischöfe, Äbte, Kleriker und Laien vorgelesen werden sollten. Und als sie gelesen waren, wurde mit der Autorität höchsten Papstes Leos IX. selbst im 1. Jahre seines Papsttums beschlossen, daß sie in den Kirchen gelesen und feuerfest (firmissime) aufbewahrt werden mußten“³³. Dieses Interesse der römischen Kurie erklärt sich nicht allein durch den Umstand, daß der Papst Dompropst in St. Deodat gewesen wäre.³⁴ Denn auch die „Gesta“ des Hidulf sind bei Petrus Damiani, der mit den römischen Kreisen verkehrte, dem späteren Kardinalbischof von Ostia, bekannt geworden. Er ließ Hidulf so, wie dessen Vita irrthümlich erzählt, von dem Bischof Jakob, der erst später lebte, einen Platz zur

³² Oben A. 24.

³³ AA. SS. 883. Migne 151, 634. MG. SS. 4,86 A. 6. Es ist aber durch diesen Anhang nicht erwiesen, was Waitz 87 A. 6 annimmt, daß auch die Vita Hidulfs damals synodal gebilligt wurde.

³⁴ So F. X. Hunkler, Leo IX. (Mainz 1851) 41, der sich auf Gallia christ. 20,211, dann Joh. v. Ruyr, Antiquités de la Vosge 255, Sommier, hist. de l'égl. de Saint-Dié 55 f. beruft. So auch Clauss 50. Ich konnte keine eigentliche Quelle nachprüfen.

Siedlung anweisen.³⁵ Ferner wird das, was der Papst für die Vita Deodats verordnete, auch für die Vita Hidulfs durchgeführt. In einem alten Lektionar, das Jahrhunderte lang in Moyennoutier in Gebrauch war, findet sich die dritte Vita Hidulfs für dessen Fest und seine Oktav in Lektionen für den Chordienst der Mönche aufgeteilt.³⁶ Man wird also den Verfasser der beiden Viten unter den Männern suchen, die auf Papst Leo IX. besonderen Einfluß hatten.^{36a} Seine rechte Hand aber, die für seine großen Kundgebungen die Feder führte, sein Staatssekretär, war Humbert, der frühere Mönch vom Medianum monasterium, den er auch sogleich mit nach Rom führte, zum Erzbischof für ganz Sizilien weihte und dann zum Kardinalbischof von Silva Candida erhob.³⁷ Schon im J. 1044, im 6. Jahre des Abtes Lambert, verfaßte Humbert, der bei dem damaligen Bischof „Bruno gar sehr beliebt war, auf den hl. Martyrer Cyriacus, den Bischof Hidulf von Trier, den hl. Deodat, die hl. Jungfrau Odilie, den hl. Gregor und den hl. Abt Kolumban die Laudes, welche gewöhnlich Responsorien genannt werden, in rhythmischer und metrischer Form und übergab sie dem erwähnten Bischof Bruno zur Vertonung (modulanda).“³⁸ Wie der Biograph Leos IX. versichert, gerade Humbert selbst,³⁹ war er nämlich ein

³⁵ Nach den Maurinern, Gallia chr. 13, 1398 las Petrus Damiani, der Zeitgenosse Leos IX., in dem Buche: „de gestis s. Hildulfi“ den Irrtum, daß Bischof Jakob von Toul dem Heiligen einen geeigneten Platz angewiesen habe. Vgl. Vita Hid. c. 7 (99). Die Stelle konnte ich zwar bei Damiani nicht finden, aber es werden immer wieder Predigten und Briefe von ihm entdeckt. Vgl. Ansc. M und ó, Una lettera di S. Pier Damiano sulla salvezza di Salomone, in: Benedictina 5 (1051), 19—26. Pfister 540 schließt aus der „raschen Bekanntheit“ des Eremiten mit der Vita, daß sie von der Kurie propagiert wurde. Allerdings steht der Irrtum auch schon in der Vita I (57).

³⁶ Belhomme 71 hat wohl im Auge das kleine Heft: OFFICIUM / S. HILDULPHI / ARCHIEPISCOPI TREVIRENSIS / CONFESSORIS ET ABBATIS / MEDIANI-MONASTERII. / Iussu S. Leonis Papae IX. compositum. // TVLLI LEVCORUM / Apud IOANNEM LAURENTIUM et I. FRANC. LAURENTIUM / Typographos Regios et Episcopales. / M. DC. LXVIII. 35 Seiten in 4°. Druck schwarz und rot mit Musik. Das kleine, sehr seltene Bändchen findet sich in der Bibliothek de Société d'Archéologie Lorraine zu Nancy, Palais Ducal. Ich verdanke die Mitteilung der Güte des Hochwürdigen Abbé Jacques Choux zu Nancy.

^{36a} Leo IX. hat auch am 8. Okt. 1052 zu Regensburg den Leib des hl. Erhard übertragen. Nach der Legende war er der Bruder Hidulfs, der zusammen mit ihm die hl. Odilie bei der Taufe von Blindheit heilte. Kardinal Humbert war bei der Übertragung auch zugegen. Die zahlreichen Belege in MG. rer. Merov. VI 11 A. 5. Notae S. Emmerammi a. 1052. MG. SS. 17, 572. Joh. Jac. Chifflet wollte bei so engen Beziehungen des Papstes zu den Viten Leo selbst zum Autor der Vita Deodats machen. Martène III 1091. Waitz 86 A. 8.

³⁷ Vgl. A. Michel, Art. Humbert in Lex. f. Theol. u. Kirche 5, 194 f., Humbert und Kerullarios I (1924), 43—76. Oben A. 16. Die folgenschweren Ideen des Kard. Humbert, Studi Greg. I (Rom 1947) 65—92.

³⁸ Vgl. unten A. 74. 105

³⁹ H. Tritz, Die hagiographischen Quellen zur Gesch. Papst Leos IX., Studi Gregoriani 4 (Rom 1952) 191—299.

ausgezeichneter Musiker.⁴⁰ Die Namen der gleichen Heiligen Hidulf und Deodat, um deren Viten es hier geht, springen in die Augen, auch die Erwähnung der hl. Odilie, der Hidulf nach der Vita das Augenlicht schenkte, und der ein Altar im Kloster geweiht war, ebenso der Name Gregors, der nach der Vita die Friedhofskirche behütete. Aber noch mehr fällt der Hymnus auf Kolomban auf, dessen Regel mit der Regel Benedikts gerade nach der Vita Deodats in dessen Kloster eingeführt war.⁴¹ Über Kolomban führt also ein weiteres Band von Humbert-Leo zur Vita Deodats. Noch wichtiger für das Verhältnis des Mönches Humbert zu Bischof Bruno ist es, daß er, wie alle Quellen angeben, zuerst die Laudes auf den „hl. Martyrer Cyriacus“ dichtete, der mit seinen Reliquien Patron der Kirche zu Altdorf im Unterelsaß (bei Molsheim) war, die seinem Geschlechte zu eigen gehörte, wo auch die Großeltern Brunos bestattet waren.⁴² Die Responsorien auf Hidulf und Deodat sind, soweit wir sehen können,⁴³ ihre konzentrierten Viten,⁴⁴ zugleich aber auch Beweis für die gemeinsamen Interessen des Bischofs und des Mönches. Das letzte Datum der Schrift „de successoribus Hidulfi“ ist das Jahr 1043, fällt also mit der Entstehungszeit der Responsorien (1044) fast zusammen. Im J. 1043 ließ nämlich Abt Lampert die fast vergessenen Reliquien des hl. Martyrers Bonifaz aus einem Filialkloster zurückholen.⁴⁵ Aber schon vorher, um 1030, war Humbert mit seiner Feder tätig, als er wichtige Klosterurkunden Brunos wohl im Auftrage des Abtes Widrich entwarf und unter seinem Namen auch das vom Bischof Bruno gewünschte Leben des hl. Gerhard von Toul verfaßte.⁴⁶

Faßt man die inneren Anzeichen für Humbert als Autor ins Auge, so fällt vor allem der heftige Ton auf, mit dem er gegen Lothar losbricht, der „gebannt und verflucht“ wurde, und wie er gegen Bischof Berthold als einen völlig gewissenlosen Menschen auffährt,⁴⁷ weil er das

⁴⁰ Pseudo-Wibert, Vita Leonis 1,13 (Migne 143, 481 c): in eo refulgebat amplissima, maxime artis delectabilis musicae peritia... in mellifica dulcedine... Nam componens responsoria etc. Grabschrift Leos (N. Archiv I 176): Musicus insignis.

⁴¹ Vita Deodati 2,13 (AA. SS. 876 b): monachos sub sanctissimorum patrum Benedicti et Columbani regula victuros.

⁴² Vgl. unten A. 107. Eine frühere „Vita“ des Cyriacus in Versen aus Gernrode findet sich in MG., Lat. Dichter, V (Leipzig 1937) 256—259.

⁴³ Vgl. unten (Responsorien) A. 112 ff. In dem Hymnus beim Umgang wird besonders die Freundschaft mit Deodat gefeiert (Deodato charissimus Hydulphus erat inclitus), so wie es der Vita Deodati entspricht.

⁴⁴ Pfister 539.

⁴⁵ Oben A. 19.

⁴⁶ Oben A. 16. Zu dem Nachweis, daß die Urkunden Brunos (ca. 1030) ebenso aus der Feder Humberts geflossen sind wie die Vita Leos IX., vgl. noch die Stellen: Dipl. 1 (Migne 143, 582 c): S. A pri antiquum monasterium vetustate laps abundantum... ab ipsis fundamentis... constituerunt. Dazu Vita 1,13 (480 c): A prum... coenobii, quod iam pene labens, incoepit a fundamentis instruere.

⁴⁷ A. 21.

Gut Bergheim geraubt hätte. Der Ausdruck „Unterdrücker (oppressor)“, mit dem er gebrandmarkt wird, ist Humbert geläufig.⁴⁸ Das ist ganz die Sprache der *Libri contra Simoniacos*, die immer wieder einen Grund finden, warum der Simonist noch schlechter ist als der Teufel. Es ist dieselbe Maßlosigkeit, die der Kardinal gegen den Mönch Niketas Stethatos und in der Bannschrift gegen den Patriarchen Michael Kerullarios mit ihren 10 Anathemen verrät.⁴⁹

In Wirklichkeit war das Gut Bergheim, das schon an den bischöflichen Stuhl von Basel abgabepflichtig war, schon durch Otto I. Moyennoutier weggenommen und als königliches Geschenk dem nahe verwandten lothringischen Herzogshaus gegeben worden, wohl im J. 936, sicher vor 955. Durch einen Tausch, den Herzog Friedrich mit dem hl. Gerhard abschloß (964?), kam es weiter an den Stuhl von Toul, ebenso wie die früher königlichen Abteien Moyennoutier selbst und Saint-Dié, während Gerhard dem Herzog die Feste Barrum (Bar-le Duc) überließ.⁵⁰ Erst Abt Almann klagte bei Otto III., der Gerechtigkeit zuschwur, aber dahinstarb (1002), und nun gab der Abt Heinrich II. ein Servitium für das Gut, zwei Pfund Gold, das er den Schätzen, Ornamenten und Reliquien abnahm. Aber Bischof Berthold, der den treulosen Rat dazu gegeben habe, erwirkte einen königlichen Entscheid für Toul. Offenbar berief er sich auf den Vertrag des hl. Gerhard, nicht auf eine „falsche Urkunde“, und zwar suchte er damit den Herzog abzuhalten, der noch immer lüstern nach dem Gute ausschaute. Der Streit ging aber weiter. Wir hören nichts davon, daß etwa Bruno (Leo IX.) das Unrecht wieder gut gemacht hätte. Noch nach 100 Jahren mußte Papst Innocenz II. die Ansprüche der Mönche zurückweisen.⁵¹ Die Rechtslage war nicht so klar, daß sie den massiven Angriff auf Bischof Berthold gerechtfertigt hätte. Die wirkliche oder vermeintliche Schuld verteilte sich also auf sehr viele Schultern. Das Urteil ist „ganz ungerecht“.⁵² Der parteiische Mönch findet dagegen nicht den geringsten

⁴⁸ Dipl. 1 (382 d): *ne.. duri fiant oppressores. C. Simon. (de lite I 250,23): oves.. obsessae vel oppressae. Victor II. (Humbert) für Winimann (Migne 143, 835 b): oppressione pastorum. Vgl. Michel, Anfänge 313 A. 28.*

⁴⁹ Die schwer beleidigenden Ausdrücke, auf die Humbert gegen den Mönch Niketas Stethatos verfällt, bei Michel, Humbert II 205 A. 4. Die Schrift wie die Anatheme bei C. Will, *Acta et scripta... de controversiis eccl. gr. et lat. saec. XI. (Lipsiae et Marpurgi 1861), 136 ff., 153 f.*

⁵⁰ Chron. S. Michaelis in pago Virdunensi c. 7 (MG. SS. 4,81): (Fredericus) per cambium a s. Gerardo obtinuit, data ei curia quadam in Theutonica terra, quae Berkem nominatur, datis duabus abbatibus, scilicet Mediano monasterio et Galilaea, quae dicitur Deodatus. Das Diplom Ottos I., der schon Moyennoutier an Bischof Gauzelin schenkte (oben A. 20), hatte sich noch nicht durchgesetzt. Den ganzen Fall Bertholds klärte Jérôme, *Ann. Vosg.* 301.311 ff., alias 200 ff. 269 ff. auf.

⁵¹ Innoc. II. v. 13. 2. 1132 (Jaffé-L. 7539).

⁵² Martin I 188: *ce jugement si injuste.*

Tadel für den Abt, der die Reliquien des Goldes beraubte. Berthold „unterdrückte“ auch nicht die Klöster. Gerade er berief Wilhelm von Dijon nach St. Aper in Toul und gab damit der clunyschen Reform in seiner Diözese Raum.⁵³

Der Verfasser der Viten ist aber auch ein seltener religiöser Eiferer. Obwohl Moyennoutier von Gorze aus reformiert war und noch dazu im J. 1024 dem Überklyniacenser Wilhelm „supra regulam“ unterstellt wurde, steht ihm das Mönchtum doch noch „nicht so hoch wie früher“.⁵⁴ Und doch wurden zehnjährige Knaben damals gezwungen, das strenge Fasten der Quadragesima mitunter mitzumachen.⁵⁵ Der Sermo des angeblichen Interpolators, der in der Handschrift von Moyennoutier der Vita Deodats folgt, „fährt auch gegen die verderbten Sitten der Welt los“ und feuert zur Nachahmung des Heiligen an.⁵⁶ Nun möchte man auch nach den ersten Urkunden Brunos (ca. 1030), die gerade von Humbert stammen, glauben, das Mönchtum wäre vor Wilhelm in Toul überhaupt erstorben gewesen.⁵⁷ Auch nach der Vita Leos, die auch von Humbert stammt, wäre es, abgesehen vom Kloster des hl. Bekenner Aper (Toul) in der ganzen Diözese (Brunos), — welch ein Schmerz! — schon lange Zeit erloschen gewesen (refrigerat).⁵⁸ Das ist die gleiche eifernde, selbstsichere Aburteilung des gerade vorausgehenden Mönchtums, ein echtes Clunyacenser Urteil.⁵⁹

Auch romantisches Licht sah man schon über den Libellus de successoribus ausgegossen.⁶⁰ Er schildert Fortunat von „Jerusalem“ als eine ganz patriarchalische Erscheinung mit langem Barte und zieht illustrierend auch den Elephanten bei, den Harun al Raschid Karl d. Gr. zum Geschenke machte.⁶¹ In welchen verklärten Farben sieht nun aber auch Humbert Konstantin und seine Schenkung,⁶² wie die alte Roma sogar auch den griechischen Kaiser Konstantin IX. mit dem Diadem schmückte.⁶³ Bei Humbert treten sogar visionäre Züge hervor.⁶⁴ Kaiser Konrad II., der

⁵³ Dipl. Brunonis 1 (581 c), von Humbert im Auftrage verfaßt. A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands III 465 A. 6. Hallinger 82.442 f.

⁵⁴ c. 6 (89 b 22): aliquantulum convaluit . . , quamvis non ut prius.

⁵⁵ So Humbert 10 Jahre (1054) später: Dialog c. 21 (Will 144 a 3): ut interdum decennes pueros nobiscum faciamus ieiunare.

⁵⁶ Belhomme 129. Waitz (MG. SS. 4,87) konnte die Handschrift nicht identifizieren.

⁵⁷ Dipl. 1 Brunonis (Migne 143, 581 c): per . . abbatem Willelmum locum s. Apri omni religione destitutum deus visitaverat. Vgl. oben A. 16.46.

⁵⁸ Vita Leonis 1,11 (1. c. 479 a): praeter s. confessoris Apri coenobium (religio monastica) in omni sua doecesi, iam pro dolor!, longo tempore refrigerat. Vgl. A. 39.

⁵⁹ Ebenso Rad. Glaber, Vita Guilelmi c. 17 (Migne 141,862): idem coenobium (s. Apri) in paucis annis ad regularem (!) commutavit statum. Hallinger 442 ff.

⁶⁰ Jérôme 245 f.

⁶¹ c. 3 (88 a 25), oben A. 13 f.

⁶² Leo IX.-Humbert, ep. 1. ad Cerul. c. 12 f. (Will 71—74). Michel, Humbert 137 (Reg.).

⁶⁴ Richer, Chron. Senon. 2,19 (MG. SS. 25.280,16) ad a. 1052.

⁶³ ep. ad Constant. IX. Monomachum (Will 86 a 25).

„unbesiegte Imperator“, scheint dem Verfasser des Libellus etwas zu gelten, geradeso wie in Humberts *Vita Leonis*, wo der Kaiser geradezu wie ein reformierter Bischof spricht.⁶⁵ Eine einfache Überlegung sagt uns aber auch, daß ein Mann, der schon unter Leo IX. mit bedeutenden Abwehrschriften auf dem Plan war, auch vorher schon seine Feder fleißig geübt haben muß.

Die Benützung gleicher Quellen in den verglichenen Schriften erlaubt einen noch strengeren Schluß aus den inneren Kriterien. Als solche treten ganz bestimmte Schriften Gregors d. Gr., des Paulus Diaconus und Bedas *Venerabilis* zu Tage.

Gleich im ersten Einsatz des 1. Kapitels der *Vita Hidulfi* wird erzählt, daß zur Zeit dieses Heiligen Garibald in Bayern regierte, dessen Tochter Theodolinde sich der „Langobardenkönig Agilulf“ zur Frau erwählte. „Dieses Agilulf, der zur Belagerung der Urbs eilte (*Agilulfi ad obsidium urbis festinantis*) gedenke der überragende Papst Gregor in seinem Kommentar zu Ezechiel (*in commentario Ezechielis*).⁶⁶ Wirklich erwähnt Gregor in der Präfatio zum 2. Buch seiner „*Expositio in Ezechielem*“ bei der Erklärung der letzten Vision des Propheten „*Agilulfum, Langobardiae regem, ad obsidionem nostram summopere festinantem*“.⁶⁷ Bei Paulus Diaconus, *de gestis Langobardorum*, findet sich wohl ein Hinweis auf jene kritische Lage, aber keine wörtliche Übereinstimmung.⁶⁸ Nun führt aber gerade Kardinal Humbert auch eine Stelle aus dem nämlichen 2. Buche zu Ezechiel an. In der 4. Homilie, c. 13, liest man ferner bei Gregor: „*Nemo potest amare, quod non crediderit*“.⁶⁹ Und Humbert beutet in den *Libri adversus Simoniacos* 2, 15 gerade dieses „*Dictum Gregorii*“, offenbar eine Reminiscenz, aus mit den Worten: „*Quantum credit, tantum sperare et amare*“.⁷⁰ Schon in seinem Dialog gegen die Griechen vom J. 1054 bedient sich der Kardinal wörtlich eines Gleichnisses aus dem gleichen Kommentar zu Ezechiel, auf den er auch hinweist, daß nämlich beim Gotteswagen „das Rad innerhalb des Rades (*rota inter rotam, rota in medio rotae*) das neue Testament innerhalb des alten Testamentes sei“.⁷¹ In seinen *Libri c. Sim.* beutet

⁶⁵ Succ. c. 6 (89 b 20): ad imperium Conradi invicti principis. *Vita Leonis* c. 1,9 (Migne 143, 476 c).

⁶⁶ *Belhomme* 83.

⁶⁷ Migne 76, 234, vgl. 75, 217 c.

⁶⁸ Paulus diac., *de gestis Langobard.* 4,8 (MG. SS. rer. Langob. et Italiae saec. VI—IX., 1878, 118). (ed. Maur. I 1348). (Migne 95, 540 f.).

⁶⁹ Greg., in *Ezech.* II, hom. 4,13.

⁷⁰ l. c. *Sim.* 2,15 (de lite I 156,35).

⁷¹ Gregor in *Ezech.* 1,16 (Migne 76,835). Humbert, *Dial.* c. 38 (Will 112 a 1). Michel, *Humbert* I 121 n. 2.

Humbert den Propheten Ezechiel auch besonders eifrig aus.⁷² Auch Agilulf, der „besondere Feind der römischen Freiheit“, spielt hier eine Rolle.⁷³

Eine andere der ersten Interpolationen der Vita Hidulfi führt Gregor namentlich für die Sentenz ein, daß nur der sich im Menschlichen wohl fühle, der keine Freuden vom Himmlischen noch genossen habe. Die Stelle findet sich sinngemäß in der Evangelienerklärung des Papstes,⁷⁴ die wieder Humbert gerne benützt. Überhaupt scheint Gregor sein Lieblingschriftsteller zu sein.⁷⁵ Auf eine Stelle des Paulus Diaconus, die der Interpolator benützte, wurde schon einmal hingewiesen, ohne daß aber irgend eine Parallele aus Humbert beigebracht worden wäre.⁷⁶ In der Vita c. 3 rückt nämlich Pippin, der Hidulf nach Trier berief, „seinem Vater Angisus (patri Angiso)“ nach. Daß Anschis, wie der wirkliche Name des ersten Maiordomus lautet, „von den Namen des Troianers Anchisa komme“, sagt Paulus Diaconus.⁷⁷ Die folgende Schilderung Pippins stimmt aber auch wörtlich mit Paulus Diac., hist. Langob. 6, 37 überein: „Pipinus . . . vir mirae (+ que pietatis et, Vita) audaciae, qui hostes suos statim adgrediendo conterebat (contrivit saepissime, V.). Nam supra (super, V.) quendam suum adversarium, Rhenum transgressus, cum uno tantum satellite suo inruit eumque (et eum, V.) in suo cubiculo residente(m) cum suis trucidavit. Bella quoque multa cum Saxonibus et maxime cum Ratpoto (Rathbodo, V.) Frisionum (Fresonum, V.) rege fortiter gessit. Hic et alios filios habuit; sed ex his praecipuus Carolus (Car. praec., V.) extitit, qui ei post in principatu successit (Karl Martell)“.⁷⁸ Auch die Angaben über Herrscher, die im Todesjahre Hidulfs (707) regierten, sind dem Geschichtsschreiber der Langobarden entnommen. Nach dem Einschub in c. 20 der Vita starb der Heilige unter dem Konsulat (Kaisers) Justinians II., dem

⁷² So Ezech. 9,4 in Sim. 2,23 (167,11 f., Signa Tau), 28,14—16.18 (191,6) 27,25.26 (191,11), bes. 13,3—23 (237,32—238,22), also fast ein ganzes Kapitel.

⁷³ In den L. adv. Simon. 3,9.10 (MG. de lite I 209,45 211,4) erwähnt Humbert: Agilulfus. Romanae libertati nimium infensus.

⁷⁴ Vita Hid. c. 6 (98): Dulce est esse in rebus humanis, sed ei, qui adhuc de coelestibus gaudia nulla gustavit. Vgl. oben A. 28. Dazu Gregor in ev. 37 (Migne 76,1275): in coelis vilescunt animo omnia, quae habentur in terris. Moralia c. 7 (76,15): praesentis vitae gaudia damna moeroris.

⁷⁵ Humbert I 120—130. H. Halfmann, Card. Humbert (Göttingen 1883) 47 f.

⁷⁶ Pfister 541. Auf die Parallelen aber kommt es an.

⁷⁷ Paulus diac. 6,23 (MG. Lang. 172,15): Anschis, Arnulfi filius, qui de nomine Anchise quondam Troiani creditur appellatus. Vgl. hier Hanns Leo Mikoletzky, Karl Martell und Grifo (Stengel-Festschrift) 130 ff. Paulus diac., hist. Lang. wurde im 11. und 12. Jahrh. in den Bibliothekskatalogen von St. Aper (Toul), Gorze und Stavelot nachgewiesen. Vgl. R. Fawtier, La bibl. . . de Sainte-Evre-lès-Toul (Nancy 1911) 139, G. Morin, Le catal. . . de Gorze, in: Rev. bénéd. 22 (1905) 9, J. Gessen, Rev. d'hist. eccl. 29 (1933) 93, zitiert bei N. Huyghebaert, Moines et clercs italiens en Lotharingie (8.—12. Jahrh.), in: Annales du Congrès archéol. et hist. de Tournai (1949), Sep. 4 A. 3.

⁷⁸ Paulus diac. 6,37 (MG. 177,18 Migne 90,648), Vita III bei Belhomme 88, dessen Text mit MG. besser zusammengeht als mit Migne.

der Rebell Leo die Nase abgeschnitten hatte. Diese Schändung drückt Paulus mit den Worten aus (6, 32): „Justinianus, quem Leo in expulsione illius naribus detruncavit“,⁷⁹ die Vita aber spricht vom Konsulat „Justiniani iunioris Augusti a Leone contra eum rebellante narium detruncatione deformati“.⁸⁰ Als regierend im Todesjahr Hidulfs wird auch Papst Sergius angegeben. Zu ihm kam der englische König Theobald durch langobardisches Gebiet. Diese Tatsache wird mit den gleichen Worten berichtet: Paulus 6, 15: „His (huius, V.) diebus Cedoal (Theudoaldus, V.) rex Anglorum Saxonum (— Saxonum, V.), qui multa in sua patria bella gesserat, ad Christum conversus Romam properavit (prop. R., V.). Qui per Cunincpertum regem (+ Longobardorum, V) veniens ab eo (— ab eo, V.) mirifice susceptus est. Is cum Romam pervenisset, a Sergio (— Sergio + praedictio) papa baptizatus Petrusque appellatus et (— et, V.) adhuc in albis constitutus ad regna caelestia (cael. regna, V.) migravit“.⁸¹ Wie der Interpolator benützt aber auch Kardinal Humbert Paulus Diaconus und zwar gerade auch das 6. Buch der Hist. Langob., wenn er den Verlauf der 6. allgemeinen Synode (680) in der Auseinandersetzung mit dem byzantinischen Mönche Niketas Stethatos schildert. Paulus benützt hier zwar seinerseits Bedas Chronikon, bringt aber seine eigenen Zusätze, die Humbert übernimmt. „Zu dieser Stunde“, d. h. nach dem Konzil, „fielen so viele Spinnengewebe in das Volk hinein, daß alle sich wunderten. Dadurch wurde gekennzeichnet, daß der Schmutz der häretischen Schlechtigkeit ausgefegt wurde“. Findet sich die Erzählung auch im Liber pontificalis, gehen doch Humberts Lesarten mit Paulus zusammen: „Ea hora tantae haranearum telae in medio (medium, H.) populi ceciderunt (occiderunt H.), ut omnes mirarentur. Ac per hoc significatum est, quod sordes hereticae pravitatis depulsae sunt (essent, H.)“.⁸² Aus Paulus stammt auch der auszeichnende Bericht über den Bischof Damian, der mit seinem Briefe über den rechten Glauben keine geringe Hilfe brachte, aber weder von Beda noch vom Liber pontificalis erwähnt wird: „Eo tempore Damianus Ticinensis ecclesiae episcopus sub nomine Mansueti Mediolanensis archiepiscopi (— Mediol. arch. + episcopi ecclesiae sancti Michaelis, H.) hac de causa (— hac de c., H.) satis utilem rectaeque fidei epistolam composuit, quae in praefato (praefata, H.) sinodo non mediocre suffragium tulit. Recta autem et vera fides haec est, ut in domino nostro Jesu Christo sicut duae sunt naturae, hoc est Dei et hominis, sic etiam duae credantur esse (— esse, H.) voluntates sive operationes. Vis audire de eo (— de eo, H.). quod deitatis est? Ego, inquit, et pater unum sumus. Vis audire, quod humanitatis?

⁷⁹ MG. 175,21. Migne 95,644. Im Liber pontificalis ist diese Verstümmelung nicht vermerkt, auch nicht bei Beda, Chronicon (Migne 90,568—570).

⁸⁰ Vita III c. 20 p. 119.

⁸¹ Paulus 6,15 (MG. 169,15. Migne 632), Vita 119. Auch der Frankenkönig Theudebert (Paulus diac. 4,14) wird als Zeitgenosse Hidulfs angeführt.

⁸² Paulus diac. 6,4 (MG. 156,5. Migne 95,626). Humbert, Contradictio adv. Nicetam Pectoratum c. 17 (Will 142 a 23).

Pater maior me est. Cerne secundum humanitatem eum in navi dormientem. Cerne eius divinitatem, cum evangelista ait: Tunc surgens imperavit ventis et mari et facta est tranquillitas magna. Haec est sexta sinodus universalis Constantinopoli celebrata et Greco sermone conscripta, temporibus papae Agathonis, exsequente ac residente (+ piissimo, H.), Constantino principe (princ. Const., H.) intra septa palatii sui (— septa pal. s. + palatium suum, H.).⁸³ Diese ausgiebige Benützung des gleichen Buches der Gesta Langobardorum spricht um so mehr für den gleichen Autor, als sie sonst nicht häufig gebraucht werden.

Auf eine Quelle macht der Interpolator der Vita selbst aufmerksam, auf Beda Venerabilis. Zum Todesjahr Hidulfs (707) vermerkt er nämlich, daß „in diesem Sturm der Herr Beda blühte, der in der monastischen Regel hervorragte, in der Lehre und in der berechnenden Kunst (arte calculatoria) großmächtig war und lange blühte nach dem Hingang unserer Väter“.⁸⁴ Man denkt hier sogleich an das Chronicon Bedas, auch „De ratione temporum“ benannt.⁸⁵ Wie kommt der Redaktor der Vita Hidulfi dazu, darauf hinzuweisen? Kurz vorher sprach er vom Papste Sergius, unter dessen Pontifikat angeblich Hidulf starb. Dabei sagte er, der Papst habe ein wunderbares Stück des hl. Kreuzes im Sakrar des hl. Petrus gefunden: „Invenit miram portionem ligni salutaris in sacrario b. Petri“.⁸⁶ Nun berichtet Beda in seinem Chronicon das Gleiche fast mit denselben Worten: „Papa Sergius in sacrario b. Petri . . . capsam argenteam . . . reperit, de qua . . . mirae magnitudinis portionem ligni salutiferi dominicae crucis interius repositam inspexit“.⁸⁷ Im Liber pontificalis ist der hier gemeinsame Fundort, das Sakrar, nicht angegeben.⁸⁸ Der Interpolator fügt aber auch bei, daß die „beiden nächsten Nachfolger des Papstes den Namen Johannes hatten“.⁸⁹ Das sagt aber auch Beda an dieser Stelle: „Joannes, qui Sergio successerat . . . cui successit alius Joannes“.⁹⁰ Da Beda keine Jahreszahlen angibt, erklärt es sich auch, daß der Interpolator Sergius

⁸³ l. c. 166,8—19. Will 142 a 35.

⁸⁴ Belhomme 119. Beda starb im J. 735.

⁸⁵ Chronicon c. 66 (Migne 90,520) behandelt auch „de sex huius saeculi aetatibus“. Humbert, Dial. c. 39 (Will 112 a 25) vergleicht ihnen die sechs Steinkrüge bei der Hochzeit zu Kana. Vgl. aber auch Augustinus, Sermo 259 in oct. paschae.

⁸⁶ Vita III c. 20 (119).

⁸⁷ Beda, chron. ad a. 701 (568). Dem Autor der Vita Hid. III ist also die Auffindung des hl. Kreuzes besonders wichtig. Nun suchen auch die Sentenzen des Kardinals Humbert in Titel 67: De inventione s. crucis, can. 308 die Feier des Heilig-Kreuzfestes für die ganze Kirche allgemein verbindlich zu machen. Der emphatische Ton, wie in den Bullen Leos IX. für Woffenheim und Donauwörth das hl. Kreuz begrüßt wird, ist in den Urkunden ganz ungewöhnlich. Sie sind von Humbert verfaßt. Vgl. Michel, Die Sentenzen Kard. Humberts S. 61 f., 191—196.

⁸⁸ L. pontif. ed. Duchesne I 374,12.

⁸⁹ c. 20 (119).

⁹⁰ ad a. 708 (569): apostolicus papa Joannes, qui Sergio successerat . . . cui successit alius Joannes.

noch bis zum Jahre 707 leben läßt.⁹¹ Nun ist aber auch der Bericht Humberts über die 6. allgemeine Synode in der *Contradictio adv. Nicetam Pectoratum* (1054) dem *Chronicon Bedas* entnommen. Er findet sich hier kurz vor dem besprochenen Berichte über Sergius: „Agatho papa ex rogatu Constantini, Heraclii et Tiberii principum piissimorum misit in regiam urbem legatos suos. In quibus erat Ioannes, Romanae ecclesiae tunc diaconus, non (— non, H.) longe post episcopus, pro adunatione facienda sanctarum dei ecclesiarum. Qui benignissime suscepti a reverendissimo fidei catholicae defensore Constantino iussi sunt remissis disputationibus philosophicis pacifico colloquio de fide vera perquirere, datis eis de bibliotheca Constantinopolitana cunctis antiquorum patrum, quos petebant, libellis“. Der Text Bedas⁹² geht bei Humbert noch lange weiter, nur ersetzt er den „Patriarchen“ Georg bei Beda durch „praesule“ der Kaiserstadt, weil er den Patriarchentitel für Byzanz grundsätzlich streicht.

Ist es wirklich reiner Zufall, daß gerade das 2. Buch Gregors zu Ezechiël, das 6. Buch der *Historia Langobardorum* und die Jahre 688—701 aus dem *Chronicon Bedas* sowohl in den untersuchten Schriften von Moyennoutier wie bei Humbert von Moyennoutier als benützt nachgewiesen werden können? Bei so auffälligen äußeren und inneren Anzeichen für einen Autor darf man auf den Stilvergleich gespannt sein.

Beachten wir also die Redeweise und die Sprachmittel, wie sie in den angezogenen drei Schriften aus den Vogesen und in den Werken des Kardinals Humbert hervortreten.

Bei dem genauen Nachweis verwende ich folgende Abkürzungen:

- B = Belhomme, *Historia Mediani Monasterii* (Argentorati 1724), 82—130: tertia s. Hildulfi Vita, aber nur die Interpolationen.
 Sc = Liber de s. Hildulfi successoribus in Mediano Monasterio ed. G. Waitz, in MG. SS. IV 86—92.
 Dd = De s. Deodato, *Acta Sanctorum Junii*, Tom. III (Antverpiae 1701), 868—884.

Für die als Humbertisch bezeugten oder nachgewiesenen Werke:

- D = Dialog, ed. Corn. Will, *Acta et scripta, quae de controversiis...* saec. XI. extant (Leipzig-Marburg 1861) 93—126.
 N = Responsio adv. Nicetam, Will 136—150.
 R = Rationes de Spiritu sancti processione, ed. A. Michel, Humbert und Kerullarios, Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrhunderts (Paderborn 1924. 1930), I 97—111.
 S = Libri III adv. Simoniacos, ed. Thaner in MG. Libelli de lite I 100—253.
 C' = Leo IX. — Humbert, ep. 1 ad Cerularium, Will 65—85.

⁹¹ Pfister 543 glaubt zu Unrecht, daß Papstkataloge benützt wurden.

⁹² *Chronicon* in fine ad a. 688 (567f.). *Contrad. adv. Nic. c. 17* (Will 142 a 1).

C² = Leo Humbert, ep. 2. ad Cerularium, Will 89—92.

M = Leo — Humbert, ep. ad Constantinum IX. Monomachum, Will 85—89.

P = Leo — Humbert, ep. ad Petrum Antiochenum, Will 168—171.

G = Commemoratio eorum, quae gesserunt apocrisiarii (a. 1054), Will 150—152

E = Excommunicatio, Will 153—154.

F = Fragmente Humberts de Romana ecclesia ed. P. E. Schramm, Kaiser, Rom und Renovatio (Leipzig-Berlin 1929) II 128—133, I 238 ff.

I = Increpatio ad simoniacum (Pseudo-Wido), ed. F. Thaner, MG., de lite I 5—7.

Die Nachweise für diese und sonstige Humbertschriften (Decretum Nicolai II. de electione papae, päpstliche Privilegien) finden sich in folgenden Studien:

St = Michel, Humbert, Studien, vgl. vorher, I 47 ff. 66—76, II 423.

Ac = Die Accusatio des Kanzlers Friedrich (Stephan IX.) gegen die Griechen, in Röm. Quart. schr. 38 (1930) 153—208.

Pw = Michel, Papstwahl und Königsrecht oder das Papstwahlkonkordat von 1059 (München 1936) 6—31.

Pp. = Das Papstwahlpactum von 1059, in Hist. Jahrbuch 59 (1939) 291—351.

Rd = Die antisimonistischen Reordinationen und eine neue Humbertschrift (Ps. Guido) in Röm. Quart. schr. 46 (1938) 19—56.

Ak = Lateinische Aktenstücke zum griechischen Schisma, in Hist. Jahrbuch 60 (1940) 47—60.

Se = Die Sentenzen des Kardinals Humbert, das erste Rechtsbuch der päpstlichen Reform (Leipzig 1943), bes. 185—196.

Gr = Studi Gregoriani ed. G. B. Borino III (Roma 1948) 299—319: Die Anfänge des Kard. Humbert bei Bischof Bruno von Toul (Leo IX.) (Die Bischofsurkunden Brunos aus der Feder Humberts).

Gr IV = St. Greg. IV 191—364: H. Tritz, Die hagiographischen Quellen zur Geschichte Papst Leos IX. (Die Vita Leos, Migne 143, 465—504 ist von Humbert).

Vor allem fällt mehrfach dieselbe Wortfolge auf. In dem Bilde vom himmelstrebenden Bau folgen die gleichen Wörter und zwar ganz nacheinander: *fabricae . . . solido (soliditate) . . . inflexibili (n. 1)*. Ein Kriegszug wird mit denselben Ausdrücken geschildert: *suffultus . . . expeditione . . . procinctu (n. 2)*. Die Wortverbindungen: *victus et vestitus (n. 3)*, *devotionis studio (n. 4)*, *non ferens (n. 5)*, *nec mora (n. 6)*, *impar moribus (n. 7)*, *extorquere valuerit (n. 8)*, *innumerabilis populus (n. 9)*, *nimia caritas (n. 10)* kehren in gleicher Weise wieder. Dem Gerundiv wird sehr gerne ein *semper* beigelegt (n. 11).

Das vorhandene Sprachfeld wird durch Häufung höchster Superlative sogar desselben Stammes und andererseits durch auffallende Verkleinerungswörter fast gewaltsam erweitert. Dieses Kunstmittel der Häufung wird angewandt bei denselben Worten wie bei *unus* (n. 12), bei *latus* (n. 13) und auch sonst (n. 14, 15), auch antithetisch wie bei demselben Stamme *visibilis* (n. 16). Dem entsprechen forcierte Superlative sogar der nämlichen Wörter wie *perspicacissimus*, *piissimus*, *integerrimus*, *devotissimus*, *verissimus*, *novissimus*, *miserimus* (n. 17—24), besonders die höchste Steigerung mit *nimius* (n. 25). Die Umkehrung bildet die Vorliebe für gehäufte Verkleinerungswörter, besonders in Verbindung mit *tuguriolus*, *agellulus* (n. 26). Ist der Satzreim (n. 27) auch sonst nicht selten, so fällt doch der häufige Binnenreim mit dem Wortende . . . *io* auf (n. 28). Die Alliteration ist beliebt bei *tot et tanti* (n. 29), bei der Praeposition *prae*, z. B. bei gleichen Worten *praedicare*, *praefati* (n. 30), bei *corde et corpore* (n. 31), *angelus . . . angelus* wie auch sonst (n. 32). Auch der Chiasmus kehrt häufig wieder (n. 33). Gerne werden Fremdwörter, besonders griechische (n. 34) und seltene Wörter wie das gleiche *camyros* (*baculos*) (n. 35) verwendet. Oft sieht man Adverbe auf . . . *biliter* (n. 36), auf . . . *nter* (n. 37), dasselbe *miserabiliter* und *misericorditer* (n. 38a), auch solche auf . . . *im* wie dieselben *summam*, *diatim*, *catervatim*, *paulatim* (38 b). Sätze werden angeknüpft mit *Pari modo* (n. 39), mit *Hinc iam* oder *Hinc est quod* (n. 40).

An Phantasiebildern spielen Gewitter (n. 41), Quellen und Bäche (n. 42) wie Raubvögel (n. 43) eine Rolle. An gleichen Bildern aus der Kultur tauchen auf Säulen (n. 44) und Schleier (n. 45). Mit Rom verbindet sich der Gedanke an Romulus (46), wie er bei christlichen Schriftstellern wenigstens nicht gewöhnlich ist. Bei Kunstwerken ist zwingend die Vorstellung, daß sie „geziemend“ sind (n. 47), wie sich ihnen auch *insignire* verbindet.

Gemeinsame schriftstellerische Phrasen drücken aus, daß der Verfasser den Leser nicht ermüden will. Diese Rücksicht wird sogar mit ganz ähnlichen Worten ausgedrückt (n. 48). Darum will er kurz sein (n. 49), ein anderer soll weiter erzählen (n. 50). Wie die Heiligen nur der Geltung vor Gott nachjagen, sollen es auch die Adressaten der Humbert-Briefe tun, Kaiser und Patriarch (n. 51). Zustimmung zu fremder Meinung oder Ablehnung wird mit denselben Worten (*suffragari*, *refragari*) ausgedrückt (n. 52). Endlich können noch eine Menge einzelner Wendungen und Worte angeführt werden, die da und dort wiederkehren (n. 53—82). Da es sich, wie wohl jetzt schon hervorgeht, um denselben Verfasser der verglichenen Schriften handelt, könnten noch zahlreiche andere Gleichheiten entdeckt werden.

1.) Dd 879 a: *fabricae columnas . . . solido et inflexibili robore* / C¹ 68 b 15: *Petrus (quadratus lapis) totum pondus ecclesiasticae fabricae . . . soliditate sufferret . . . inflexibili colle ad coelos*

sustolleret. 2.) Sc 89 a 25, b 35: expeditione regali . . . suffultus subsidio . . . procinctui regio (Kriege Lothars) / M 87 a 10, b 8, b 15: suffultus comitatu . . . cum procinctu . . . procinctu et expeditione (Normannenfeldzug). 3.) Dd 879 a: victum et vestitum / S 186, 1: victus et vestitus. 234, 20: victu et vestitu = N 148 a 14. 4.) Sc 88 b 22: devotionis studio 87 b 39: impar studio 89 a 2: studio brevitatis. / Brief Humberts an die Kaiserin Agnes (Migne 144, 442 f., unter Damiani): devotionis studio. Sammelstelle in Pw 11 n. 51: condescensionis studium, malignitatis studio, humano studio, avaritiae studio, scripturae studium, studio Heinrici, consuetudinis studium, studio piscinae, suo studio, quanto studio, studio beati. Gr 319. Nachweis für den Agnes-Brief Gr 318 f. 5.) Sc 90 a 52: negligentiam non ferens / E 154 a 16: contumeliam et iniuriam non ferentes C₁ 69 a 38: depositionem non ferentes. 6.) Sc 90 b 22: nec mora = Dd 875 b, 879 b, 882 a / D 123 a 35, S 212,16 168,29 248,48. C₁ 75 a10. Thanner, S 98 A. 2: Verbis nec mora pro „sine mora“ Humbertus passim utitur, in der Vita Leos IX. 4 mal. 7.) Sc 87 b 39: impar studio et moribus. Dd 879 a: moribus ambo pares. / D 107 a 18: par vestris moribus. 8.) Dd 882 b: pressura extorquere valuerit / S 253,8: extorquere valere. S 211,23 = 205,23 = 183,7: extorquet. Pw 18 n. 142: necessitas extorsit (Sammlung). Zu valere für posse vgl. Dd 878 b und 12 Stellen in Pw 11 n. 52. 9.) Dd 883,8: praevaleant innumerabilem populum / D 126 b 5: innumerabilem populum, S 190,16: populos innumerabiles, F 135: innumerabiles populos, J 7,13: innumeros populos. Vgl. S 165,20 181,40 190,16 206,16 C₁ 78 b 15: innumerabiles coetus, exercitus etc. (Sammlung Rd 37 n. 51 und Se 188 n. 18. 10.) B 122: nimiae caritatis, Sc 88 b 35: nimis precibus. Dd 878 b = 881 b: nimio labore, 873 b: nimios circuitus / S 180,7: nimiam caritatem, C₁: 69 b 33: nimiae vanitatis. Sammlung solcher Stellen in Ak 49 n. 18. Ausdruck höchsten Superlativs. 11.) B 119/20: semper reminiscendi patris, Dd 878 b: beati atque semper reminiscendi patres = B 122, Dd 878 a: semper imitandus / C₁: (patrum) semper omni mundo reverendam sententiam. Humbertus ad Victorem II in: Röm. Quart. schr. 39 (1931) 375: sancte et semper desiderabilis pater. Vgl. C₁ 66 b 14: quae semper una vocatur . . . , quae semper perfecta . . . , quae semper immaculata.

12.) B 123: una et sub uno . . . unus nos uni deo commendat / C₁ 81 a 15: una fides . . . uni deo commendat omnes. C₁ 66 a 13: unitatis . . . cor unum et anima una . . . unanimes. P 169 a 12: deus, qui unus est . . . in sola unitate . . . facit unanimes. 13.) B 90: dilatum . . . ablatum / D, Aufschrift: translata atque delata. Vgl. Ak 57. 14.) Zu den vorstehenden Häufungen (n. 12) vgl. noch Dd 872 b: de virtute in virtutem. 873 b: similis . . . simili . . . dissimilisque

dissimiles. 875 b: infatigabili . . . fatigato, 876 b: seditionem sedare, 878 b: luminare luminari vel ignem igni. B 118 = Dd 879 a: humillimus prece humillima, 120: efficacissima misericordia et misericordissima efficacia, 88: decedenti succedens, 123: formator et reformator, 122: laudabili . . . laudabiliorem, 124: dilecti dilectum, 128: laetus laetum, 126: gratulantibus . . . grates, 127: vocitari . . . vocitent. / S. 146,1: simplicitas est et simplices facit simplices que quaerit . . . in simplicissima avium super simplicissimum dominum . . . simplicibus 103,37: subversus subversor atque seductus seductor. 206,16: traxerit et trahat miseritque et mittat. 228,44: individuum dividi . . . divisi dividere. 244,21: ovile ovium ad oves. D 111 a 5: maledixit, maledicit aut maledicet . . . maledictus. 123 b 35: sancta sanctorum sanctificabant. N 140 a 3: maledicte et maledictus . . . maledictam. C₁ 66 a 5: pater (6 mal). Pw 18 n. 153: simoniacus, 11 mal (!). Sammelstellen St 68 n. 31,41, F 134, Ak 50 n. 45, 49 n. 20, Se 194 n. 10, Gr 307 n. 2. 15.) Dd 879 b: carissimus carissimo / M 87 b 10: carissimum atque clarissimum. 16.) Sc 92 b 39: visibile ferrum . . . invisibile vinculum. Dd 882 b: visibilibus factis ad invisibilia, ex invisibilibus virtutibus . . . ex signis visibilibus, 881 a: videre videbant / D 113 a 35: inescatos visibilibus invisibili mucrone, cf. 105 b 31. S 248,35: contra visibiles . . . invisibiles, 146,36: visibilium et invisibilium, C₁ 68 a 35: visibilis sacrificii . . . invisibilis divinitatis. Sammelstelle Gr. 307 n. 1, andere Gegensätze gleichen Stammes St 67 n. 28. Gleiche Ausdrücke in der Sakramentenlehre. 17.) Dd 875 b: perspicassimus / S 129,44: eloquentissimi et perspicacissimi. 18.) B 123: piissime, Dd 872 b: piissimus = 878 b = 881 b = 882 a = 879 b u. a. / C₁ 76 b 15: piissima prece. N 142 b 16: piissimus princeps. S. 137,42: piissimi Petri . . . impiissimum Symonem. 169,14: impiissimum et impurissimum. 19.) Dd 182 a: integerrime / R 111,19: integerrimae, C₁ 66 b 25: integerrima. Vgl. Dd 876 a: nuperrime. Vgl. n. 23. 20.) Dd 876 a = 879 a = 879 b = 880 a = 881 b: devotissimus / C₁ 68 b 3: devotissimus. 21.) Sc 92 b 24: veracissima, Dd 881 b: verissime / G 152 b 25: veracissimum, Ac 205 n. 16: veracium veracissimum. Cf. D 118 b 21: falsissimum, N 137 b 20: falsissime. D 106 b 38 = S 111,30 certissime. 22.) Dd 878 a: novissimis / C₁ 67 a 15: novissima. 23.) B 128: miserrimus / N 150 b 8: miserrime. 24.) B 120: efficacissima misericordia et misericordissima efficacia . . . potentissimi et benignissimi. Dd 882 a: misericordissimus. B 94: beatissimi atque gloriosissimi. Dd 878 b (cap. 3,16): piissimus . . . carissimus . . . procerissimus . . . elegantissimus . . . clementissimus . . . compunctissimus . . . amicusissimus . . . humillimus . . . sanctissimum, an anderen Stellen: Dd 879 b: carissimus carissimo, Dd: carissimus 6 mal, B 93: dulcissimus pater . . . dulciter = Dd 6 mal, Dd: sanctissimus 6 mal, B 128: infelicissimum et nequissimum, B 121 = Dd 3 mal: dignissimus, Dd: sanctissimus 6 mal, sonst: doc-

tissimus, pacatissimus, clarissimus, studiosissimus, acutissimus, benignissimus, excellentissimus, praecellentissimus, familiarissimus, praestantissimus, perfectissimus, vastissimos, immanissimae etc. / S. 146,1: in simplicissima avium super simplicissimum. 149,14: foedissimum et foetidissimum . . . impiissimum et impurissimum. 225,7: tardissimi . . . promptissimi et exercitatissimi . . . 224,12: insanissimae. 178,41: perversissimi. 153,7: christianissimus = C₁ 81 b 5 = 69 b 12 = E 153 a 20. 25.) Zum Gebrauch von: *nimius*, *nimis* als höchstem Superlativ vgl. oben n. 10. 26.) B 126: *aselluli*, Sc 89 a 40: *agellulis suis villula cum cortibus pauculis*, 87 a 47: *oratoriolum*, 88 a 1: *scriniolis*, 88 a 12: *acutula*, 90 a 23: *palliolo*, *lingula*, 90 a 48: *aedicula*, 89 a: *munusculis*, 91 b 50: *crucicula* B 118: *ovicularum*, 126: *anicula*, 125: *muliercula*, 127: *tugurium*, Dd 872 b: *pauperculus* . . . *homuncio* . . . *tuguriolum*, 876 a: *oratoriolum*, *collicolus*, 879 a: *lapillus*, *nidulus*, 882 a: *plebecula* / S 184,21: *psalteriolum* aut *samiolum* aut *linteliolum* . . . *nec agellulum* . . . *nec tuguriolum* *nec mancipiolum* *nec sellulum* *nec haedulum*. 163, 45: *non angulum*, *non agellum*, *non tuguriolum* . . . *nec obulum*. Wie Sc ist hier die Rede von der Ausraubung durch das Eigenkirchenrecht. S 181, 49: *pauculis agnellis*, 46: *pauculis agnorum*. 204, 10: *patrimoniolum*. Se 188 n. 17: *abbatiolam*, 194 n. 11: *filiolo*, Gr 311 n. 45: *coenobiolum*. 27.) B 85: . . . *adesse*, . . . *obesse*. 87: . . . *officium*, . . . *ovium*, . . . *congruum*. 119: . . . *patrocinia*, . . . *solatia*. Sc 87 a: . . . *angustia*, . . . *milia*, . . . *compendium*, . . . *dispendium*. 87 b: . . . *expeditus*, . . . *litus*. 88 a 5: . . . *tabulas*, . . . *ambas*. 88 b 20: . . . *lumina*, . . . *regina*, . . . *propria*, . . . *peregrina*, . . . *limina*, . . . *Gallia*. Dd 873 a: . . . *tuguriolum*, . . . *contectum* . . . *Nivernensium*, . . . *episcopium*, . . . *interiora*, . . . *sequentia*. Vgl. dazu die Strophenbauten Humberts. Sammlung in Pk 298—310 z. B. n. 12: . . . *respondeo*, . . . *privato*, . . . *tuo*, . . . *imo*, . . . *sedi*, . . . *opinio*. Satzreime. 28.) Dd 876 b: *invitatione* aut *permissione* *totius congregationis*, 880 a: *actiones* . . . *propitiationes* . . . *consolationes* . . . *supplicatio* . . . *actio*. 881 a: *visitatione* . . . *immolatione* . . . *institutionem*, 882 a: *consolatio*, . . . *provectio*, . . . *correctionem* S 102, 14: *correptionem* . . . *correctionem*. M 87 a 25: *consolationem* . . . *praesumptionem* . . . *indignationem* . . . *deminutionem*. D 114 a 3: *consummationem*, *nisi consumptionem* *id est absolutionem*. S 223, 14: *abhominatio* et *desolatio*. S 199, 16: *actio* seu *intentio*. 105, 19: *remissionem* . . . *renovationem* . . . *abolutionem*, 180,17: *professionis* et *conversationis*, C₁ 66 b 9: *professionis* et *nationis*, b 35: *accessionis* et *occasionis*, C₂ 91 b 23: *corruptio* . . . *deterioratio* . . . *susceptio* = N 140 a 11, D 115 b 17: *recitationem* seu *conscriptioem*. Vita Leos 1,5: *institutionem* et *correctionem*. Sammelstellen für die Häufung von Wörtern auf . . . *io* in Gr 306 A. 21, Pp 310 f. Beliebt sind: *actio*, *correctio*, *solatio*. Zu Binnenreim und Gleichklang überhaupt vgl. z. B. S. 173,33: *ignorantiae* aut *neglegentiae* *auaeque fraudulentiae* atque *impru-*

dentiae. Sammelstelle St 67 n. 16. 29.) Dd 882 a: tot et tantis . . . quot et quantis, B 128: quot et quanti, Dd 876 a: tot et tam / S 194,16: tot et tanta, ad Eusebium St 66 n. 2: tot et tantos, N 137 a 14: tot et tanta, C₁ 78 a 22: tot et tantis, 79 b 15: quot et quantis. Sammlung Pw 17 n. 133: tanta talium, tantorum et talium. tot et talibus. Alliteration und Fülle des Ausdrucks. 30.) 872 b: praedicandus praefatio, 882 a: praecipua pignora praefendo, 881 b: prostrato atque proculcato . . . palma, Sc 81 b 29: praecipue praefati. 88 b 13: percipere pariterque preciosorum, 20: partium priores pariter. / S 205,24: praemonens praedicator, S 244,46: imperante praesens aut praeterita . . . praedicationi. Sammelstelle Ak 55 n. 40: praesentiam praefati imperatoris et procerum, prudens imperator praecaveps . . . praesens, praesumptionis . . . praesesset ac imperaret, praetulit et praeminere, praetulerunt et praecinuerunt u.s.w. Alliteration mit praee, besonders mit praedicare. Vgl. auch die Sammelstelle Pw 14 n. 85 (per, pro, pr). 31.) Sc 87 a 25: corpore, non corde / C₁ 67 b 45: cordis et corporis. Sammelstellen St 66 n. 2, Pw 14 n. 83, Se 194 n. 8: cordis compunctionem, canonica et concordia, cogi aut concordissimum, concordans coapostolis. D 125 a 41: corruptus . . . correctus, S 102,14: correptionem . . . correctionem, 157,24: corripit et corrigi. 32.) Dd 872 a: caelice caritatis, 879 b: os et oculos, Sc a 20: levis ac lubricus, / Ak 49 n. 25: capillos capitis (2 mal), calliditate cavernosi. S 143,19: lac et lanam, 163,45: angulum, non agellum, 250,3: obsessae vel oppressae. Sammelstellen: St 68 n. 31.41 72 n. 94.102 Pw 13 n. 72 Rd 35 n. 31.40. 33.) B 120: efficacissima misericordia et misericordissima efficacia, Dd 872 a: amarescunt dulcia et dulcescunt amara / S 101,24: pertinaci procacitate et procaci pertinacia, 142,1: ambiendo praesumpsit et praesumendo ambivit, D 114 b 31: de patre sine matre, de matre sine patre, C₁ 81 b 30: nec hactenus deficit nec deficit in saecula. Vgl. Pw 10 n. 38. Chiasmus. 34.) Sc 87 b 21: coenobialis . . . cyrographis, 89 b 33: cyrographis, 91 a 19: paralis, 92 b 47: synaxis, 91 b 57: odas missae, Dd 873 a: idiomate, 876 a/b: chirographis, 881 b: syngraphis, 879 a: athleta, epistilia, coenobium (passim). / D 120 a35: cataclysmum, 123 b 22: epilogi, I 5,24: philargiria, Sammelstellen Pw 7 n. 9, Ak 49 n. 18, Ac 207 n. 63, Se 193 n. 4: glaucomate, acephalia, trapezitas, azyrologia, ycones, synmista, haereses, hereseon (3 mal), apocryphis, autocratore, anabologiam, emblematum, plastes idoli, Teitan, tropum, catacrisis, Apollyen, sycophanta u. a. Gebrauch griechischer Fremdwörter. 35.) B 86: frixura, 119: constipasse, 120: actitat, Sc 89a 30: angariam, a 39: circumcirca = Dd 873 b, 91 a 40: camyras, 88 b 56: gleba. Dd 873 a: vangis et marris . . . ruderata . . . lamenta, 873 b: anfractuosa, 874 a: stumoso, 875 b: refocillatos . . . sagmarios . . . sagmarii, 873 a: curvitare . . . tortitudine, 878 b: caritosa, 882 a: conglobatus, 879 a: gravedo. C₁ 83 b 35: armillis, dextrocherio, I 6,19: concampserunt, S 205,13: camyros, Thaner, de lite 98,15:

abstemii, cretata, proposta, repausatio. Seltene Wörter. 36.) B 122: inextingui biliter, Dd 872 b: infatiga biliter, 874 a: lacryma biliter, inconsolabiliter, desiderabiliter, 881 b: indelebiliter, inviolabiliter. S 200,18: inseparabiliter, E 154 a 7 = M 79 a 7: rationaliter, M 89 a 9: laudabiliter, I 5,4: terribiliter. Vgl. Nr. 38 a: misera biliter (3 mal). Vita Leos IX. 1,13: mirabiliter. 37.) B 86: indifferenter, 122 = Sc 88a 20, b 13 = Dd 872 b = 876 a = 879 b: pariter, 874 a: gratanter, 874 a = 879 a = 880 a: iugiter, 878 a: brevider, 876 a: evidentier, b: consequenter. / D 106 b 10 = 113 b 9 = 116 b 42 = 122 b 33 = C₁ 83 b 40 = P 171 b 4 = F 135: pariter, ad Eusebium St 66 n. 11: brevider, C₁ 66 b 34: iugiter, S 110,35: veraciter . . . salubriter, S. 120,42 = I 7,17: patenter, E 153 a 20 = C₁ 67 b 36 = P 168 b: vehementer, N 137 a 30: incunctanter, C₁ 83 b 40: communiter, C₁ 74 b 19: specialiter . . . generaliter, D 98 a 17 = E 154, X: pertinaciter, Pw 10 n. 44,14 n. 88, Gr 310 n. 25.32: indubitanter (10 mal), personaliter, perenniter (gehäuft), eleganter, decenter u. a. Vorliebe für Adverbien auf . . . nter. 38 a) B 84: misericorditer, 127: miserabiliter / Simonieerlaß c. 5 (MG. Constit. 551,21); misericorditer (vgl. Pw 16 f.), E 153 a 20 = M 87 b 25: miserabiliter = D 110 a 39. 38 b) B 119 = Dd 879 a: certatim, B 123: singillatim, Dd 872 a: gradatim, 875 b: diatim, catervatim, seriatim, 881 b: summam, 882 a: cursim, Sc 89 a 38: paulatim / S 179,7: nunc furtim, nunc raptim . . . gregatim, 206,38: passim et sparsim. Bulle Viktors II. für Friedrich (Jaffé-L. 4368), abgefaßt von Humbert (Pw S. 49 A. 6), Migne 143,833 b: summam, Sammelstelle Se 195 n. 24: annuatim, turmatim, catervatim, nominatim. Vita Leos 2,14 (Migne 143,504 c): diatim, auch 2,1 (483 b). 1,6 und 2,8: paulatim. 39.): Sc 88 b 46: pari modo / S 123,17 = 146,16 = 151,24 = 157,11 = 213,6 = 219,12 = 245,13 = 252,12: pari modo. 111,42: pariententia = Pw 13 n. 67 (Anknüpfung). 40.) B 122: Hinciam . . . enucleatius, Dd 883: Hinc est, quod . . . invitans . . . Hinc istud est, 875 b = 873 b: Hinc 93 a 3 = 98 a 6 = 108 a 45 = 116,17 = S 118,30 = 196,12 = I 89 a 2: Hinciam. I 5,17: Hinc est quod. D 99 b 1 = 102 a, 16, b 30 = 141 b 15 = S 108,2 = 108,15 = 109,7 = 142,17 = 145,13: Hinc. Sammelstelle für Hinc als Anknüpfung St 75 n. 3, Rd 33 n. 18.

41.) B 85: attonitus, Dd 872 b: extremae discussionis attonitus / S 107,2: tanto tonitru fulmineque verborum, 118,30: tanto tonitru tantoque fulmine, 131,31: unanimi tonitru, 111,44: patrum fulminibus, 200, 47: fulmini patrum. C₁ 72 a 22: ad (evangelii) tonitrum. Gr 306 A. 18: tanto tonitru. Phantasiebild. 42.) Bei der Menge der Quellen und Bäche (rivuli) der Vogesen (Dd 873 b, 875 b) bringt die Vita Deodats Quelle und Bach auch als Vergleich: Ein Betrachtender will vom Sichtbaren eines Heiligen lieber zu seinen unsicht-

baren Werken vorstoßen, so „wie ein Durstiger lieber aus der Quelle als aus dem Bache seinen Durst löschen will“ (882 b). Nun kommen Quelle und Bach bei Humbert wenigstens 5 mal als Vergleich zum Durchbruch. Vgl. Se 15 f., 18 n. 6, dazu C₁ 79 a 19: aquae furtivae. 43.) Entsprechend der Gebirgslandschaft der Vogesen erheben sich Raubvögel (Weih) als Sinnbild unsichtbarer Feinde: Dd 879 a: ab invisibilium milvorum rapacitate defendere. C₁ 66 b 3: discedant . . . perfidi milvi . . . morte aliena pascuntur. 44.) Dd 879 a: duas caelestis fabricae columnas a deo decenter erectas / S 187,18: solidissimis columnis, 232,28: ecclesiae columnis, C₂ 90 a 38: columnarum ecclesiae, E 153 a 20: columnas imperii, Pw 8 n. 11: columna dei viventis. 45.) Dd 873 b: velamen malitiae / D 114 a 25: velum . . . velamen, N, 2. ed. in Röm. Quart. schr.39 (1931) 374,11: velamen ignorantiae, Gr 306 A. 20: velamini . . . reveletur. 46.) Sc 88 b 4: in urbe Romulea mererentur attingere apostolorum limina / F 129, B: S. Romana ecclesia . . . non . . . per Romulum et Remum. 47.) B 121: ornamentis decenter, Sc 88 b 57: altaris . . . decenti sepulturae, Dd 872 b: decentissimo candelabro, 879 a: columnas . . . decenter erectas . . . summo opifici, Sc 88 a 2: calicem insignitum, 5: metallis insignivit. / D 113 b 8: decentissima linea et tanquam aurea . . . catena. C₁ 67 b 20: argentum vel aurum insignitum decenti figuratione. M 86 a 27: diademate decenter insignivit. C₁ 80 b 18: insignivit glorificantem. C₁ 83 b 34: insignem coronam. N 145 b 24: insigniretur. Vgl. Se 193 n. 3. St 70 n. 62.75 n. 18.

48.) B 121: pro fastidio lectoris . . . alii opusculo iudicavimus delegenda / S 196,12: lectoris respirationi . . . huius opusculi . . . figuratur limes, S 136,15: ne repulsio diuturnior . . . defessus (lector) . . . lectori delicato respirandi gratia . . . finis huius libelli. Vgl. oben A 24. 49.) Sc 89 a 2: studio brevitatis . . . immorari piget / cf. oben n. 4, ad Eusebium St 66 n. 11: breviter respondeo, D 102 a 4 = 102,15: breviter tangamus. C₁ 67 b 23: brevis eloquitur, C₂ 91 b 31: breviter atigisse. R 100,18: brevis et strictis. Zu den ständigen Entschuldigungen Humberts wegen Länge oder Kürze vgl. St 66 n. 11,73 n. 15. 50.) Dd 882 b: haec sufficiant . . . sufficit (miracula) aliquis facundissimus enarrare. Auch der Prolog der Vita Leonis, die auch von Humbert stammt, meint, es sei Sache der „Weisen, besonders der Römer“, die Geschichte seines römischen Pontifikates zu schreiben. Migne 143,468 a. 51.) Dd 882 a: tales cupiebant esse, quales divina benignitas dignatur respicere / C₁ 79 b 16: discat talis fieri, qualis . . . studeat sublevare. M 89 a 1: efficietur non qualis dicitur, sed qualis a nobis pie desideratur. P 170 a 22: quod humano ore iam diceris, ante eius (dei) oculos existas. M 88 a 23: apud deum . . . cognominaberis, quod iam dudum inter homines cognominaris. Dipl. Brunonis (Leonis IX.), Migne 143,586, c: tales non sunt, quales ante habiti sunt. Zu Humbert als Autor vgl. Gr 300 A. 8. 52.) Dd 878 b: huic opinioni nec refragatur nec suffragatur.

mur / D 118 a 11: testimonia refragantur vobis, suffragantur nobis. S 224,17: refragari. C¹ 81 a 33: refragarentur, 84 a 22: refragantia dicta. Vita 1,9: suffragii . . . refragari.

53.) Sc 89 a 19: tergiversator (Lothar) / D 102 b 29: tergiversationem vestram. 54.) B 110: ad confutandam impudentem garrulitatem. / S 194, 38: garrulorum loquacitas. Gr 311 n. 43: absque apostrophali garrulitate. C¹ 84 b 16: loquacitate. Vgl. St 66 n. 11. 55.) B 109: periclitationis. Dd 872 b: periclitari / S 224,36: periclitantibus = D 126 a 22 = E 153 b 21. C¹ 81 b 37: periclitandam. P 169 b 23: periclitationibus. 56.) Sc 89 a 17: (Lothar) anathema maranatha / D 107 b 23: anathema maranatha = E 154 b 15. 57.) B 120: sequaces, 84: sectator / S 102,11 = 143,41 = 144,7 = 183,15 = 206,16 = 223,12 = 231,21 = E 154 b 14 = Pw 9 n. 34 a: sequaces. 58.) Sc 88 b 28: religiosae curiositati = Dd 872 a / D 125 b 15: curiosis = Gr 309 n. 10. 59.) Sc 87 b 30 = B 137 = Dd 873 a = 873 b = 876 a: vocitari / S 186,11 = 251,4 = Pw 16 n. 113: vocitari. 60.) Dd 881 b = 882 a: dignatus est, dignatur / C¹ 68 a 37 = E 153 a 10 = Vita Leonis, Prologus (Migne 143,466 b): dignatus est. Die Vita ist von Humbert (Gr IV). 61.) Dd 876 a: ad praesulatum raptus / S 133,41 = D 121 b 33: apostolus . . . raptus. 62.) B 122: in praesentiarum / Sammelstelle Pw 10 n. 42. Vgl. Ak 55 n. 40. 63.) B 85: remissus (= neglegens) / F 129, 1. 1. 64.) B 85: sine intermissione / Sammelstelle Ak 48 n. 14. 65.) Sc 92 a 2: oppressor monasteriorum / Gr 313 n. 28: duri oppressores, S 250,2: (oves) obsessae vel oppressae. M 83 a 37: filiae oppressae. Vgl. Gr 1. c. 66.) Sc 92 b 23: pellacia malignitatis / C² 90 a 18: consensu malignitatis, Pw 11 n. 51: malignitatis studio. 67.) B 89: fugam arripere / M 89 a 10: laborem (= iter) arripere, G 152 b 7: arripere iter. 68.) B 126: insistens, Dd 879 a: insistentes, Sc 89 b 20: instantia, Dd 875 b / S 227,47: insistentes. 69.) B 122: enucleatam, Sc 87 b 16: enucleatius / C¹ 72 b 8: enucleatam. 70.) Dd 878 b: gustare (videre), quam suavis est (Ps. 33,9) / D 117 a 9 = N 144 b 34. 71.) Dd 882 a: optatae misericordiae, 879 b: optato visu, 872 b: exoptant, M 85 b 12: exoptatus exactor. 72.) Dd 876 b: deprimere curent, 881 b: attingere curavimus / N 143 b 35: curavimus ostendere, S 108,43: curavit demonstrare = 160,13 = 170,19 = 185,47 = 194,3 = 212,15 = 248,4. Weitere Stellen Pw 14 n. 79. Gebrauch von curare, obwohl der Autor selbst „berührt, zeigt, dartut“. 73.) Dd 872 a: gemina . . . caritatis, 882 b: geminae caritatis / P 171 b 29: gemina salute. 74.) B 124: inhiare = Dd 879 a = 880 a = 883 a / C¹ 66 a 43: inhians. 75.) B 122: calumniam = D 876 a: calumniosorum / D 94 a 23: calumnia, C¹ 84 b 15 (passim) = G 151 b 10. Vgl. Ak 56 n. 53, 54. = 101 a 31 = 106 a 10. 76.) B 99: conversatione moribusque, Sc 88 b 34: conversatione et admonitione / D 146 a 18: conversa-

tionem et utilitate, C₁ 68 a 26: *conversatio et institutio*, S 180,17: *professionis et conversationis*. Doppelung bei *conversatio*. 77.) Sc 92 a 25: *subintroductae cartae* / N 147 a 10 = 149 a 39, auch Pw 14 n. 89. 78.) B 122: *vicinius* = C₁ 82 a 7. 79.) Dd 876 a: *divinitus et humanitus* / Sammelstelle F 135. 80.) 875 b: *compobantur* / Sammelstelle Rd 32 n. 11. 81.) Dd 883 a: *praeveniente et subsequente . . . misericordia* / M 88 a 25: *gratia praeveniente et . . . intervenientibus*. 82.) Dd 876 b = 881 a: *Hactenus* / Sehr häufig. Sammelstellen Pw 17 n. 126, Ende, und Ak 56 n. 45.

Die wiederholte Folge gleicher Worte, häufige gleiche Wendungen, die Anwendung derselben sprachlichen Kunstmittel, welche die besprochenen Schriften durchziehen, schließen den Gedanken aus, daß sie von Humbert oder einem anderen nur in kleinen Strichen interpoliert worden wären. Man könnte höchstens an eine völlige Überarbeitung gewisser Vorlagen durch ihn denken. Die drei Stücke gehören unzweifelhaft zusammen. Der Verfasser der 3. Vita Hidulfs sagt selbst, daß er eine weitere Schrift über dessen Nachfolger liefern will.⁹³ Seine historischen Quellen (Pauulus Diakonus, Beda) sind die gleichen wie bei Humbert.⁹⁴ Für eine Interpolation der Vita Deodats wird überhaupt kein Grund angegeben.⁹⁵ Die Schrift „über die Nachfolger Hidulfs“ soll aber deshalb durch das Lob Brunos (Leos IX.) (1043) interpoliert sein, weil sie ja mit Abt Hardulf (ca. 1020) aufhöre.⁹⁶ Aber gerade die auffallenden Wunder Hidulfs, die gerade zu seiner Zeit aufglänzen, veranlassen den Autor zu drei breiten Wunderberichten, die ihm Gelegenheit geben, mit einer eindringlichen Paränese und Verherrlichung des Heiligen abzuschließen. Die Breite der Darstellung dieser Miracula zeigt, daß die Hagiographie der letzte Zweck auch der zweiten Schrift ist, die mit der Vita Hidulfi engst verbunden ist.⁹⁷ Sie wird deshalb auch in der alten Handschrift des 11. Jahrhunderts als „Liber miraculorum eiusdem“ bezeichnet.⁹⁸ Wollte man aber gegen Humbert als Verfasser geltend machen, daß Bischof Berthold in der Schrift „über die Nachfolger“ gröblichst angegriffen wird,⁹⁹ in der Vita

⁹³ Oben A. 10 f.

⁹⁴ A. 66—92.

⁹⁵ AA. SS. 872. Auch G. Waitz (MG. 4,86) gibt keinen an.

⁹⁶ Belhomme 141 weist den Libellus einem Mönch von ca. 1020, „Valcandus“, zu. Ebenso Jérôme 234 und Rivet, Hist. litt. VII 239 (bei Migne 151,585). Waitz 1. c. weist gegen das „oberflächliche“ Urteil Rivets auf den „Cod. antiquus et fere coaevus“ hin. Auch nach P. Kirn (Wattenbach-Holtzmann I 831) schrieb den Libellus ein Zeitgenosse Leos IX. Vgl. Pfister 539, oben A. 1.

⁹⁷ Hist. Mediani monast. c. 13 (Belhomme 209): *tempore praelationis eius (Hardulfi) plurima . . . divinitus ostensa sunt miracula*.

⁹⁸ Oben A. 11. Der Verfasser mochte auch annehmen, daß den Zeitgenossen die Schicksale des Klosters in den letzten 25 Jahren bekannt seien.

⁹⁹ A. 21.47 f.

Leos IX. aber, dessen näher Verwandter er war, von Humbert gelobt wird,¹⁰⁰ so ist doch dieses Lob, das ihm für Klosterreform gesendet wird, „auffallend schwach, wenn man bedenkt, daß gerade Berthold den hoch angesehenen Reformabt Wilhelm von Saint-Bénigne nach St. Aper (Toul) berief. Der Name Berthold ist in diesem Zusammenhange in der Vita Leos 1,11.13 nie erwähnt“.¹⁰¹ Widersprechende Urteile sind bei Humbert überhaupt nicht selten. So sieht er Heinrich III. das eine Mal „in das Reich des ewigen Lebens erhoben“,¹⁰² das andere Mal erzählt er den Traum eines römischen Großen, der Heinrich zur „Verstoßung vom Throne und zu langen Strafen“ verurteilt sah, weil er den Armen nicht Recht schaffte.¹⁰³

Die Ansicht, daß die Schrift „über die Nachfolger Hidulfs“ in letzter Hinsicht kultischen Zwecken diene, kann auch durch eine weitere Arbeit Humberts begründet werden, durch seine *Responsorien*. Es ist merkwürdig, daß ihre Entstehung mit dem letzten Datum, das in „De successoribus“ sich findet (1043),¹⁰⁴ fast zusammenfällt. Wie Johannes von Bayon berichtet, der aus Klosterurkunden im J. 1326 schöpfte, verfaßte nämlich Humbert im J. 1044 „rhythmisch und metrisch die Laudes, die gewöhnlich Responsorien genannt werden, und übergab sie dem Bischof Bruno (Leo IX.) zur Vertonung“.¹⁰⁵ Richer, der im benachbarten Kloster Senones schrieb († 1267) und zum Teil wörtlich wie Johannes aus den gleichen Quellen schöpfte, führt dieselben besungenen Heiligen an: Cyriacus (Familienkloster Brunos in Altdorf), Kolumban, dessen Regel St. Deodat neben jener Benedikts zur Grundlage nahm, Odilia (Familienkloster Brunos in Hohenburg und Altar in Moyennoutier), Gregor (Friedhofskirche von Moyennoutier), Hidulf und Deodat.¹⁰⁶ Humbert selbst führt in seiner Vita Leos IX. Cyriacus, Hidulf, Odilie und Gregor, den „Apostel Englands“, an, eignet aber die Laudes, ohne sich zu nennen, ganz Bruno zu, der „ganz besonders durch die ergötzliche Kunst der Musik sich

¹⁰⁰ Oben A. 39. Vita Leonis 1,2 (468): Bertoldus monasteriorum normam intus et exterius restauravit.

¹⁰¹ Tritz 1. c. 255.

¹⁰² Simon. 3,7 (206,11): ad vitae aeternae regnum, ut creditur, . . . (Heinricus) est translatus.

¹⁰³ Otloh, Liber visionum c. 15 (MG. SS. 11,384). H. Halfmann 16.

¹⁰⁴ Oben A. 19.45.

¹⁰⁵ Joh. von Bayon c. 50 (Belhomme 244): Hic Humbertus reverendo Brunoni, ut post patebit, admodum dilectus fuit. Hic anno ordinationis Lambertus VI., domini vero 1044, laudes sancti Cyriaci martyris, Hydulphi Trevirorum episcopi sanctique Deodati et Odiliae virginis . . . sancti Gregorii sanctique Colombani abbatis, quae vulgo responsoria nominantur, rithmice ac metricè componens saepe dicto episcopo Brunoni modulanda tradidit.

¹⁰⁶ Richer, Gesta Senon. 2,18 (MG. SS. 25,280,3): Humbertus . . . laudes, quae responsoria dicuntur, sanctorum Ciriaci martiris, Columban, Odilie virginis, Gregorii pape, Hidulfi, Deodati episcoporum, rithmice ac metricè componens, Brunoni episcopo supradicto Tullensi tradidit decantanda. Die Einfügung „s. Deodati“ hier und bei Joh. Bay. gegenüber der Vita Leos (A. 107) ist charakteristisch für einen bestimmten Text der Vita. Tritz 205.274 ff.

auszeichnete und die Responsorien komponierte“.¹⁰⁷ Nun glaubte man diese viel beredeten Responsorien schon samt und sonders verloren.¹⁰⁸ Aber doch hatte schon Belhomme schwache Reste wenigstens aus den Laudes auf Hidulf überliefert¹⁰⁹ und noch dazu wies er auf das Proprium des Heiligen hin, das noch zu seiner Zeit (1724) an allen seinen Festtagen gesungen werde.¹¹⁰ Jérôme kannte auch den Druck dieses Officiums (Toul 1668) und noch ein ganz seltenes Exemplar davon in der Bibliothek der archäologischen Gesellschaft zu Nancy.¹¹¹ Der Güte des hochwürdigen Herrn Abbé Jacques Choux verdanke ich eine Abschrift daraus, so daß wir wenigstens jetzt die Responsorien auf Hidulf kennen. Sie lauten: Zur 1. Vesper, Responsorium breve, mit Musik (p. 4):

Sancte Hydulphe pater,
Nobis succurre potenter¹¹²
Confirmans precibus

Intus et exterius. Repetitur: Nobis etc. Gloria patri etc.

Sancte Hydulphe etc. Responsorium zur I. Nokturn, 1. Lesung, ohne Musik, (p. 8):

Rex coelorum chorum nostrum
Da sinceris mentibus
Hoc praeclaro festo tuis
Interesse laudibus. V(ersus):

Fac nos Christe vitiorum

Expiatis sordibus. Rep.: Hoc etc. Responsorium zur 2. Lesung (p. 8):

Diem festum hunc festive
Studiamus colere,

Quo processit corporali

Hydulphus e carcere. V(ersus):

Hodierno sempiternum

Possumus acquirere. Rep.: Quo etc. Responsorium der 3. Lesung, wieder wie die folgenden ohne Musik (p. 8):

Hic praeclarus ex praeclaris¹¹³

¹⁰⁷ Humbert, Vita Leonis 1,13 (oben A. 23): Nam (Bruno) componens responsoria in veneratione gloriosi martyris Cyriaci sanctique Hidulfi Trevirorum archiepiscopi nec non beatae Odiliae virginis atque venerandi Anglorum apostoli Gregorii doctoris divini laudes servitii mirifico decore ampliavit. Offenbar gehörte Humbert der Text, Leo aber die Musik zu. Die Hist. pontif. Roman. von Zwettl (ed. Pez, Thesaurus anecd. noviss. I 1721 p. 384) schreibt Leo IX. noch zu: historiam b. Nicolai et b. Gregorii et solemne illud Gloria in excelsis et Responsorium Justum deduxit et Responsorium Visita nos.

¹⁰⁸ Pfister 396.

¹⁰⁹ Belhomme 66.70. Vgl. A. 36.

¹¹⁰ p. 46.

¹¹¹ Jérôme 198, alias 230 A. 3. Martin I 202 A. 4: Bibliothèque de la Société d'Archéologie lorraine (Nancy, Palais Ducal).

¹¹² Zu Humberts Vorliebe für die Adverbien auf . . nter siehe Sprachvergleich Nr. 37.

¹¹³ Vgl. die Häufungen ebenda bei Nr. 14.

Exortus natalibus
 Genus suum venerandis
 Decoravit moribus. V(ersus):
 Adolecens informatus
 Doctrinis scholaribus. Rep.: Genus etc. Responsorium zur 4. Lesung
 (p. 9)¹¹⁴
 Qui mundi blandientis
 Vanitatem respuit.
 Inter pares et coaevos
 Ut fidus emicuit. V(ersus):
 In amorem conditoris
 Dum totus incaluit. Rep.: Inter pares etc. Gloria etc. Rep.: Inter pares
 etc. Responsorium zur II. Nokturn, 5. Lesung (p. 9):
 Praesulatum Trevirorum
 Fugiens elabatur.
 Sed reductus velit nolit¹¹⁵
 Antistes efficitur. V(ersus):
 Plebs devota fugientem
 Ardenter insequitur. Rep.: Sed reductus etc. Responsorium der 6. Le-
 sung (p. 10):
 Aqua cingens eminebat
 Maximini tumulo,
 Quem transferre meruisti
 Sub tali miraculo. V(ersus):
 O Hydulphe nos tuere
 Cum hoc dei famulo. Rep.: Quem etc. Resp. zur 7. Lesung (p. 10):
 Pastoralet demum sedem
 Pro Christo deseruit.
 Et in loco Mediano
 Pauper Christi latuit. V(ersus):
 Votum vetus, sed dilatum
 Adimplere studuit. Rep.: Et in loco etc. Resp. zur 8. Lesung (p. 10):
 Multi vitam inquirentes,
 Erepti de saeculo,
 Adhaerere dei magno
 Decrevere famulo. V(ersus):
 Tunc Ioannes et Benignus

¹¹⁴ Den 12 Lesungen an einem Feste scheinen die 24 Kapitel zu entsprechen, in die die Vita III. Hidulfi abgeteilt ist (Belhomme 127 f.), wohl für das Fest und die Oktav. Heute hat eine Nokturn nur 3 Lesungen, also ein Fest nur 9 Lektionen.

¹¹⁵ So entspricht es der Vita Hidulfs: Fugam (parasset, V. I) (arripuit, V. III) ... *populi devotio praecavens ... raptus deductus est. Zu: velit nolit* vgl. Humbert, Simon. 3,6 (205,8) *saecularis potestas, quam velit nolit subsequitur ordinis, plebis clerique consensus.*

Currentes cum Spinulo. Rep.: Adhaerere etc. III. Nokturn, Respon-
 rium zur 9. Lesung (p. 11):

O sacerdos digne tuum

Gregem ne despexeris

Et praesentis ac relictis

Pariter memineris. V(ersus):

Fac totius hunc immunem

Luvione sceleris. Rep.: Et praesentis etc. Resp. zur 10. Lesung (p. 11) ¹¹⁶

O Hydulphe tuum tibi

Germanum (Scil. Erhardum) associa

Et catervae ¹¹⁷ famulanti

Conferte praesidia. V(ersus):

Huc beata quam curastis

Occurrat Othilia. Rep. Et catervae etc. Resp. zur 11. Lesung (p. 11):

Audi pater acquisitae

Lamenta familiae

Et perduc nos ad concentum

Caelestis ecclesiae. V(ersus):

Solve nexus deprimentes

Terrenae militiae. Rep.: Et perduc etc. Resp. zur 12. Lesung (p. 12):

Gloria laus tibi Christe

Semper et victoria

A quo sumpsit tam praeclara

Vir beatus praemia. V(ersus):

Per te frui mereamur

Eadem laetitia. Rep.: A quo etc. Gloria patri etc. Rep.: A quo etc. Es
 folgt wie eine 13. Lesung eine Stelle aus Matthäus, ohne Homilie
 und ohne Responorium.

Responsoria prolixia ad stationes et processiones, quae in die
 festo beati Hydulphi fiebant: Praesulatum Trevirorum

Fugiens elabitur, wie bei der 5. Lektion. Diese und die folgenden Stro-
 phen werden von Musik begleitet. Es folgt (p. 21):

Omni die defunctorum

Agebat memoriam

Et divinam exorabat

Pro eis clementiam. V(ersus):

Salutarem et pro vivis

¹¹⁶ Vor dem nächsten Vers zitiert Belhomme 70 die beiden: *Amborum
 meritis meruit proles Eticonis (Ottila) Baptismum et lumen, genitrix quam
 fuderat orbam.*

¹¹⁷ Siehe *catervatim* (öfter) im Sprachvergleich Nr. 38 b. Den Leib des
 hl. Erhard hat Leo IX. zu Regensburg am 8. Okt. 1052 feierlich übertragen.
Vita Erhardi 1. c. (MG. SS. Merov. VI 11 A. 5). *Notae s. Emmerammi* a. 1052
 (MG. SS. 17,572). Kardinal Humbert begleitete den Papst. *Oben* A 36 a.

Immolabat hostiam. Rep.: Et divinam etc. Gloria patri etc. Rep.: Et divinam etc.

Pastoralem demum sedem

Pro Christo deseruit etc. (wie 7. Lektion). Feria V. post Pentecostem, cum itur ad Bellum-Campum (p. 32):

Cum discipulis vir dei (scil. Deo datus)

Secreta lustrans Vosagi

Perstitit in Galilaea

Valle satis accomoda. V(ersus):

Prius perpressus plurima

Ab invidis incommoda. Rep.: Perstitit etc. Gloria patri etc. Perstitit etc. Es folgt, alles mit Musik, p. 34:

Ex locorum vicinia

Et antiqua noticia

Deodato charissimus

Hydulphus erat inclitus. V(ersus):

Qui primas Treviresium

Nuper intrarat thalamum. Rep.: Deodato etc. Gloria patri etc. Rep.:

Deodato charissimus etc.¹¹⁸

Die letzten Strophen scheinen Reste der Laudes auf Deo dat zu sein. In einem lokalen Zeremonienbüchlein von Nancy (1779) sollen sich neben den Responsorien auf Hidulph auch jene auf die hl. Odilia finden.¹¹⁹ Der noch vermißte weitaus größere Teil der Responsorien auf die fünf Heiligen kann schon noch zum Vorschein kommen. Angebliche andere Hymnen Humberts sind aber irrig gemeldet.¹²⁰

Auf die ersten Bischofsurkunden Brunos (Leos IX.) für St. Aper in Toul, die der Mönch Humbert wohl im Auftrage des gemeinsamen Oberabtes der wilhelminischen Reform, Widrich I. (ca. 1031—1036) abfaßte, wurde schon früher hingewiesen.¹²¹

Zu den Frühwerken Humberts gehört sicher noch die Vita s. Gerardi, Bischofs von Toul (963—994), die unter dem Namen Widrichs (II. "1036—1051") geht. Den Nachweis hiefür muß ich allerdings noch zurückstellen.¹²²

¹¹⁸ Zur Form der Responsorien bemerkt J. Choux: Solche Skandierung und Assonanzen finden sich in jeder alten Liturgie von Toul, und noch in unseren Tagen sind sie im größeren Teile der Proprien der Diözese Nancy geblieben.

¹¹⁹ Ceremoniae locales (Nancii 1779). Vgl. A. 38 f. 106 f.

¹²⁰ Das ergab eine Anfrage an die Abtei Admont. Freundliche Auskunft des Administrators P. Franz M. Biesenberger vom 24. 4. 1935.

¹²¹ Oben A. 16. Migne 143,581 ff. Vgl. zu diesem Abte Studi Greg. 3,316 und Gallia christ. 13,1072—1076 d.

¹²² MG. SS. 4,490—509. Auch die Bulle zur Heiligsprechung Gerhards und der Bericht (Translatio) von der Übertragung seiner Reliquien (4,506—509) wurde von Kardinal Humbert verfaßt. Bei der Translatio (20./21. Okt. 1050) wird er unter den hervorleuchtenden Begleitern des Papstes nicht genannt, obwohl er nach Joh. von Bayon 2,54 (Belh. 247) zugegen war. Auch Urkunden von dieser päpstlichen Reise bestätigen seine Begleitung. Vgl. Michel, Die Sentenzen des Kard. Humbert (Leipzig 1943) 25 n. 9,22 A. 1,192). Humbert verbarg gern seinen Namen.

Bei der angeblichen *Vita Dionysii*, die ihm auch zugeschrieben wird,¹²³ liegt wohl ein Versehen (Dionys. für Dié) vor. Dagegen verfaßte er wohl noch einen *Sermo*, der in einer Handschrift der *Vita Deodats* unmittelbar anschließt.¹²⁴ Der Redner fährt hier gegen die verderbten Sitten der Welt los und gibt den Mönchen von Moyennoutier, offenbar seinen Mitbrüdern, Ermahnungen.

In diesen Erstlingsschriften Humberts, in denen er auch Lothringen als seine Heimat verrät,¹²⁵ kann man doch schon den Mann erkennen, der von sich reden machen wird. In der heimischen und fränkischen Geschichte ist er bewandert, auch sonst kenntnisreich, aber maßlos zeigt er sich in Lob und Tadel, höchst parteiisch im Urteil, von einem ungesunden Eifer erfüllt. Aus den Schicksalen seines Klosters, die er zutiefst mitleidet, entbrennt sein Groll gegen die Ausartungen des Eigenkirchenrechtes, seine geschworene Feindschaft gegen die „Potentes“, zu denen er auch Bischöfe zählt, die Kirchen und Klöster ausbeuten.¹²⁶ Von hier erwächst der gewaltigste Stürmer und Kämpfer des Investiturstreites gegen die Laienherrschaft im Kirchlichen.¹²⁷ Machte ihn auch zuerst seine gewandte Sprache so bekannt, daß das Nachbarkloster St. Deodat und der Bischof von Toul ihn als Hagiographen und Hymnendichter anriefen, so trug ihn noch weit mehr seine Leidenschaft wie im Sturm empor. Die griechische Kirche bekam, zwar nicht ganz unverdient, einen vollen Becher von diesem maßlosen Geiste zu kosten.

¹²³ Pfister 396.538 f. Oben A. 1.

¹²⁴ Belhomme 129. Es handelt sich wohl um Cod. Paris. Suppl. Lat. 854 membr. Saec. XI., 4 to, fol. 25 sq. Waitz 87. Vgl. A. 11.

¹²⁵ Succ. c. 6 (89 b 10): in culmine regni Heinricho (I.) stabilito... atque paulatim convalescente patria. Zu patria als wirklicher Heimat vgl. Humbert, *Vita Leonis* 1,6 (Migne 143, 495 a). Lothringen als Humberts Heimat gibt auch Lanfrank, de corp. et sanguine dom. c. 2 (Migne 150,409) an gegen Berengar, der Humbert als plumpen Burgunder verdächtigt. Auch Benzo (MG. SS. 11,671) bezeichnet Humbert als Burgunder. Bonizo, 1,5 (MG. de lite I 588,20) sagt: ex Lugdunensi Gallia Ubertus.

¹²⁶ Humbert, Bulle Leos IX. (oben A. 16): monachi Mediani monasterii per potentiam saecularis malitiae iam exsulaverant. Zu den „potentes saeculi“ zählt Humbert (neben Bischof Berthold) den eigens genannten „episcopus Singonensis“, der voller Gier auf die Klostersgüter ausgeht. Vgl. das Diplom Brunos (Migne 143,588 c und Studi Greg. 3,313 f.). Der Kardinal ist also nicht dem „Reich“ als solchem feindlich gesinnt, wie früher gemeinhin gesagt wurde.

¹²⁷ Vgl. A. Michel in Studi Greg. 1 (1947), 65—92. D. Knowles, in: Journal of ecclesiastical History 1 (1950) 119. Von Moyennoutier aus, das die Ottonen verschenkten (oben A. 20), erklärt sich auch die Empörung Humberts gegenüber diesem Herrscherhaus in den L. c. Simon. 3,15 (de lite I 217,4).

Der Verlauf der Missionsgeschichte nach Gottfried Arnold

Von Studienrat Dr. Wilhelm August Schulze, Freiburg

Goethe berichtet, daß er in der Genesungszeit zwischen seinem Leipziger und Straßburger Studium auch u. a. Gottfried Arnolds „Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie“ gelesen habe, und daß er von diesem Werk „einen großen Einfluß“ erfuhr. Er sagt von Arnold: „Dieser Mann ist nicht ein bloß reflektierender Historiker, sondern zugleich fromm und fühlend. Seine Gesinnungen stimmten sehr zu den meinigen, und was mich an seinem Werke besonders ergötzte, war, daß ich von manchen Ketzern, die man mir bisher als toll und gottlos vorgestellt hatte, einen vorteilhaften Begriff erhielt.“¹ Wenn Goethe gelegentlich die Kirchengeschichte als einen „Mischmasch von Irrtum und Gewalt“ bezeichnet hat, so dürfte sich dies harte Urteil auf die Darstellungsweise Arnolds zurückführen lassen. Gelehrte Forschung hat auch ermittelt, daß es vor allem der Großonkel Goethes, Joh. Mich. von Loen, ein „mystischer Spiritualist“, gewesen sein muß, der Goethe auf Arnolds Werk aufmerksam gemacht hat.² In derselben Weise wie auf Goethe hat Arnold auf viele Geister des Abendlandes eingewirkt, er ist einer der Väter des modernen religiösen Individualismus, den Goethe mit den Worten beschreibt: „Ich studierte fleißig die verschiedenen Meinungen, und da ich oft genug hatte sagen hören, jeder Mensch habe am Ende seine eigene Religion . . . so erbaute ich mir eine Welt, die seltsam genug aussah.“³

Welches Bild entwirft nun Gottfried Arnold von der Missionsgeschichte? Dieses Problem scheint uns deswegen interessant zu sein, weil Arnold als Pietist sicher den Missionsgedanken bejahen wird, andererseits als Spiritualist, der in Vielem Wegbereiter zur Aufklärung wird, sicher viele Ausstellungen am bis dahin üblichen Missionsbetrieb machen wird. Wir folgen

1) Dichtung und Wahrheit, Ende des achten Buchs.

2) Erich Seeberg, Gottfried Arnold. 1923, S. 537 ff.

3) Dichtung und Wahrheit, a.a.O.

dabei der „Unpartheyischen Kirchen- und Ketzerhistorie“ (1700)⁴, ohne uns sklavisch an seine Einteilung in „Centurien“ zu binden, indem wir die übliche Periodisierung der Kirchengeschichte in Altertum, Mittelalter und Neuzeit als Darstellungsschema verwenden.

I.

So sehr sich Arnold bemüht, „unpartheyisch“ zu sein, (was bei ihm soviel heißen soll wie heute „objektiv“), so wenig gelingt es ihm, seine eigene Forscherpersönlichkeit auszuschalten. Schon die Darstellung des Judentums zur Zeit Jesu spiegelt Arnolds Kämpfe mit der Orthodoxie seiner Zeit wider. Die Hohenpriester sind ihm Prototypen seiner orthodoxen Gegner. So behauptet er, daß die Juden zur Zeit Jesu „eine verderbte Priesterschaft“ gehabt hätten, „darunter wohl die meisten rechte Atheisten und gottlose Leute waren“ (Vorbericht, 1, 2 S. 23). Der radikale Spenerschüler ist natürlich wie der Meister ein Gegner des ausgeprägten Staatskirchentums seiner Zeit, und so lautet sein Urteil über das Judentum zur Zeit Jesu dahingehend, daß die elenden Zustände mitverschuldet waren durch die Art der Berufung der Hohenpriester, die „nicht mehr nach Gottes Willen, sondern durch geld und andere prakticken von heidnischen regenten zu dieser stelle gezogen“ worden waren. Ebenso war der jüdische Gottesdienst durch ihren „handgrifflichen ehr- und geldgeitz“ entheiligt, und es gab unter ihnen „so viel rottungen und partheyen, weil jedermann einmal auf bloße meynungen verfallen und von dem wahren weg zum leben abgewichen war“.

Diese ungunstigen Zustände, dazu der übertriebene Stolz der Juden auf ihre Eigenart, „hinderten den Missionsberuf Israels an der Heidenwelt, ja führten zum Spott und zur Lästerung der Heiden wider alle göttlichen Dinge“ (Vorb. 1, 5 S. 23). Hier wird also das Heraufkommen des Atheismus, wie es um 1700 immer deutlicher in der führenden Gesellschaft erkennbar war, in die Vorgeschichte des Christentums zurückverlegt. Die Geschichte des griechischen Atheismus zeigt aber, daß er (bei Demokrit etwa und den späteren Epikureern und Skeptikern) aus metaphysischen Überlegungen entstanden ist, und daß das Abgestoßenwerden durch jüdische Überheblichkeit kaum eine Rolle gespielt hat. Die zahlreichen Proselyten und Gottesfürchtigen, die uns etwa in der Apostelgeschichte entgegentreten, beweisen das Gegenteil. Ebenso ist es ganz unhistorisch und eine durch Arnolds puristische liturgische Ideale hervorgerufene *petitio principii*, wenn er behauptet, die Heiden seien durch „die vielen Ceremonien und gesetzlichen Verfassungen“ vom jüdischen Gottesdienst abgeschreckt worden. Die historische Erforschung der Umwelt des Neuen Testaments hat im Gegenteil ergeben, daß jene Zeit religiös ungemein lebendig war, und daß Ceremonien in jener Blütezeit der Mysterienkulte nicht gescheut, sondern

⁴) Zweite Aufl., Schaffhausen 1740 bei Gebr. Emanuel u. Benedikt Hurter. Darauf beziehen sich die im Text in Klammer gesetzten Stellenangaben.

erseht wurden. Je komplizierter und tiefsinniger sie erschienen, umso begehrt waren sie.

Ebenso dürfte die Charakteristik des Heidentums völlig unhistorisch sein, wenn Arnold ausführt: „Sie (die Heiden) waren alle in der äußersten Blindheit gebohren und erzogen, und die meisten, sonderlich vom gemeinen hauffen, lebten wie das thumme vieh“: Ja, er führt die heidnischen Kulte im Sinne Herbert von Cherburys auf Priestertrug zurück. Diese Theorie, die bei den radikalen Aufklärern bis in die Gegenwart hinein festgehalten wird, zeigt, wie der radikale Pietist Arnold der Aufklärung Schrittmacherdienste geleistet hat. Es wirkt wie ein Konterfei einzelner „Freidenker“ jener Zeit, wenn Arnold sagt: „Diejenigen, welche sich in büchern, auf reisen und sonst in der welt umgesehen, wußten wohl etwas scheinbares manchmal von Gott und göttlichen Dingen zu sagen, allein es reichte nicht weit hin und hielte gegen die einwürffe scharffsinniger vernunftschlüsse den stich nicht“ (I. Vorb. S. 23). Auch die Philosophen konnten nicht abhelfen, weil sie wie die Priester nur sich selbst groß machen wollten: „und das thörichte gezänke unter ihnen und ihren anhängern machte rechtschaffenen gemüthern gar einen eckel vor solchen losen speise. An die poeten und ihre fabeln kehrte sich kein gescheidter kopf, weil das, was noch gut daran sein konnte, mit so „abgeschmackten inventionen verdunkelt und besudelt wurde“ (I. Vorb. 7 S. 24). Auch dieses Bild Arnolds entspricht der Wirklichkeit keineswegs. Es ist ja für die Philosophie des ausgehenden Heidentums gerade eine religiöse Wendung bezeichnend.⁵ Ein Dichter wie Vergil wußte so innige religiöse Töne anzuschlagen (4. Ekloge), daß er noch von dem christlichen Mittelalter als heimlicher Christ bewertet wurde und zutiefst einen Dante beeinflusst hat.⁶

In diese Welt hinein erklingt durch die Apostel der Ruf zum Glauben an Christus. Die Gegnerschaft gegen das Evangelium war das beste Werbemittel: „Sonderlich aber gaben die feinde desselben oft wider ihren willen die nächste anläß dazu, wenn sie durch ihr wüthen und schreyen die sache nur weiter ausbreiteten, und die leute immer begieriger, die jünger immer dürstiger machten, das wort zu reden ohne scheu. Und gesetzt, daß sie einen ins gefängnis steckten, oder umbrachten, so traten ihrer wohl zehen dagegen auf, die noch hefftiger ausriefen: Ihr, der feinde, wesen taue nichts, die leute sollten an den sohn Gottes glauben und jene fahren lassen“ (I, 1, 3 S. 25). Das Wort Tertullians — *sanguis martyrum* — *semen Christianorum* — wird von Arnold beifällig zitiert (I, 3, 1 S. 58, 89). Bekamen die Christen aber „etwas luft und freiheit, da feyerten sie viel weniger, und wendeten ihre zeit und gelegenheit an die verkündigung des wegs zum leben an“ (I, 3, 1, 6 S. 90). Sein Ideal einer ganz einfachen nüchternen Liturgie — die fast reformiert anmutet — findet Arnold natürlich in der Urkirche verwirklicht. Die Gottesdienste waren nicht durch „sat-

⁵) Vgl. Hans Meyer, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung* I. 1947, S. 371.

⁶) Vgl. E. Stauffer, *EMZ* 1942, S. 225, 227.

zungen und deren unaussetzliche observantz“ (I, 1, 2, 5 S. 29) festgelegt, sondern sie waren „Versammlungen, freye collegia und gesellschaften, die zu solchen übungen sich einstimmig und freywillig vereyniget hatten“ (ib.) Eigenartig nimmt sich Arnolds Auffassung von der Freiheit in den adiaphora aus, wenn er argumentiert: „In mitteldingen ward den glaubigen ihre freyheit folgend von Gott und rechts wegen ungekränckt gelassen, weil sie auf das inwendige reich Gottes gewiesen waren“ (ib). Denn, während die Orthodoxie gegen pietistische Enge die Freiheit des christlichen Gewissens verteidigte, verlangt der radikale Pietist Arnold Freiheit für die Betätigung der pietistischen Ansicht von den Mitteldingen, eine sehr komplizierte Dialektik, die aber etwa in der Darstellung und Auslegung der „Demokratie“ im Osten und Westen ihre Gegenwartsparallele hat.

Arnolds gebrochene Stellung zur Kindertaufe zeigt sich in I, 1, 2, 6: „Von denen, die in die gemeine auffgenommen wurden, sind in der Apostelgeschichten exempel genug. Von denen kindern aber kein ausdrückliches, und also auch nicht von dem Exorcismo, der beylegung des namens, gevattern und dergleichen“.⁷

Sehr im Gegensatz zum biblischen Befund⁸ wird von Arnold behauptet, daß in der Urchristenheit keine Sonntagsfeier stattgefunden habe: „Von dem Sonntag können insgemein die gelehrten zu dieser Zeit nichts finden; denn der tag des Herrn, auf welchem Johannes im geist war, ist gar was anderes gewesen“ (I, 1, 2, 7 S. 30). Die berühmte Stelle über die urchristliche Sonntagsfeier im Bericht des Plinius an Trajan wird im Sinne der Arnoldschen Abfalltheorie entwertet und so getan, als ob mit der Sonntagsfeier die Christen bereits des beginnenden zweiten Jahrhunderts eine Konzession an heidnische Bräuche gemacht hätten (I, 2, 3, 7 S. 62). Ebenso legt Arnold Wert darauf, zu betonen, daß die „zusammenkünffte“ der ersten Christen ohne eine bestimmte Bindung „nach Gelegenheit und Notdurfft“ stattgefunden hätten und daß sie „den Juden zu gefallen“ Vieles aus der Synagoge übernommen hätten, aber doch ziemlich einfach waren, „weil die Juden mit dem tempel ihren pracht gleichfalls verlohren hatten“ (I, 2, 3, 7 S. 61 f.) Ebenso wird von Arnold im Sinne seines Zeit- und Gesinnungsgenossen Schade mit Emphase betont, daß es in der Urkirche

⁷) Die neueren Forschungen eines Joachim Jeremias (Hat die Urkirche die Kindertaufe geübt? 1938. 2. Aufl. 1949) verwenden dieses argumentum e silentio in gerade entgegengesetztem Sinne. Aus der Analogie der jüdischen Proselytentaufe, die nachweisbar auch an Kindern vollzogen wurde, wird für Stellen wie Acta 11,14; 16,15; 16,33; 18,8; 1. Kor. 1,16; Kol. 2,11 die urchristliche Taufe von Kindern mit Sicherheit angenommen. Trotzdem spricht G. Ebeling als „von einer sehr unsicheren und auf jeden Fall sehr schmalen Basis eines neutestamentlichen Zeugnisses für die Kindertaufe“. Kirchenzucht, Stuttgart 1947, zit. bei Helmut Gollwitzer, Theologisches Gutachten über die „Freigabe der Erwachsenentaufe“, Evang. Theologie 1952, Sonderheft, „Ecclesia Semper Reformanda“, S. 76 Anm. 16.

⁸) Vgl. Mc 16,1; Joh. 20,19; 20,26; Acta 20,7; 1. Kor. 16,2; Apoc 1,10. Sowie Gottlob Schrenk: Sabbat oder Sonntag? „Judaica“, 1946, 169—189.

keinen Beichtstuhl gab. Es gab zwar nach Math. 18,18 das gegenseitige Bekennen von Beleidigungen, das Amt der Versöhnung „bestunde aber in lauterer ankündigung und zueignung des Evangelii, und in keiner herrschaft und jurisdiktion über die gewissen“ (I, 1, 2, 7 S. 30).

Die Antipathie des Pietisten gegen Gebetsformulare und seine Sympathie für das „freie Herzensgebet“ auch im Gemeindegottesdienst kommt zum Vorschein in den Worten: „Das gebet taten sie nicht mit einer gewissen vorgeschriebenen formul, damit sie nur ihre freye erhebung und vereinigung mit Gott verhindert (!) und auf ein mundgeschwätze gefallen wären“ (I, 2, 3, 9 S. 62). Der Widerspruch Arnolds gegen die gelehrt sein wollende Predigt im orthodoxen Barockzeitalter mit all ihrem Schwulst kommt zum Ausdruck in der Behauptung: „Das lehren und singen geschahe gleichfalls noch in solcher einfalt ohne weitläuffigkeit, pomp und affektirtes wesen“: Eine *petitio principii*, die durch die kunstvolle Allegorese etwa im Hebräerbrief und Barnabasbrief widerlegt wird.

Für die Missionspraxis erscheint Arnold wichtig, daß auch im 2. Jahrhundert noch eine gründliche Belehrung der Erwachsenentaufe vorausging, welche „von der äußerlichen werck, darauf die vernunft zu fallen pfllegt, auf eine gründliche veränderung des lebens und die inwendige wiedergeburt wiese“ (I, 2, 3, 10 S. 62). Nun kommt auch die Kindertaufe vor: „Mit den kleinen kindern fing sichs alsgemach an, daß man sie zur tauffe zog, nachdem die Christen nicht mehr aus denen heyden gesammelt, als von anderen Christen gebohren, und alsobald nach der geburt zur tauffe gebracht wurden. Welches aber die verständigen lehrer (vor allem Tertulian, De bapt.) nicht gut hiessen und darwieder ernstlich protestierten, weil sie daraus große gefahr besorgten, wie sie ausdrücklich schrieben“. Das allgemeine Priestertum der Urgemeinde schließt für Arnold auch das Recht der Sakramentsverwaltung durch alle ein: „Im übrigen bliebe das recht, dieses zu verrichten, wie andere, auch der gantzen gemeine und allen ihren gliedern unbenommen, nach ihrer wohl gegründeten regel: Was von allen gleich durch genossen wird, das können sie auch alle gleich geben“ (ib).

Arnolds Widerwille gegen die aristotelische Philosophie, die ja auch den Unterbau der protestantischen Orthodoxie⁹ abgab wie zuvor der mittelalterlichen Scholastik, kommt zum Ausdruck in den bissigen Bemerkungen über Porphyrius: „er mag viele mit seinen sophistereyen davor zurück-

⁹) Arnold gebraucht die stärksten Ausdrücke, um seine Ablehnung des Aristoteles zu kennzeichnen: „Aus diesem stinkenden Brunnen fließt die bekannte theologia scolastica her, wie daraus das meiste von terminis und meynungen in unsere Systemata leider geleitet worden ist“ (I, 12, 2, 14 S. 372). „Noch heute mästen sich die Schultheologen mit solchem Koth“ (ib.). Von Albertus Magnus sagt Arnold: „Dieser ist der unglückselige anfänger von der vermischung der Aristotelischen philosophie mit der theologie, hat auch über Aristotelem und Lombardum große commentarios geschmieret“ (I, 13, 3, 4 S. 392).

gehalten haben (Christen zu werden), die er aus Aristotele¹⁰ und anderen feinden der wahrheit (!) meisterlich anzubringen wußte.“ In dieser Ablehnung des Aristoteles geht Arnold einig mit den Cartesianern, den Wegbereitern der Aufklärung. Ebenso ist er auf den Juristenstand nicht gut zu sprechen, da dieser den spiritualistischen Idealen der Pietisten im Namen des damals geltenden positiven Kirchenrechts entgegentreten mußte.

Arnold stellt fest: „Diese anfechtungen bestunden nun meistens im disputieren, dazu noch die blutigen consilia derer Juristen kamen, welche zur praxi schritten und die Kayser wirklich aus den principiis ihrer rechten und gesetzen zur verfolgung anfrischten. Also klagen die Christen über den sonst berühmten aber recht bösen Juristen Ulpianum, dem man doch noch in so vielem folget (!), daß er alle rescripta der vorigen herren hervorgesuchet und dem Kayser Alexandro Severo gewiesen habe, wie man diese leute sonderlich ihrer zusammenkünffte halber abstraffen müsse“ (I, 3, 1, 2 S. 89). Aber auch mitten in den Christenverfolgungen bewährt sich der Grundsatz: sanguis Christianorum, semen martyrum: „Mitten unter den grausamen troublen wurden offt die meisten seelen gewonnen“ (I, 1, 6 S. 89). Aus Tertullian Adv. Judaeos¹¹ wird entnommen, daß das Evangelium „auch bereits zu den Teutschen, nebst den Sarmatiern, Daciern, Scythen und vielen anderen abgelegenen völkern, ländern und unbekanntem insuln“ gedungen sei. Wir werden sehen, wie Arnold bei der Darstellung der Germanenmission an diese Mitteilung, die auch bei Irenäus¹² steht, anknüpft, ohne der Völkerwanderung zu gedenken, in deren Stürmen diese ersten Anfänge des Christentums in Deutschland restlos untergegangen sein dürften.

Großen Wert legt Arnold darauf, daß die „ungewöhnlichen progressen ohne äußerliche gewalt und list und klugheit, bloß durch schlechte (= schlichte) ankündigung der wahrheit mit dem Christentum vorgiengen“ (I, 3, 1, 5 S. 89). Die Juden, die um diese Zeit den Talmud schrieben (!), bereiteten den Christen „viel widerspruch und hindernis, so daß Tertullian und Cyprian ganze bücher wider sie schreiben mußten, sie begegneten trotzdem nebst den anderen Christen den Juden viel anders, als hernach unter dem offenbaren verfall geschahe“ (I, 3, 1, 3 S. 89). Einzelne christliche Persönlichkeiten taten Großes in der Gewinnung der Heiden, so ein

¹⁰) Über die Verwendung der „Summa“ des Thomas von Aquin vergl. Heinrich Boehmer, Jahrbuch der Luthergesellschaft 1920/1, S. 40. Ferner: Peter Petersen, Geschichte der aristotelischen Philosophie im prot. Deutschland 1921; Max Wundt, Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrh. 1939; Wilhelm Britzelmayr: Über die älteste formale Logik in deutscher Sprache (Zeitschr. f. philos. Forschung 1947 S. 46–68).

¹¹) VII, 11 MSL 2, 611; Albert Hauck hält diese Stelle für unecht und unwesentlich („die Namen der Völker dienen dem Verf. nur dazu, die Verbreitung des Evangeliums in der ganzen Welt anschaulich zu machen“).

¹²) Adv. Haeres. I, 10, MSG 7, 552. Die Irenausstelle hält Hauck mit Harnack für bedeutungsvoll und glaubwürdig (KG Deutschlands 3. u. 4. Aufl. 1904 I S. 6 Anm. 4).

Origenes, den Arnold ausdrücklich gegen den Vorwurf der Ketzerei in Schutz nimmt (I, 3, 3, 5 S. 97). Auch Dionysius von Korinth hat seinen Zwangsaufenthalt in Libyen zur Heidenpredigt ausgenützt (I, 3, 1, 6 S. 90): „gestalt er mitten unter der verfolgung und steynigung der Heyden nach und nach durch seine durchdringenden lehren und exempel ihre hertzen gewann und zuerst daselbst eine gemeine aufrichtete.“ Ebenso wird von dem Einsiedler Antonius rühmend berichtet, daß er viel „Heyden zu einem wahrhaftigen Christentum gebracht habe und sonderlich viel junge leute zu Gott führte“.

Die Begünstigung der Kirche durch Kaiser Konstantin bedauert Arnold außerordentlich, er ist ein grimmiger Feind dieses Kaisers.¹³ Julian, der Apostat, wird im Gegensatz dazu gerühmt „wegen seiner großen keuschheit und mäßigkeit, seiner klugheit, gelehrsamkeit und eloquenz, gerechtigkeit, standhaftigkeit und erfahrung im kriege (sonst ist Arnold Pazifist!), seiner autorität, glückseligkeit und freigebigkeit“. (I, 4, 1, 11 S. 131). Sein Abfall erkläre sich aus der damaligen „heuchelei und anstößigem verhalten der Christen“ (I, 4, 1, 12 S. 131). Seine christlichen Lehrer hätten auch nur „von der Erbauung von äußeren Kirchengebäuden mit ihm im Unterriht gehandelt“ (ib.). Auch die Unterstützung, die der Apostat den Häretikern (Novatianer, Donatisten, Arianer etc.) nach dem Prinzip „divide et impera“ angedeihen ließ, wird von Arnold gebilligt, da ihm die Ultras die wahren Christen sind. Die Begünstigung der Juden, die bis zur Bereitstellung von Geld und Baumaterial zum Wiederaufbau des Jerusalemschen Tempels ging (um Christi Worte zu widerlegen), scheint Arnold nicht bekannt zu sein. Ja, Julian wird sogar als Urbild des toleranten Herrschers gefeiert. „Die Francken und Teutschen sollen als barbaren ihme darin gefolget seyn“ (I, 4, 1, 13 S. 132): „Also gab er den lehrern der Christen zu verstehen, wie ihr bisheriges verfahren wider die Heyden, Juden und ihre eigenen glaubensgenossen, die etwa anderer meynung wären, unrecht und straffbar . . . und wie übel sie getan, daß sie der gewalt und ruhe bißhero so sehr mißbrauchet und wider andere solche dinge vorgenommen, die sie zuvor an den Heyden verdammet gehabt“ (ib.). Das Verbot des Unterrihts in den alten Poeten findet den uneingeschränkten Beifall des Antihumanisten Arnold, ebenso, daß Julian „Constantium und Constantinum offt durchgezogen“. Die Verfolgungen der Christen unter Julian, die Arnold nicht in Abrede stellen kann, setzt er auf das Konto des Pöbels. Sie wurden aber Julian angerechnet, „obwohl er noch so ernstlich dawider protestierte und mit straffen verfuhr“ (I, 4, 1, 16 S. 135). Eine sehr windige Apologie Julians, der doch mit den raffiniertesten Verwaltungsschikanen

¹³) Bereits John Wiclif wirft Konstantin vor, daß er die Kirche verweltlicht habe (Will-Erich Peuckert, die große Wende, 1948, S. 490) und der deutsche „Lollhard“ Friedrich Reiser geht sicher in seinen Bahnen, wenn von ihm bemerkt wird, „daß er von Constantino übel reden was“ (Peuckert a. a. O. S. 499). Ebenso hat ein John Milton Konstantins Kirchenpolitik emphatisch abgelehnt (Helmut Heinrich, die Kirchenpolitik. J. M.s, 1940, S. 88).

gegen die Christen mit schlechtem Beispiel voranging. Er lockte damit die „Exzesse des Pöbels“ förmlich hervor. Der Tod des Kaisers in der Schlacht von Christenhand¹⁴ wird von Arnold für möglich gehalten, hätten doch die Christen von damals von den Heiden die Lehre von der Erlaubtheit des Tyrannenmordes übernommen: „Über welche unverschämte meynungen wohl nichts greulicheres und den Heyden ärgerlichs sein mochte, daraus das verderbte wesen der Christen damals sonnenklar war und zwar derer, die den reinsten glauben haben wollten, welcher nach ihrem sinn mit so grausamem meuchelmord wol bestehen, ja noch lobenswert seyn konnte“ (I, 4, 1, 18 S. 134).¹⁵

Eine solche abgefallene Christenheit hat nach Arnold keine innere Vollmacht mehr zur Heidenmission. Wenn es gleichwohl zu neuen Missionserfolgen kam, so deswegen, weil die Laien als Gelegenheitsmissionare einsprangen.¹⁶ So sei der christliche Glaube recht zufälligerweise nach dem Zeugnis des Sozomenos durch Gottes Hilfe mittels zweier „jungen leute, darunter sogar eine weibsperson“, nach Indien gelangt. Meropeus, ein Kaufmann aus Tyrus, sei mit diesen jungen Leuten nach Indien gekommen, daselbst gefangengenommen und dem König überbracht, darnach aber so beliebt worden, daß sie „die hertzen der hofleute und des volcks guthen theils gewonnen“. Das „weib aber ward als eine gefangene ebenfalls in Indien bekannt, daß sie endlich durch eine wunderbare heylung der krankten Königin die meisten zum Christentum brachte“ (I, 4, 3, 8 S. 161). Arnold übernimmt aber diesen ziemlich legendären Bericht nicht unkritisch und vermutet, daß anstelle Indiens vielmehr Abessinien zu setzen sei, eine Annahme, die durch Heilers Darstellung der Christianisierung Abessiniens

¹⁴) Die moderne Forschung räumt ein, daß der todbringende Pfeil (so Ammianus Marcellinus, ein Augenzeuge; erst Philostorgius hat für „Pfeil“ „Speer“) aus den eigenen Reihe abgefeuert worden ist, nimmt aber mit dem wohl unverdächtigen Libanius an (Lib. II, 517, 4), daß nicht ein Christ, sondern ein verbündeter Barbar ihn abgeschossen hat aus Verärgerung darüber, daß Julian ein Friedensangebot der Perser abgelehnt hatte (E. von Borries in Pauly-Wissowa Realenzykl. 10, 1 Sp. 62).

¹⁵) Der Quietist Arnold leugnet jegliches Widerstandsrecht (vgl. I, 11, 3, 2 S. 353 und Erich Seeberg a. a. O. S. 199). Es ist merkwürdig, daß der Biblizist Arnold die alttestamentliche Wurzel des Widerstandsrechts nicht kennen will (Vgl. Wilhelm August Schulze, Reformation und Widerstandsrecht, Evang. Theologie, 1949, S. 377 ff).

¹⁶) Diese Beobachtung Arnolds bestätigt Karl Holl: „Die alte Kirche warb für sich auf die bescheidenste und zugleich nachdrücklichste Weise, nämlich im alltäglichen Verkehr. Hier ist offenbar die Hauptarbeit geleistet worden. Weil sie an diesem Punkte stark war, konnte die alte Kirche andere Hilfsmittel entbehren. Sie brauchte den berufsmäßigen Missionar nicht, weil in ihrer Heldenzeit bis zur staatlichen Anerkennung des Christentums jeder Einzelne ein Missionar war“. Daß die altkirchliche „Gelegenheitsmission“ auch die fehlende Planung erkennen läßt, hat Karl Holl in doppelter Hinsicht gezeigt: 1. Es blieben viele weiße Platten auf der Konfessionskarte zurück (Beispiel Tralles) und 2. das platte Land wurde vernachlässigt, das Christentum der alten Kirche ist Stadtreligion. (Die Miss. Methode der alten und mittelalterlichen Kirche 1912, abgedr. in Ges. Aufs. z. Kirchengesch. III, 1928, S. 122.)

„durch zwei Tyrer, die in abessinische Sklaverei geraten waren“,¹⁷ an Wahrscheinlichkeit gewinnt.

Auch Germanenmission gab es schon im 4. Jahrhundert, doch ist Arnold skeptisch: „Was überdies von den Markomannis vorgegeben wird, als sollte sie Ambrosius¹⁸ bekehrt haben, gründet sich auf eine solche Relation, dawider man gar viel zu erinnern hätte“ (I, 4, 3, 8 S. 161).

Die Bekehrung der Goten will Arnold dem damaligen Kirchentum nicht zurechnen, „weil sie gut arianisch wurden“ (I, 4, 3, 8 S. 161). Ein Trugschluß, wenn man bedenkt, daß Wulfila von dem höchsten Geistlichen der Oströmischen Kirche, dem arianisch gesinnten Hofbischof Euseb von Nikomedien, zum Missionsbischof unter den Goten geweiht worden ist. Im übrigen glaubt Arnold die Bekehrungen der nachkonstantinischen Zeit deswegen nicht hoch bewerten zu können, weil sie „in hoffnung eines vortheils, ehrstandes oder dergleichen“ vor sich gingen: „Dahero denn keine gründliche veränderung der Hertzen und gänzliche abwendung von der welt vorgehen können“ (I, 4, 3, 9 S. 161). Das Heidentum rächte sich für die ihm nun zuteilwerdende Unterdrückung, indem es „viele heydnische gebräuche, meynungen, redensarten und dergleichen unter die Christen brachte“, eine Gefahr, von der zu allen Zeiten jede Missionsarbeit bedroht ist.¹⁹ Immer wieder rügt Arnold den Zwang, der auf die Heiden ausgeübt wurde, so „daß entweder lust oder furcht der anlaß ihres abfalls vom heydentum war“ (I, 4, 3, 9 S. 162). Als heidnische Zeremonien, die auf solche Weise im 5. Säkulum in die Kirche eingedrungen seien, bezeichnet Arnold: „die weise, am hellen tage lichter zu brennen, sonderlich bei den gräbern der heyligen, und bei anderen leychenbegängnissen“, den Gebrauch von Rauchwerk beim Gebet, den Kultus mit dem heiligen Grab und die Wallfahrten dahin, die Heiligenverehrung und den Reliquienkult (I, 4, 6, 3 S. 184). Moderne protestantische Kirchengeschichtsforschung stimmt hierin Arnold weithin zu, so spricht Joh. v. Walter von einer „Leichtigkeit, mit der die Kirche heidnische religiöse Sitte christlich frisierte“.²⁰

II.

Den weiteren Fortgang der Germanenmission fassen wir unter der Zeitbezeichnung Mittelalter zusammen, wobei es uns klar ist, daß kein Ereignis, geschweige denn eine Jahreszahl angegeben werden kann, welche das Altertum vom Mittelalter trennt. Auch die Völkerwanderung ist ja eine Jahrhundertlang ausfüllende Bewegung gewesen. Joh. von Walter bezeichnet die Verschiebung des politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen

¹⁷ Urkirche und Ostkirche. 1937, S. 493.

¹⁸ Ein Albert Hauck läßt jedoch diese Mitteilung des Paulinus in seiner Biographie des Ambrosius (cap. 36) für durchaus glaubwürdig. (KG Deutschlands 3. u. 4. Aufl. 1904 I. S. 367.)

¹⁹ Vergl. dazu grundsätzlich Hilko Wiardo Schomerus, Missionswissenschaft, 1935, S. 128 ff.

²⁰ Geschichte des Christentums I, S. 124.

Schwerpunktes aus der Welt des Mittelmeers nach Mitteleuropa als typisch für das Mittelalter.²¹ Dieser Gesichtspunkt mag es rechtfertigen, wenn wir die Missionsarbeit an den Goten (die ja damals an den Gestaden des Schwarzen Meeres, einem Seitenbecken des Mittelmeeres, saßen) dem Altertum, die an den übrigen Germanenstämmen aber dem Mittelalter zuweisen.

Die Burgunder sind nach Arnold unter dem Kaiser Theodosius Christen geworden, und zwar, wie Arnold im Anschluß an Sokrates annimmt, zunächst Arianer, eine Ansicht, die von modernen Forschern wie Hans von Schubert und K. D. Schmidt²² durchaus geteilt wird. Daß der Übertritt aus Furcht vor den Hunnen erfolgte, und sie so nicht aus „lauterer Absicht Christen wurden“ (I, 5, 1, 9 S. 235), steht für Arnold fest. Darüber, ob diese „Furcht vor den Hunnen“ aber aus dem Zerbrecen des altgermanischen Götterglaubens resultiert sein könnte, wird nicht reflektiert. Auch in Irland hat man um diese Zeit sich zu Christus bekannt und „zwar durch die hülfle Palladii und Patricii“ (ib.). Dann wird die Konversion Chlodwigs und seiner Franken im Anschluß an Gregor von Tours, Hinkmar von Reims und Ivo von Chartres geschildert. Es wird dabei nicht hervorgehoben, daß es sich hierbei um einen Übertritt zum römischen Katholizismus handelt. Auch das Problem, ob die Gemahlin Chlodwigs als burgundische Prinzessin arianisch oder römisch-katholisch war, spielt keine Rolle. Arnold tadelt den großen Aberglauben, der bei diesen Übertritten zu Tage trat („Ölbulle zu Reims, die ein engel soll vom himmel gebracht haben“),²³ ferner die „hoffart und den geitz der bischöfe, zu geschweigen was einzeln hin und wieder durch andere zwangsmittel, weltliche reitzungen und überredungen geschehen, dadurch man nur mehr heuchler in die kirche brachte, die ohnedem davon gantz voll war“ (I, 5, 1, 9 S. 235).

Die Verfolgungen des Katholizismus durch Goten und Vandalen, wober die orthodoxen Schriftsteller jener Zeit sich beklagen, waren zum großen Teil Züchtigungen Gottes, „da diese barbaren und ketzer die andern, die sich rechtglaubige nannten, in allen tugenden beschämten und weit übertrafen: Also mußten diejenigen, welche die Arianer zuvor als ketzer verfolgt und verstoßen hatten, von diesen wiederum verjaget und zunichte gemacht werden und Gott strafet immer einen Bösen mit einem andern“ (I, 10 S. 235). Hätte die katholische Clerisey in Nordafrika nicht so viel Geld besessen, wäre sie nicht so häufig geplündert worden (I, 5, 11). Zum Teil, so erklärt Arnold im Anschluß an Victor von Vita, war die Geistlichkeit auch selber schuld an ihrer Ausweisung aus dem nordafrikanischen Vandalenreich, „weil sie öffentlich den »gotenkönig« vor einen Pharao,

²¹) A.a.O. I, 2, S. 242.

²²) Die Bekehrung der Ostgermanen I. 1939, S. 409 ff.

²³) Vergl. darüber die interessanten Ausführungen bei Schönstedt, Tyrannenmord im Spätmittelalter, 1938, S. 64 (Hincmar v. Reims, Vita Remigii).

Holofernes usf. gescholten habe“ (ib.).²⁴ Ferner müsse gesagt werden, daß König Hunerich nur die Gesetze der kaiserlichen Orthodoxie gegen die Arianer auf die Orthodoxen selber angewandt und so Gleiches mit Gleichem vergolten habe (ib.).²⁵

Die Schilderungen neuer Missionserfolge nach der Völkerwanderungszeit erscheinen Arnold zum großen Teil unglaubwürdig wegen der legendären Züge in den Berichten. Heutige Forschung ist aber viel eher geneigt, historische Kerne von legendären Berichten anzunehmen, weil sich die Legende ja nur um die Taten großer Persönlichkeiten rankt. Infolgedessen nimmt Arnold die Nachrichten von der Bekehrung der „Hungarn, die an dem Bosphoro Thraciae gewohnt, der Abasgier, der Zani und Lazi, der Azumiten und Homeriten in Arabien und Indien“ sehr skeptisch auf. Ebenso muß auch die Mitteilung von der Konversion des Perserkönigs Chosroe bezweifelt werden, denn der Bericht des Evagrius, daß er sich an der Verehrung des Märtyrers Sergius beteiligt und güldene Gefäße zu seiner Ehre geschickt habe, beweist nach Arnold nur seinen heidnischen Aberglauben und nicht seine Christlichkeit — ein typisches Beispiel einer unhistorischen, weil dogmatischen Kritik, derer sich hier Arnold schuldig macht. Auch die Missionstätigkeit Columbans bei den Alamannen erscheint Arnold fragwürdig, weil seine vita voller Legenden steckt. Vor allem ist Arnold anstößig der Bericht vom Bieropfer zu Ehren Wodans, da nach dem Bericht des Vinzenz von Beauvais Columban „das Faß mit großem eiffer angeblasen und gleich mit seinem odem in stücke zerbrochen, daß das bier alles heraus gelauffen wäre“. Auch die Missionsberichte anderer „alten teutschen Historici müssen mit Vorsicht“ aufgenommen werden. Am glaubhaftesten erscheinen noch die von den Bojern (= Bayern), „da ihr hertzog Theodon anno 537 von Ruperto, einem Fränckischen Bischoff, soll getauffet worden seyn“ (I, 6, 1, 3 S. 267).²⁶

Vom Christentum der Iroschotten hat Arnold nur eine sehr undeutliche Vorstellung. Es scheint ihm lediglich bekannt zu sein, daß sie nicht die päpstliche Suprematie anerkannten. Die anderen Unterscheidungsmerkmale (andere Tonsur, Berechnung des Ostertermins, Äbte zugleich Bischöfe des ganzen Gaues) erwähnt er nicht. Die von Papst Gregor angeregte Englandmission Augustins findet daher nicht Arnolds Beifall. Ebensowenig die Akkomodation, die Gregor in seinem berühmten dem Missionar Melittus mit-

²⁴) Derselben Quelle folgend führt K. D. Schmidt aus: „Geiserich verbot um das Jahr 442 den Klerikern auf der Kanzel über biblische Verfolger wie Pharao, Nebukadnezar, Holofernes zu predigen“ (a. a. O. I. S. 354 f).

²⁵) Im gleichen Sinne urteilen Felix Dahn, Könige der Germanen, 1861, I. S. 255 ff; Hermann Doerries, Germanische Nationalkirchen, „Junge Kirche“, 1938, S. 22; K. D. Schmidt a. a. O. S. 359.

²⁶) Es handelt sich um Rupert von Worms, auch Rupert von Salzburg genannt. Arnolds Chronologie, die auf Aventin fußt, ist unhaltbar. Hauck nimmt das Jahr 710 für den Lebensausgang Ruperts an (PRE³ Bd. 17 S. 243 ff), A. Zimmermann den 27. 3. 718 (LThK IX, 1937, Sp. 17 f). Vgl. auch Heiligenlexikon von Stadler-Ginal V S. 164 ff.

gegebenen Brief an Augustin erlaubt hat: „Da er die Heydnischen Kirchen mit gesegnetem oder weihwasser besprenget und dadurch von den bösen geistern reinigen wollen. Imgleichen, da er an statt der opfer die leute um die kirchen herum grüne laubhütten aufschlagen ließ, darinn sie an den mätyrertagen gefressen und gesoffen“ (I, 6, 1, 4 S. 267).²⁷

Der Islam wird als ein göttliches Strafgericht angesehen vor allem zur Sühne für die grauenvollen Zustände im Oströmischen Reich mit seinen vielen Tyrannenmorden. Arnold verlangt, daß man Muhammeds Leben „unpartheyisch“ darstelle, weil die türkischen Autoren lauter Wunder aus seinen Dingen machten, die christlichen aber, vor allem die geschwätzig (!) Griechen, ihm oft mehr aus Verbitterung nachsagen, als wahr ist (I, 7, 1, 4 S. 291). Vieles im Koran stimme mit dem Evangelium überein.²⁸ Selbst für seine Forderung nach Toleranz²⁹ glaubt sich Arnold auf den Koran berufen zu können: „Der Alkoran gestehet, daß auch die Christen bei ihrer religion können gar wohl selig werden“ (I, 7, 1, 6 S. 293).

Die Widerlegungen der Christen gegen den aufkommenden Islam waren denkbar ungeschickt und voller Lügen, während die Moslems „sich vor allen lügen zu hüten pflegten, wie es das naturlicht (!) lehrte“ (I, 7, 1, 8 S. 293). Weil der Islam der menschlichen Natur entsprach, hat er so große Wirkungen entfalten können.³⁰ Im Übrigen begann auch im Islam bald der Abfall. Streitigkeiten setzten unter den Nachfolgern des Propheten ein, das traurige Ergebnis sind an die 70 Sekten, „und haben sich über mancherley meynungen, satzungen und cermonien unauffhörlich gezancket, wie es bei

²⁷⁾ Text bei Beda Venerabilis hist. eccl. I, 30. Deutsch bei Georg Müller. Zeugnisse germ. Religion, 1935, S. 100. K. D. Schmidt nennt die missions-metho-dischen Anweisungen Gregors „weise“ (a. a. O. II. S. 116), ebenso Otto Schuster („Neubau“, 1946, S. 403). Der Historiker Johannes Haller kritisiert sie aber im Stil Arnolds (Das Papsttum I, 2. Aufl. 1950, S. 366), Hans Asmussen spricht von „glänzender Pädagogik“, aber im ironischen, abwertenden Sinn. (Wahrheit und Wirklichkeit der Kirche, 1935, S. 198 Anm.)

²⁸⁾ Das hat auch Nikolaus von Cues, wie viele mittelalterliche christliche Apolo-get entgegen den Islam zugegeben. (Gustav Hölscher, N. v. C. und der Islam, Zeitschr. f. philos. Forschung, 1948, S. 269.) Außerdem Gottfried Simon, Die Welt des Islam, 1948, S. 354 f.

²⁹⁾ Von solcher Toleranz im Islam reden sogar die Schmalkaldischen Artikel (B IV, 2, Bek. Schr. Göttingen, 1930, S. 431). Die Forderung des Djihad, des heiligen Krieges (Vgl. H. W. Schomerus EMZ 1942, S. 234) spricht gegen diese Ideali-sierung islamischer Toleranzideen. Wohl nur von der sufistischen Mystik in ihren verschiedenen Spielarten, wie von aller Mystik, können Toleranzideen ausgesagt werden. (Snouch-Hurgronje in Chantepie de la Saussaye, 4. Aufl. 1925, I. S. 747, Gottfried Simon a. a. O. S. 526 und 623 Anm.)

³⁰⁾ Auch H. W. Schomerus deutet die großen Erfolge des Islam so (EMZ 1942, S. 245). Doch setzen wir Heutigen die Akzente ganz anders wie Arnold. Er rangiert in seiner Hochschätzung der menschlichen „Natur“ schon recht nahe bei den Aufklärern. Wir sind geneigt zu sagen, der Islam komme dem natür-lichen Menschen weit entgegen, was einen abwertenden, tadelnden Sinn hat, keinen lobenden wie bei Arnold.

meynungen unter Christen und Heyden ergangen ist, da man die wahrheit nicht von Gott selber gesucht hat“ (I, 7, 1, 9 S. 294).

Bei den Niedersachsen wirkte nunmehr im Auftrag des Papstes Sergius Willibrord mit seinen Gehilfen. Der friesische König Radbod wurde vom Frankenkönig Pippin verjagt, weil er sich nicht habe taufen lassen wollen (I, 7, 1, 10 S. 294). Wie Augustin Erzbischof zu „Cantelburg“, so wurde Willibrord solcher von Utrecht. Willibrord habe Karl Martell dazu aufgehetzt, im Jahre 729 die Friesen mit Krieg zu überziehen (I, 8, 1, 6 S. 307). Wulfram habe es nun doch dahin gebracht, daß Radbod bereit war, sich taufen zu lassen. Allein seine ungeschickte Antwort auf die Frage des Königs, ob seine Vorfahren im Himmel oder in der Hölle wären, habe bewirkt, daß Radbod „den Fuß wiederum aus dem taufwasser gezogen und gesagt: er wolle lieber bey seynen vorfahren seyn, als mit so wenig armen leuten im himmel sitzen“ (ib.). Heutige Forschung erklärt diesen Bericht für spätere Sage,³¹ den Dänenzug Willibrords, der seinen missionarischen Wagemut beweist und sein Wirken auf Helgoland, das ihn in Lebensgefahr bringt,³² erwähnt Arnold bezeichnenderweise nicht.

Der Alemannmissionar Gallus wird jedoch von Arnold gelobt, weil er es ausgeschlagen hat, Bischof von Konstanz zu werden und dafür lieber in der Einsamkeit lebte — der quietistische Mystiker Arnold liebt und lobt die Einsamkeit sehr (Vgl. I, 7, 1, 10 S. 294). Kilian gilt ihm ebenfalls als Schüler Columbans. Kilian wurde Bischof von Würzburg (hier scheint eine Verwechslung mit dem Bonifatius-Schüler Burkhard vorzuliegen) und zwar „durch des Papstes eigene Disposition, von dem sie auch zuvor erlaubnis und vorschub erhalten mußten, wollten sie anders hernach ein Bisthum oder andere vorteile davontragen“ (I, 7, 1, 10 S. 294). Daß Kilian als Iroschotte dem römischen Katholizismus der damaligen Zeit von vornherin suspekt sein mußte und deshalb als „unkanonisch“ galt,³³ ist bei Arnold genau so wenig ins Bewußtsein getreten wie in der katholischen Überlieferung, die Kilian seines Martyriums wegen unter die Heiligen aufnahm und als „Frankenapostel“ hoch verehrt.³⁴

Die Darstellung der Wirksamkeit des Bonifatius ist geradezu gehässig. Sie kann wirklich nicht als „unpartheyisch“ bezeichnet werden. Während ein moderner protestantischer Kirchenhistoriker wie von Walter einem

³¹) G. Uhlhorn, RE 3. Aufl. 6, 285, 8 im Anschluß an Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands. 1848. II, S. 514 ff.

³²) Joh. v. Walter a. a. O. I, 2, S. 276. Hans Asmussen verwechselt Willibrord mit Liudger. Liudger ist aber erst in den vierziger Jahren des 8. Jahrhunderts geboren, während Radbod schon 719 gestorben ist. (Wahrheit und Wirklichkeit der Kirche, 1935, S. 199 Anm.) Diese Episode stammt aus Alkuin, Leben Willibrords (vgl. Georg Müller, a. a. O. S. 104 f).

³³) J. von Walter, a.a.O. S. 280.

³⁴) Im Juni 1949 wurden die Reliquien Kilians und seiner Gefährten in dreitägiger feierlicher Prozession von Gerolzhofen, wohin sie des Luftkrieges wegen „ausgelagert“ gewesen waren, in das reparierte Neumünster in Würzburg zurückgebracht („Translation“).

Bonifatius das Zeugnis ausstellt: „Er war zu innerlich, um im Gedanken an eine glänzende Laufbahn Befriedigung zu finden“,³⁵ behauptet Arnold: „Da er nun in die drei jahr wasser und land in solchem vorhaben durchzogen, erlangte er endlich den zweck, warum es ihm zu tun war, nemlich das ertzbishthum zu Mayntz“ und das Vikariat des Papstes über Frankreich und Deutschland.³⁶ Es dürfte zwar richtig sein, daß die Bewohner Deutschlands zum größten Teil schon Christen waren und die Tätigkeit des Bonifatius mehr eine kirchenordnende als missionarische war, aber die Berufung auf die „urältesten Zeugnisse Irenäi, Tertulliani und Hieronymi, daß die Teutschen viel hundert jahre zuvor zum wahren apostolischen Christenthum gebracht gewesen“,³⁷ ist wertlos, weil sie die durchgreifenden Veränderungen durch die Völkerwanderung nicht berücksichtigt. Die Opposition der seitherigen, ziemlich verweltlichten Bischöfe gegen diese reformerische Tätigkeit des Bonifatius ist aber richtig gesehen. Geradezu schamlos aber ist die Verdächtigung der Beziehungen des Bonifatius zu seiner Verwandten Lioba, wenn er darüber im Stil der Magdeburger Centurien sagt: „Daß er sie im kloster zu Fulda, wohin doch sonst keine weibsperson kommen durfften, gehalten und ihr daselbst öffentlich zu predigen vergönnet, auch begehrt, mit ihr in einem grabe zu liegen“ (I, 8, 1, 7 S. 308).³⁸ Das Rankenwerk der Legende, das sich um seine Taten gewunden hat, gibt Arnold Gelegenheit zu betonen, daß „ihm fast mehr wunderwercke als Eliae und anderen Propheten beygeleget werden, wiewohl oft mit solchen fabeln und thorheiten vermengen, daß man die lügen mit händen greiffen“ kann. So kommt schließlich das Endurteil zustande: „Summa, die verständigen halten ihn in wahrheit vor einen rechten Anti-Christischen paffen, wie ihn die Historici beschreiben und vor ein glied des thiers in der offenbarung Johannis“ (ib.).

Auch in diesem Säkulum wurden die Juden schlecht behandelt. Versprechen gegen sie, die dann nicht gehalten wurden, waren in Ost- wie in

³⁵) A.a.O. 278.

³⁶) A.a.O. 308.

³⁷) A.a.O. 307.

³⁸) Die entsprechende Stelle in der Vita Leobae des Rudolf von Fulda lautet: „Bisweilen pflegte sie auch nach dem Kloster der Fuldaer Mönche zu kommen, um ihr Gebet zu verrichten. Eine Erlaubnis, die weder früher noch später irgendeiner Frau gestattet wurde, da zu diesem Ort, seitdem er von Mönchen bewohnt zu werden angefangen, Frauen der Eintritt verboten war. Nur ihr allein wurde er gestattet, weil der hl. Märtyrer Bonifatius sie den Ältesten derselben empfohlen und verordnet hatte, daß ihr Leichnam dort begraben werde“ (cap. 19). Lioba ist tatsächlich in der Cuculle, die Bonifatius ihr geschenkt, neben Bonifatius begraben worden, und zwar an der Nordseite des Altars, da man sich — so stellt es das Heiligenlexikon von Stadler-Ginal III. 1869, S. 846, dar — scheute (!) das Grab des Bonifatius zu öffnen. Am 28. Sept. 838 fand dann die Translation nach dem Petersberg bei Fulda statt. Wahrscheinlich deswegen, weil die Verehrung des Bonifatius durch Mönche und der Lioba durch Nonnen zu Unzuträglichkeiten führte (Mitteilung von Dekan Dr. Schuster in Fulda).

Westrom an der Tagesordnung (I, 7, 1, 11 S. 295), ebenso wie die Zwangstaufe, vor allem in Spanien: „Wenn sie zur tauffe waren gezwungen worden, so giengen sie alsbald wieder weg und wuschen den angeschmierten Chrisam wieder ab, in meynung, damit wäre alles getan“ (I, 8, 1, 9 S. 308).

Ihre Konspiration mit den Moslems in Spanien und Nordafrika ist „theils ihrer eigenen hartnäckigkeit und tücke, theils auch dem üblen tractement der Christen gegen sie zuzuschreiben“ (ib.). Es nimmt in diesem Zusammenhang wunder, daß Arnold nicht die Einstellung des Ambrosius tadelt, der es beim Kaiser Theodosius durchgesetzt hat, daß der kaiserliche Befehl, eine in Kallinikum (Mesopotamien) von „christlichem“ Pöbel zerstörte Synagoge wieder aufzubauen, zurückgenommen worden ist.³⁹

Die Missionskraft der Kirche konnte nur gering sein, da manche Pfarrer nicht einmal lesen konnten,⁴⁰ so daß bei den Examina dies immer die erste Feststellung sein mußte. Ein merkwürdiges Urteil bei einem Mystiker, der sonst der Devise huldigt: „der Geist muß es tun“, und der kurz vor der Abfassung seiner Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie sein Gießener Lehramt aufgegeben hatte. Den Gottesdienst jener Zeit schildert Arnold mit den bissigen Worten: „In dem amte brachten die faulen bäuche die zeit mit singen, oder vielmehr mit blöken zu: an catechisieren (Lieblingstätigkeit Speners!), lehren und predigen ward nicht einmal gedacht. So daß es hernach Carolus Magn. kaum dahin bringen konnte, daß sie etwas dem volck vorlasen oder auswendig lernten und hersagten“ (I, 8, 2, 6 S. 311). Karl dem Großen wird wegen seiner Eheirungen und seiner gewaltsamen Sachsenbekehrung der Name eines Heiligen verweigert, wie er ja auch nicht ins römische Martyrologium aufgenommen worden sei, eine recht merkwürdige Beweisführung bei einem so ausgesprochenen Gegner jeden verfaßten Kirchentums und erst recht des römisch-katholischen. Das Blutbad bei Verden an der Aller wird nicht erwähnt, wohl aber ein anderes, in welchem wegen der Ermordung des Obodritenherzogs Witzan sogar 30 000 Mann auf einmal niedergehauen worden seien (I, 9, 1, 5 S. 320). Der Ruhm Karls, „ein Apostel mit eisernen Zungen (= Schwertern) zu sein, die von Blut der Widerspenstigen getropfet“ (S. 320), sei ein trauriger.⁴¹

³⁹⁾ Vgl. Th. Förster in RE 3. Aufl. 1, 444, 57 ff.

⁴⁰⁾ Das dürfte reichlich übertrieben sein. Holl urteilt, daß die Mönche im Allgemeinen gebildeter waren, als die Pfarrer. Aber ein gewisses Maß von Bildung müssen auch diese gehabt haben (a. a. O. S. 129). Gewiß hat Karl, „während sich die theologische Wissenschaft in seinem Reiche zu einer Höhe steigerte, daß sie mit der griechischen einen Waffengang wagen konnte“, ein Mindestmaß dessen festgelegt, was ein Kleriker und ein Laie von seinem Glauben wissen mußte. Aber Arnolds Schluß: Also kannten sie alle weniger, ist voreilig.

⁴¹⁾ Spener hatte ebenso von der Gewaltsamkeit der Sachsenbekehrung gesprochen (Grünberg, Phil. Jac. Spener, 1893, I, S. 515 ff). Goethe ist hier durchaus Arnolds Schüler. Daher sein Epigramm: „Den deutschen Mannen gereichts zum Ruhm, daß sie gehaßt das Christentum / Bis Herrn Carolus leidigem Degen, die edlen Sachsen unterlegen“. Von hier führen Linien bis hin zum „Drama“ „Wittekind“ von Edmund Kiß.

Auch die Bekehrung und Taufe Widukinds wird von Gottfried Arnold als erzwungen hingestellt durch Übernahme des Verschens: „Tandem Wedekind captivatur, illico et baptizatur, sacro fontis flumine et in fide solidatur“ aus dem Chronikon Mindense. Die moderne Forschung eines K. D. Schmidt⁴² und Hermann Dörries⁴³ urteilt hier ganz anders. Die unter Alkuins Einfluß⁴⁴ stehende Bischofskonferenz von 796, welche über die Mission in den österreichischen Marken beriet, sich entschieden gegen jede Art von Massentaufen wandte und den König daran erinnerte, daß der Glaube nicht aus Zwang, sondern aus freier Entscheidung komme,⁴⁵ erwähnt Arnold nicht.

Die Christianisierung der Normannen schildert Arnold wie folgt: „Es hatten die Bischöfe von Rheims und Roan oft etliche von ihnen genommen und tauffen wollen, aber allezeit ohne effect. Endlich⁴⁶ suchte man ihnen also beizukommen, daß der König Carolus Simplex ihrem hertzog Rollo ein stück landes, nemlich Neustrien gäbe, und seine tochter Giselam, wenn er sich wollte tauffen lassen. Dieses bewilligte Rollo anno 912 und ihm folgte das andere thumme volk, wie es hie zu geschehen pflegt“ (I, 10, 1, 7 S. 336). Diese Überlieferung wird auch heute als richtig angesehen.⁴⁷ Es ist aber bemerkenswert, daß der Individualismus Arnolds so weit geht, daß er gar kein Organ hat für das geistliche Phänomen der Erweckung, die doch immer eine große Gemeinschaft innerlich erfaßt. Moderne evangelische Missionspraxis hat sich diesen Abscheu vor Bekehrung ganzer Stämme keineswegs zu eigen gemacht,⁴⁸ die „Große Reue auf Nias“ gilt im Gegenteil als großer göttlicher Gnadenerweis.

Die Dänenmission ist nach Arnold auch nur durch Gewalt möglich gewesen. Die früheren Missionen zeitigten zwar einige Erfolge, aber die Dänen haben „unterschiedliche male wegen der tyranney der clerisey den Christennamen wieder weggeworfen“. „Dann aber machte der Kaiser Otto I. sie und ihren König Haraldum mit dem krieg so matt, daß er sich bequemen und vor einen Christen bekennen mußte“ (I, 10, 1, 7 S. 336). Für Schweden wird von Arnold keine Gewaltsamkeit der Mission be-

⁴² Widukind. 1935.

⁴³ Germanische Religion und Sachsenbekehrung. 1935.

⁴⁴ Alkuin wahrt hier die Tradition seiner angelsächsischen Heimat. Enthält doch bereits die Kirchengeschichte Bedas eine Ächtung jeglichen Zwangs bei der Heidenbekehrung (hist. eccl. I, 26).

⁴⁵ H. von Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter. 1921.

⁴⁶ In Wirklichkeit hatte es vorher schon einige Scheinerfolge gegeben. So berichtet der Mönch von St. Gallen: Die Normannen ließen sich unter Ludwig dem Deutschen schon zum Schein taufen, aber nur, um die Taufhemden behalten zu können (II, 19). Ein Vorgang, der sich in der kath. Indianermission des 16. und 17. Jahrh. öfters wiederholt hat (vgl. Herbert Wallace Schneider, The Puritan Mind, London 1931, S. 39 f).

⁴⁷ Wiegand in RGG, 2. Aufl. IV, 584.

⁴⁸ G. Pülhöfer in EMZ 1949, S. 17.

hauptet, hier verweist er lediglich auf den „umständlichen“ Bericht von Krantz ⁴⁹ in seiner *Svecia* (I, 10, 1, 7 S. 336).

Die Christianisierung der Bulgaren ist nach Arnold ebenfalls nicht aus echten Motiven erfolgt. Darin stimmen ihm moderne Darsteller der bulgarischen Kirchengeschichte zu. Hauck urteilt, daß der Bulgarenkhan Boris den Religionswechsel lediglich als ein Geschäft betrachtete,⁵⁰ und Flaskamp meint, daß für diese Entscheidung „nur nüchterne politische Erwägungen“ ⁵¹ maßgebend waren. Arnold will wissen, daß die Byzantiner, die mit den Bulgaren dauernd im Krieg lagen, „des bulgarischen Königs Schwester gefangen bekamen, welche von Michael III, dem Kayser, endlich wieder freigelassen wurde und darauf den bruder zum Christentum beredete“ (I, 9, 1, 13 S. 322). Den sich an den Übertritt anschließenden Streit zwischen Rom und Byzanz ⁵² schildert Arnold mit grimmigem Behagen, ohne die Tatsache zu verwerten, daß Boris unter den heidnisch gesinnten Adligen ein Blutbad angerichtet hat.⁵³ Arnold beschließt seine Darstellung der Missionsgeschichte in diesem Säkulum mit dem Stoßseufzer: „Wie schrecklich aber diese greuel alle das arme volck mögen zurückgestoßen und irre gemacht haben, ist von sich selbst klar und giebt uns eine gewisse probe, was von den bekehrungen dieser zeit zu halten sei“ (ib.).

Die Ungarn-Mission ist ebenfalls durch ungeistliche Motive in Gang gekommen: „König Stephanus gab sich vor einen Christen aus, weil er nemlich die Tochter ⁵⁴ des Kaysers Henrici II Gisela oder Gitzlam wegen ihrer Schönheit gerne gehabt hätte. Deswegen ließe er sich anno 1010 mit seinen Untertanen taufen und hernach von seiner gemahlin in allem regieren, von welcher die scribenten ihre gottseligkeit mit nichts anderem beweisen, als daß sie viel kostbare gefässe, creutze und dergleichen für die kirchen verehrt, auch einige neue aufgebauet gehabt“ (I, 9, 1, 10 S. 346).⁵⁵

⁴⁹⁾ Gemeint ist Albert Krantz (vgl. Bertheau in PRE³ 11 S. 79—81). Albert Hauck handelt davon in KG Deutschlands 3. u. 4. Aufl. 1912, II, S. 692 f. Danach ist schon unter Ludwig dem Frommen ein Dänenkönig Harald Christ geworden, allerdings mit dem Hintergedanken, dadurch mehr Hilfe von Seiten der Franken zu bekommen. Anskar war selber in Schweden.

⁵⁰⁾ RE 3. Aufl. 3, 582, 53.

⁵¹⁾ RGG 2. Aufl. I, 1352.

⁵²⁾ Vgl. Roth, *Gesch. d. byz. Reiches* 1919, S. 71 f. Friedrich Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, 1937, S. 163.

⁵³⁾ Roth in RGG 1. Aufl. I, 1423.

⁵⁴⁾ Kaiser Heinrich II war kinderlos. Seine Verehrung als Heiliger beruht wesentlich auf dieser Kinderlosigkeit, da man seine Ehe mit Kunigunde von Luxemburg als Josephsehe ansah (Ploetz, *Daten zur Weltgeschichte*, 1951, S. 316). Es handelt sich um Gisela, eine Schwester des Kaisers, die Tochter Heinrich des Zänkers von Bayern (Hauck, a. a. O. III, 271; LTh K IV, 507 (1932)).

⁵⁵⁾ Man muß sich ferner vor Augen halten, daß Arnold zur Zeit der Abfassung der UKuKH Anhänger der Sophialehre und damit Ehegegner war (vgl. Ernst Benz, *Der vollkommene Mensch* nach Jacob Boehme, 1937, S. 165—175).

In derselben Weise wurde auch in Siebenbürgen unter Anwendung von Zwang Mission getrieben: „Stephanus aber erweise die ersten fruchte seines Christentums damit, daß er mit seinem verwandten Giula, Fürsten von Siebenbürgen, krieg anfieng, seine völker niedermachte und ihn gefangen-nahm, auch hernach zur tauffe nebst seiner familie zwang“ (I, 9, 1, 10 S. 346).

Die Mission in „Pohlen, Böhmen, Mähren“, ist für Arnold deshalb sehr bemerkenswert, weil Methodius und Cyrill „den Sklaven“ den Gottesdienst in der Muttersprache gestattet haben mit Billigung des Papstes Nikolaus I: „Wobei man vorgiebet, es sey eine himmelsstimme gehört worden: alle geister loben den Herrn und aller zungen lob bekennen ihn!, daß also diese nation nicht mit dem allgemeinen joch des Pabstes be-
leget worden ist, da er sonst die andern durch seine Lateinische sprache ihm eben noch mehr zur devotion verbinden wollen“ (I, 9, 1, 14 S. 323).

Auch von der Wendenmission weiß Arnold nur Gewaltakte zu berichten. Der hingebungsvollen Arbeit der Boso, Adalbert und des in England zum Christentum übergetretenen Obodritenfürsten Gottschalk tut er keine Erwähnung.⁵⁶ So erscheint die Annahme des Christentums lediglich als die Folge der politischen Unterwerfung: „Der Kayser Heinrich II machte ihm gleich anfangs anno 1003 die Wenden zinsbar, welche doch schon längst zuvor unter Ottone Magno bekehret hießen. Er zwang sie aber, die christliche religion anzunehmen mit ihren Priestern, mit denen sie doch zuvor aufs grausamste nach ihrer barbarischen art umgegangen waren und hernach unter Heinrich IV nichts desto weniger die götzen anbeteten“ (I, 9, 1, 11 S. 347).

Daß es neben den auf Massenerfolge abzielenden Missionsbemühungen der mittelalterlichen Kirche, die nicht ohne Anwendung von Zwang durchzuführen waren, auch Einzelmissionare gab,⁵⁷ stellt Arnold nicht in Abrede. Aber auch dann, wenn ein solcher Einzelmissionar in urchristlichem Heroismus hinauszieht und zum Märtyrer wird, wie es durchaus den Forderungen Arnolds entspricht, dann vermutet dieser trotzdem unlautere Motive, wie das am Beispiel eines Bruno von Querfurt sich ergibt: „Kurtz hernach anno 1018 fiengen in den mitternächtigen kirchen die Abotriti, Wari und andere einen großen lärm an, fielen wieder zu ihrem götzendienst, sengeten und brenneten weit und breit. Einige völker waren gar so wild und unbändig, daß sie nichts von den Christen hören mochten und wollten. Also zog Bruno anno 1008 in Reußen, selbigen völkern zu predigen, ward aber von ihnen gefangen und enthauptet. Daher man ihn unter die Märtyrer und Heiligen gerechnet und seine marter noch ansehnlicher machen wollen, da man vorgegeben, es wären ihm erstlich hände und füße und hernach der kopff erst abgehauen worden, weil er sein apostelamt vom Pabst empfangen gehabt“ (I, 9, 1, 11 S. 347).

⁵⁶) Helmold, Chronik der Slaven I, 19.

⁵⁷) Vgl. K. Holl, a.a.O. S. 123.

Die Judenmission wurde durch die vielen Pogrome fast unmöglich gemacht. Ein solches veranstalteten die Kreuzfahrer vor ihrem Aufbruch in Speyer, Worms und Mainz: „Man bekennet ausdrücklich, daß der Bischoff zu Mayntz die meiste schuld an diesem grausamen blutbad gehabt, ja daß der Pabst selber mit ihm das meiste geld davon zogen“ (I, S. 347).⁵⁸ Gegenüber diesen Zwangsaktionen⁵⁹ der mittelalterlichen Kirche erhebt sich das moderne individualistische Bewußtsein in Arnold zu geharnischem Protest: „Das ist das blutige und barbarische compelle intrare, welches die falsche kirche mit ihrem religions-zwang und eiffer immer getrieben und nichts ausgerichtet hat. Denn obgleich diesmahl auch sehr viel Jüden sich aus forcht tauffen ließen, so fielen sie doch bald bei gelegenheit wieder ab“ (I, 9, 1, 12 S. 347).

Die Bekehrung der Polen ist auch nur durch eine Heirat zustandekommen und damit minderen Wertes: „Nunmehr aber kriegte erst die vermeinte bekehrung einen rechten nachdruck und ansehen, wie die welt meynet, da eines böhmischen herren tochter den Polnischen Printzen Micislaum heyratethe, und ihn dadurch beredete, auch ein Christ zu heyßen. Damit hatten auch die Papistischen Priester in Pohlen, Schlesien und weiterhin freyen paß, baueten stracks kirchen und clöster genug und breiteten sich also immer weiter aus“ (I, 10, 1, 8 S. 336). Auch hier sind Arnolds Quellen trübe. Denn die Braut Miecyslaws war die Schwester und nicht die Tochter des Böhmenherzogs Boleslaw, und ferner waren es nicht „papistische“, sondern wie in Böhmen selber morgenländisch-griechische Priester, die in Polen zunächst die Formen des slavisch-griechischen Kirchentums einführten. Erst später ist dann durch die zweite Gemahlin Miecyslaws, Oda,

⁵⁸) Wie sehr diese Pogrome der mittelalterlichen Volksstimmung entsprachen — ohne daß die Geistlichkeit dagegen eingeschritten wäre — beweist das Grabmal des Ritters Arnold in der kath. Kirche zu Ussigheim bei Tauberbischofsheim (Abb. bei Karl Frölich, *Mittelalterliche Bauwerke als Rechtsdenkmäler*, 1939, Abb. 56). Frölichs Vermutung, daß das Denkmal einen Ersatz für das nicht gewährte Begräbnis sein sollte, ist unzutreffend, denn der Rumpf des Ritters ist in der Kirche begraben. Arnold hatte so wild gegen die Juden gewütet, die das Sanktissimum verunehrt haben sollten, — eine immerwiederkehrende Anklage, vgl. Peuckert, *Große Wende* S. 132 ff — daß er zum Tode verurteilt und hingerichtet werden mußte. Sein Beichtiger pries ihn selig. Das Volk verehrte ihn als Märtyrer und hat ihm dieses die Zeiten überdauernde Denkmal gesetzt. (Vierordt, *Gesch. der ev. Kirche in Baden II*, 1847, S. 136.)

⁵⁹) Karl Holl sucht diesen Zwang, der auch nach ihm typisch ist für die gesamte mittelalterliche Mission, zu rechtfertigen mit dem angestrebten Ziel einer höheren Bildung, das dann auch erreicht wurde: „Die abendländische Kirche wird dadurch fähig, in den von ihr missionierten Stämmen ein selbständiges geistiges Leben zu erwecken. Indem die Mission den Völkern dazu verhilft, rechtfertigt sie zugleich den harten Zwang, von dem ihre Anfänge überall begleitet waren“ (a. a. O. S. 129). Uns will diese Begründung viel zu „kulturprotestantisch“ anmuten.

die Tochter des sächsischen Grafen Dietrich, eine ehemalige Nonne⁶⁰ des Klosters Kalbe, der römisch-katholische Einfluß stärker geworden, so daß die römischen Gottesdienstformen die altlawischen allmählich verdrängten.⁶¹

Auch bei der Christianisierung der Russen oder Moscowiter (wie Arnold sie nennt) war ungeistliche Heiratspolitik im Spiel: „Der andere theil von der Slavischen nation, die Russen oder Moscowiter, wurden eben auch durch eine heyrath angelockt, indem ihr Fürst Woldemar, Basili, des Griechischen Kaysers Schwester, anno 990 nahm und sich von dieser bereden ließ, daß er allen seinen unterthanen auferlegte, diese neue Religion auch anzunehmen“ (I, 10, 1, 8 S. 336). Daß die normannischen Waraeger um 944 zu einem großen Teil schon christlich waren,⁶² und Wladimirs Großmutter Olga schon 30 Jahre zuvor sich in Konstantinopel hatte taufen lassen,⁶³ ist Arnold anscheinend nicht bekannt, ebensowenig wie die von Wladimir angeordneten Zwangstaufen gegen teilweise harten Widerstand;⁶⁴ er hätte sich die Ausbeutung dieser Dinge in seiner Weise sonst nicht entgehen lassen.

Das Verfahren des Polenkönigs Boleslaus III, der die von ihm im Krieg besiegten Pommern seinerseits zu der Zusage zwang, das Christentum anzunehmen, kann Arnold nicht billigen. Auch die Missionstätigkeit Ottos von Bamberg findet nicht seinen Beifall. Und zwar setzt merkwürdigerweise Arnolds Kritik nicht ein bei Ottos glanzvollem Auftreten und seiner reichlichen Verwendung von Geschenken,⁶⁵ sondern bei seiner Einführung der kirchlichen Zeremonien. Die Frage, wie ein römischer Bischof von ihrer Einführung überhaupt habe absehen können, wird von Arnold gar nicht gestellt. Die römischen Zeremonien stellen für ihn eine Akkomodation an das heidnische Empfinden dar: „Und ist freylich offenbar, daß die Heyden endlich diese närrische Dinge desto eher angenommen haben, je genauer sie mit der heydnischen abgötterey übereinkommen“ (I, 12, 1, 10 S. 364).

Wenn anlässlich von Handelsunternehmungen Mission sich als Nebenmotiv ergibt, so ist das dem Puristen Arnold suspect. Er sagt im selben Sinne wie später bei der Beurteilung der Missionsunternehmungen der Holländer und Engländer: „Als da die Liefländer durch die gelegenheit einiger kauffleute aus Bremen anno 1186 die religion annahmen und den Meinhardum zum ersten bischoff kriegten, wiewohl schon zuvor anno 1170 die kauffleute allda ihren kirchendienst anrichteten, vielmehr aus der absicht,

⁶⁰) Die Bedenken, die vom kanonischen Recht her gegen die Laisierung bestehen, wurden hier also — wie in vielen anderen Fällen — zugunsten des kirchenpolitischen Erfolges unterdrückt (Erdmann in Art. Miecyslaw in RE³ 13 S. 61). Weitere bekanntere Beispiele sind Heinrich VIII und Kurfürst Karl Philipp von der Pfalz (Vierordt a. a. O. II S. 303).

⁶¹) Vgl. Erdmann in RE 3. Aufl. 13,61 ff. und Brandenburger-Laubert, Polnische Geschichte. 1927. S. 8 f.

⁶²) Bonwetsch in RE 3. Aufl. 17, 247, 25.

⁶³) Heiler, Urkirche und Ostkirche. 1937, S. 167.

⁶⁴) Reeb, Russische Geschichte. 1919, S. 12.

⁶⁵) Hauck, in RE 3. Aufl. 14, 352.

sicher da zu handeln, als aus verlangen, diese nation selig zu wissen“ (I, 12, 1, 10 S. 364).

Wie die Kreuzzüge überhaupt (I, 12, 1, 9 S. 364), so verurteilt Arnold auch den von Erich dem Heiligen gegen Finnland unternommenen. Als Heiliger sei er nur proklamiert worden, „weil er den pfaffen und mönchen wacker spendierte“ (a. a. O. S. 364). Die Organisation der Kirche in Norwegen durch den nachmaligen Papst Hadrian⁶⁶ glossiert Arnold mit den bitteren Worten: „Was dieser Legat vor ein böser bube gewesen, ist nicht genug zu beschreiben: etwas, was wir oben bey Kayser Friedrichs historie gesehen“ (I, 12, 1, 10 S. 364). Das ist ganz gewiß keine „unpartheyische“ Bemerkung. Denn wenn Arnold aus patriotischen Gründen die kirchenpolitischen Maßnahmen Hadrians IV im Ringen mit Barbarossa nicht gutheißen kann, so ist damit doch die Verwerflichkeit der Missionstätigkeit „dieses Engländers armer Herkunft“ noch lange nicht erwiesen.

Sind für den Pazifisten Arnold die Ritterorden an sich schon ein Greuel (vgl. I, 12, 2, 11 S. 370), so gilt das auch für das Wirken des Deutschordens in Preußen (I, 13, 2, 6 S. 386). Man fühlt sich an einen sowjetischen Kriegsfilm erinnert, wenn Arnold sie „mehr als ordentliche Straßenräuber und eingefleischte teuffel, denn als fortpflanzer des Christenthums“ bezeichnet. Denn sie „trieben ihre stetige bosheit mit morden, plündern und stehlen, nahmen den benachbarten ihr land und leute mit gewalt ab und gaben den türcken im orient nichts nach. Man schreibet ausdrücklich, daß der lithauische Herr öffentlich gesagt: er sehe, wie sie nicht seinen glauben und seligkeit, sondern sein geld suchten, darum wolle er lieber ein Heyde bleiben. Ja, sie selbst hätten die Heyden lieber bey ihrer abgötterey mit fleiß gelassen, als daß sie sich vor Christen bekehren und dadurch den tribut entbehren wollen“ (I, 14, 1, 9 S. 399). Die Errichtung des Wilnaer Bistums durch König Ladislaus (1387) ist nach Arnold auch die Folge der Heiratspolitik, „indem die Pohlen ihme des verstorbenen königs tochter zusamt dem reich versprochen gehabt“ (ib.).

Die Bekehrung der Samogiten soll durch den polnischen König Wladislaus geschehen sein. Arnold aber meint: „Es wird sie aber noch heutiges tags kein wahrer Christ vor bekehrte leute halten bey ihrem barbarischen leben“ (I, 15, 1, 6 S. 413).⁶⁷ Auch hierbei gab es wieder anstößige Massentaufen: „Von dem andern König Boelao lieset man, daß er ein große menge Heyden habe tauffen lassen. Die Priester hätten sich aber nicht einmal so viel zeit genommen, daß sie einem jeden einen sonderlichen namen gegeben, sondern hätten den männern einen gemein, den weibern auch nur einen einzigen an jedem ort beygelegt. Daraus ist zu ersehen, wie sie viel

⁶⁶) Vgl. J. Bernhart, *Der Vatikan als Weltmacht*. 1930, S. 158.

⁶⁷) Karl Holl läßt diese Behauptung immerhin bis hin zur Reformationszeit gelten: „Noch im Jahr 1520 ist in einer Kriegsnot von einem Waidelotten ein Stieropfer dargebracht worden“ (a. a. O. S. 127).

weniger sich die mühe genommen, ein jedes insonderheit zu unterweisen“ (I, 15, 1, 6 S. 413).⁶⁸

III.

Die Entdeckung Amerikas gab Anlaß zu neuen Missionsunternehmungen. Aber Arnold kann sie noch weniger loben wie die mittelalterlichen: „Es ist dies alles nichts weniger gewesen, als eine ausbreitung des Christentums. Da vielmehr die Spanier und andere vermeinte Christen sich dort ärger als reißende bestien, ja eingefleischte teuffel erwiesen haben gegen das arme volck. Und was noch etwa mit worten daselbst von Christo gedacht worden, das ist in anstellung der papistischen abgötterey bestanden und mit geldgeitz und anderer bosheit vermischt gewesen. Zu geschweigen, daß sich der Pabst überall mit drein gemenget und aus einem törichten unterfangen das land als eigenthum dem spanischen König verschrieben“ (I, S. 413).⁶⁹ Auch im 2. Band der UKuKH tadelt Arnold die Verbrechen der Conquistadoren. Die Eingeborenen standen moralisch höher als diese Desperados, so daß die Indianer „sie beschämet und ihnen dadurch bewiesen, wie nicht sowohl die Indianer von den Spaniern, sondern diese vielmehr von jenen zu lernen nötig hätten“ (II. S. 40). Hier erklingt bereits das Motiv: „Die Wilden sind doch bessere Menschen“, das für die Aufklärungszeit so charakteristisch ist. Eine „unparteiische“ Beurteilung der Missionsmethoden im Gefolge der Conquistadoren hätte allerdings verlangt, zu berichten, daß aus der katholischen Kirche Spaniens selber der Protest sich angemeldet hat in der Person und dem Lebenswerk eines Las Casas, der gegen harten Widerstand diese Übelstände beseitigen half.

Die Einnahme Konstantinopels durch die Türken (1453) schildert der Pazifist Arnold voller Abscheu vor den Greueln, die dabei verübt worden sind. Auch den ruhmlosen Tod des letzten Kaisers, der „unter dem thor von der menge seiner eigenen unterthanen jämmerlich zertreten“ wurde, berichtet er. Unsere Quellen beweisen das Gegenteil.⁷⁰ Diese weltgeschichtliche Katastrophe gibt Arnold Anlaß zu folgenden Theodizeegedanken: „Also hat Gott die örter, darin die falschen Christen ihre heuchelei und greuel getrieben, umgekehrt und verunehren lassen, um den folgenden zu

⁶⁸) Noch im 16. Jahrhundert gab es derartige Massentaufen ohne vorhergehenden oder nachfolgenden Unterricht im portugiesischen Kolonialgebiet von Goa und Ceylon (René Fülöp-Miller, Macht und Geheimnis der Jesuiten, 1932, S. 252. 256 f. 259).

⁶⁹) Es dürfte wohl an den Schiedsspruch Alexanders VI. vom 4. 5. 1493 gedacht sein. Vgl. Heinrich Boehmer, Lutherjahrbuch 1920/1 S. 27. H. W. Schomerus, Missionswissenschaft, 1935, S. 156; E. Staedtler, die sog. westindische Schenkung Alex. VI von 1493 als kirchengeschichtliches Rechtsproblem ZKG LXII 1943/4 S. 127—163; Gerhard Ritter, Neugestaltung Europas im 16. Jahrh., 1950, S. 48.

⁷⁰) Vgl. Gg. Ostrogorsky, Gesch. d. byz. Staates, 2. Aufl., 1952, S. 453.

zeigen, wie er nichts weniger als den falschen und unvernünftigen Gottesdienst leiden könne . . . In Summa, diese geschichten stellen noch unseren heuchel-Christen zum spiegel vor, damit sie bei der übermachten bosheit und heuchelei jenen nicht gleich werden möchten“ (I, 15, 1, 4 S. 413). Es ist das allerdings eine sehr gewagte Geschichtstheologie, die in Gefahr steht, die Warnungen Christi (Lukas 13,1—5; Joh. 9,3) zu überhören.⁷¹

Gottfried Arnold kritisiert aber nicht nur die katholische Missionspraxis, sondern auch die evangelische. Wollte man allerdings dem neuesten Darsteller der Geschichte der evangelischen Mission, Öhler, Glauben schenken, dann hätte er dazu gar keine Gelegenheit gehabt. Denn Öhler dekretiert: „Mission gibt es in der evangelischen Kirche erst seit dem Anfang des 18. Jahrhunderts“.⁷² Da Arnold aber doch Einiges über evangelische Missionsveranstaltungen bietet, so ergibt sich, daß Öhlers in der Gefolgschaft Warnecks ausgesprochene Behauptungen nicht zutreffen können.

Arnold macht auch in seiner Kritik vor der Person Luthers nicht Halt. Er will ja „unparteyisch“ sein. Er tut das aber nicht, „um dies herrliche Werkzeug zu schwärzen“ (II, 16, 5, 21 S. 658), sondern aus „Gründen der wahrhaftigkeit, denn ohne Fehler ist nur Gott“. Der mystisch-quietistische Standpunkt ist daraus ersichtlich, daß er den jungen Luther, den Luther der „Theologia Deutsch“, vor allem schätzt. Ebenso lobt er an Luther die „anfängliche Demuth, die er auch noch damals von derjenigen zucht und niedrigen Art aus dem closterleben etwas behalten hatte“ (II, 16, 5, 18 S. 657). Aus derselben Geisteshaltung heraus hat Arnold auch die Lebensläufe frommer katholischer Mystiker seiner Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie anhangsweise einverleibt, auch Thomas von Aquin wird als eine solch fromme Seele geschildert, ungeachtet dessen, was über seinen Lehrer Albert behauptet worden war. Tersteegen bewegte sich darum durchaus in Arnolds Bahnen, wenn er in seinen „Auserlesenen Lebensbeschreibungen heiliger Seelen“ meist katholische Mystiker darstellte, ihre Werke übersetzte und herausgab.⁷³ Arnolds Abfalltheorie wird auch auf den Reformator selber angewandt, Luther habe im Geist angefangen, aber her-

⁷¹) Vergl. K. D. Schmidt: „Es ist den Menschen verwehrt, Gottes Weg durch die Geschichte nachzuzeichnen, so sehr sie das Recht haben, nach seinen Spuren in ihr zu fragen“ (Bekehrg. d. Germ. I. S. 439). Eine solche sehr gewagte Geschichtstheologie liegt auch vor in dem geistvollen Überblick, den der bekannte Afrikamissionar Bruno Gutmann über die Missionsgeschichte Afrikas gibt. Da heißt es: „Ein halbes Jahrtausend war ganz Nordafrika christlich gewesen; aber seine Missionsaufgabe in Afrika hatte es nicht gesehen und um dieses Versäumnisses willen ging es unter wie in einem Gottesgericht. Der Islam selbst breitete die Wüste an vielen Stellen bis an die Gestade des Mittelmeeres, und ein Jahrtausend lang herrschte wieder völlige Dunkelheit über dem eigentlichen Afrika“ (Zeitwende 1947, S. 254).

⁷²) Geschichte der Deutschen Evangelischen Mission. 1949, S. 8.

⁷³) Vgl. Die Darstellung Tersteegens bei W. Nigg, Große Heilige. 1947.

nach sei der Geist von ihm wie von Saul gewichen (II S. 661).⁷⁴ Das zeige sich auch am hitzigen Temperament des späteren Luther, sowie an seiner allzugroßen Freiheit im Reden wie im Schreiben (S. 662). Luthers „Sprichwörterey“ findet gar nicht die Gegenliebe Arnolds, der ein ganz amüsisches Verhältnis zur Sprache hat.⁷⁵ Ebenso tadelt der pietistische Asket Arnold an Luther „seine Freude am Reiten, Jagen, mit guter Gesellschaft fröhlich seyn“ (II, 16, 5, 29 S. 662), während doch nach Luthers Katechismus der alte Adam absterben soll. Wie hier eine ängstliche Beurteilung der Mittel-dinge die Kritik an Luther bestimmt, so billigt der enge Biblizismus Arnolds nicht Luthers Vorreden etwa zum Jakobusbrief und zur Apokalypse (II, 5, 25 S. 660). Arnold begrüßt es, daß in späteren Bibelausgaben diese Vorreden unterdrückt worden sind.

Arnold ist also alles andere als ein kritikloser Bewunderer Luthers. So viel er aber an ihm auszusetzen hat, Vernachlässigung der christlichen Missionspflicht wirft er ihm nicht vor, wie das etwa Warneck getan hat und Ohler immer noch tut.⁷⁶ Arnold lobt im Gegenteil an Luther, daß er den

⁷⁴) Die Darstellung von Arnolds Lutherkritik, die Ernst Walter Zeeden gibt (Martin Luther und die Reformation, 1950, I S. 171—184), besteht sachlich zu Recht, auch wenn Zeedens eigenes Lutherbild selber völlig unhaltbar ist. (Ernst Wolf, Martin Luther und die Prinzipien des Protestantismus in katholischer Sicht, Theol. Lit. Zeitg. 1951, Sp. 271—276.) Arnold seinerseits steht in der geharnischten Ablehnung des römischen Katholizismus seinem „Meister“ Jacob Boehme in nichts nach (vgl. Heinrich Bornkamm, Luther und Boehme, 1925, S. 281 ff).

⁷⁵) So tadelt Arnold sehr heftig die „Krönung“ der Dichter Petrarca, Dante und Conrad Celtes. Derartige Ehrungen von Menschen sind ihm „ein Greuel“ (UKuKH I, 14, 2, 6 S. 401). Auch die „alten Heldengesänge“ sind Arnold zuwider. Er stellt sie in Parallele zu den „Legenden der Pfaffen“, „um ihre verlogenen heyligen groß zu machen“. In gleicher Weise suche „der Satan seine märtyrer, die alten vermeinten helden, zu erheben und andere damit anzulocken“ (UKuKH I, 9, 2, 6 S. 325). Arnold lehnt solche „Carmina“ auch von seinen pazifistischen Voraussetzungen her ab, denn „darin werden nur die kriege oder vielmehr große straßenräubereien besungen“ (ib.). Die Einführung der Realschulen durch die pietistische Pädagogik war daher nicht nur ein Gebot praktischer Notwendigkeiten, sondern ist in dieser antihumanistischen Grundeinstellung motiviert.

⁷⁶) „Man darf sich ja wohl wundern, daß ein Mann wie Luther in einer Zeit, wo sich seit der Entdeckung Amerikas eine ganz neue Welt eröffnete, seiner Kirche nicht die Missionspflicht predigte. Es zeigen sich darin die Schranken seines Wesens und seiner Sendung“ (a. a. O. S. 19 f). Diese summarischen Behauptungen, die durch Karl Holl (Luther und die Mission 1924), Werner Elert Morphologie des Luthertums I, S. 366 ff) und Heinrich Frick (AMZ 1923, S. 7 ff) längst widerlegt sind, werden nur in bezug auf den Islam etwas eingeschränkt im Anschluß an Heinrich Fricks Ausführungen über „Luther und der Türk“ (Evang. Mission, Bonn, 1922, S. 30 ff). Doch wiederholt Ohler Warnecks Behauptung, daß Luther „theologisch der Meinung gewesen sei, daß das Wirken des erhöhten Christus zur Ausbreitung seines Reiches in der Völkerwelt schon zum Abschluß gekommen sei“ (a. a. O. S. 20). Holl hat aber bereits 1924 nachgewiesen, daß Luther im Galaterbriefkommentar von 1519 die scholastische Legende von der apostolischen Verteilung der ganzen Welt als eine Fabel bezeichnet hat (Ges. Aufs. III, 1928, S. 234).

Zwangsbekehrungen entgegengetreten sei: „Er war der meynung, daß es Christen nicht anstünde, mit Gewalt und Befehl loszustürmen, sondern nur mit dem schwert des geistes zu streiten, item, daß auch große Herren nicht zum evangelio und Glauben zwingen dürfften, sondern nur den äußerlichen greueln wehren“ (II, 16, 6, 15 S. 671). Holl stimmt dieser Auffassung Arnolds durchaus zu.⁷⁷

In der Frage der Judenmission bedauert Arnold, daß Luther die den Juden sehr günstig gesinnten Äußerungen in der Schrift: „Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei“ (1523) später in dem Traktat „Von den Jüden und ihren Lügen“ (1543) widerrufen habe. So habe es 1541 wieder zu einer Judenverfolgung in Sachsen kommen können. Ebenso hätten im katholischen Portugal Mönche und Pfaffen das Volk aufgehetzt, weil gewaltsam getaufte Juden heimlich jüdische Bräuche weitergeübt hätten, das Ergebnis dieses Pogroms seien 1930 erschlagene Juden gewesen (II S. 40 f). Arnold ist allerdings der sonst so heftig bekämpften lutherischen Orthodoxie gegenüber so „unpartheyisch“ zu berichten, daß Männer wie Wagenseil und Esdras Edzardi genau so Judenmission gefordert und getrieben hätten wie Spener und Francke.

Arnold hat als Gegner des landesherrlichen Kirchenregiments und extremer Spiritualist auch im Kirchenrecht, der noch über Sohm hinausgeht,⁷⁸ kein Verständnis für die These der Orthodoxie, daß die Äußere Mission Aufgabe der Obrigkeit sei, wie sie bereits Melancthon formuliert hatte.⁷⁹ Jedoch zitiert er durchaus zustimmend den Stoßseufzer des aus Köndringen im Breisgau stammenden D a n n h a u e r (aus der „Katechismusmilch“): „Der Allerhöchste wolle unsere Evangelische Fürsten und Potentaten erleuchten, daß sie die Riegel der Hindernisse abstoßen, seminaria und Schulen anstellen, darinnen auch fremde und barbarische Sprachen erlernt werden, heilsame Organe aufziehen und derselben Personen einen guten Vorrat sammeln und andere Mittel verschaffen, dadurch nicht nur die Wilden in der neuen Welt, sondern auch Türcken und Juden vermittelst der Kommerzien ersucht und gewonnen würden: so sollte wohl der unsrigen Arbeit mehr gesehnet und den päpstlichen Aufschneidern und Hohnsprechern nicht viel nachgegeben werden“ (II, 17, 15, 23 S. 203). Bemerkenswert ist bei diesem Zitat, daß es Arnold in diesem Fall unterläßt, gegen die Verquickung von Handels- und Missionsinteressen zu protestieren.⁸⁰

Arnold kennt den Missionsversuch des Herzogs Friedrich von Holstein in Persien und beklagt seinen Mißerfolg. Als Ursachen nennt er „einstheils die Untreue einiger interessierten Personen“, andernteils „die großen Unkosten, die man lieber auf Näheres gewendet“ (II, 17, 24 S. 203 f). Die

⁷⁷) Luther und die Mission, S. 240.

⁷⁸) E. Seeberg, a.a.O. S. 176.

⁷⁹) CR 16.118.

⁸⁰) Dannhauer hatte auch für die Judenmission besondere Veranstaltungen der Obrigkeit (!) verlangt. Nach seiner „Theologia Casualis“ ist diese nicht Sache des einzelnen Gemeindepfarrers (Elert Morph I, S. 346).

lutherische Mission in Nordeuropa, auf deren bedeutende Erfolge sich Johann Gerhard gegen Bellarmins hämische Behauptungen von der Missionslosigkeit des Luthertums beruft,⁸¹ wird von Arnold als ziemlich erfolglos bewertet: „In Lappland haben die schwedischen könige desfalls große mühe und kosten angewendet, aber mit gar schlechtem succēß, wie die schwedischen lehrer ausdrücklich bekennen. Welche denn die ursachen hinzusetzen: es wären den hindernissen dieses vorhabens schuld gewesen teils die faulheit und der geitz der abgeschickten (welches ohne zweifel prediger gewesen), teils die hartnäckigkeit und wilde art des volckes selbst“ (II, 7, 15 S. 25). Dem Pietisten Arnold genügt es natürlich nicht, wenn man eine Missionsarbeit dann als erfolgreich ansieht, wenn es gelang, eine kirchliche Organisation im Missionsland aufzubauen: „Man könnte aber noch zur Ursache die unzulänglichen mittel setzen, da man nämlich nur bedacht gewesen, kirchen unter diesen leuten aufzurichten, die kleinen kinder zu taufen, ein und ein anderes buch in selbige sprache zu übersetzen: Von der lebendigen kraft des glaubens und wahrhaftigen ausrüstung durch die gaben des Heiligen Geistes bey denen dahin abgeordneten lehrern ist nichts zu finden, ohne welche doch alle äußerliche anstalt umsonst gewesen. Und dahero wird noch immer bekannt, daß man in Lappland und denen anderen Nordländern (welche denen Lutheranern am nächsten liegen) noch viele leute finde, welche die sonne und den mond wie auch ein rotes tuch anbeten. Dergleichen elender zustand auch in denen äußeren grentzen von Liefland zu finden ist, allwo noch vor kurzer zeit die greuliche abgötterey, zauberey, anbetung der bösen geister und dergleichen unter dem landvolck getrieben werden. Wie denn schon ums jahr 1640 die lutherischen skribenten selbst bekannten, daß zwar daselbst die prediger der augsburgischen Konfession zugetan wären, nichts desto weniger das arme volck in der äußersten unwissenheit göttlicher dinge steckten und dahero allem aberglauben, zauberkünsten und gottlosem leben ergeben sey. Und zwar dieses alles aus schuld der Pastorum, welche von den edelleuten zu seelsorgern gesetzt würden, ob sie gleich dazu nicht geschickt wären“ (II, 17, 15, 28 S. 205).

Gottfried Arnold gedenkt rühmend des „kaiserlichen Gesandten Johann Ungnad Baron von Sonneck, welcher bey seiner Legation die Bibel und etliche andere theologische bücher in die Türkische und andere Croatische sprachen übersetzen lassen, darzu er vornehmlich einen prediger Primum Truberum gebraucht habe“ (II S. 40). Es ist ihm aber wohl nicht bewußt, daß dieses ganze Unternehmen auf die Initiative von Herzog Christoph von Württemberg zurückging.⁸² Ohler erwähnt diesen Uracher Versuch auch und gibt zu, daß „Ugnads Werk stark an manches Missionsunter-

⁸¹) „Monstremus, remittimus illum ad Islandiam, Gronlandiam, Laponiam, Livoniam etc. in quibus regionibus evangelii praedicatione multa hominum milia ab ethnica idololatra ad verum Deum sunt conversa.“ (Loci XXIII, 11,9, 263)

⁸²) W. Elert, Morphologie des Luthertums. I, S. 344 und G. Bossert in RE 3. Aufl. 4,59.

nehmen unserer Zeit erinnert“, um dann aber doch zu postulieren: „Es war doch nicht eigentlich ein Missionswerk, da es ja in erster Linie der Reformation des Primus Truber dienen sollte“. ⁸³

Den Missionsversuch Herzog Ernst des Frommen in Abessinien erwähnt Arnold nicht, ⁸⁴ obwohl er die Schriften von Ernsts Kanzler Ludwig Veit von Seckendorff kennt und seine Klagen über den mangelnden Missionseifer der Lutheraner ausschreibt. Ebenso führt Arnold auch die gleichen Klagen eines Johannes Müller (Päbstl. Einwürffe pag. 162 und Päbstl. Irrlicht pag. 73) eines Philipp Nikolai (Historia Regni Christi lib I,1), eines Christian Scriver (Seelenschatz) und sogar eines Abraham Calov (Dissertatio de Min. Eccl. Thes. 2) an.

Die Missionsunternehmungen der seefahrenden protestantischen Völker werden von Arnold registriert. Aber er läßt wegen ihrer Verquickung mit Handelsabsichten nicht viel Gutes daran. Nur wenn er auf die Missionsbemühungen der Puritaner zu sprechen kommt, dann fallen diese kritischen Ausstellungen fort. Man spürt, wie Arnold sich ihnen durch innerliche Wesensverwandtschaft verbunden fühlt: „Es ist bekannt, daß diejenigen europäischen Völker, welche aus begierde, reich zu werden, unter die barbarische nationen gereiset sind, sich wenig um derselben gewinnung bemühet haben. Zumal jene selbst von der wahrheit des Evangeliums wenig oder nichts gründliches gehabt. Die reisebeschreibungen derer Holl- und Engelländer wissen mehr von anderen fruchten der schiffahrten als von geistlichen zu berichten. Doch ist es je zuweilen geschehen, daß auch in diesem seculo durch sie in Ostindien einige nationen sich zum Christentum bekannt und taufen lassen, nachdem sonderlich viel Holländer selbige sprachen erlernen und die bibel, den Heydelbergischen Catechismus und dergleichen dareyn übersetzt und den barbaren vorgetragen haben. Dahero auch bereits anno 1621 einige vornehme junge herren aus Ostindien in Holland gekommen, um daselbst die religion und andere dinge zu begreifen.“ ⁸⁵ Die Engelländer haben auch in America sich nebst denen Spaniern und Franzosen so wohl mit ihrer herrschaft als religion ausgebreitet. Sonderlich haben die engelländer auf den Antillen-Insuln auch schon anno 27 mit ihrer religion weit avancieret. Und weiterhin sind die Puritaner aus Engelland nach Westindien in Neu-Engelland geflüchtet, allda sie viele Tausend Amerikaner bekehret, die hernach über ihre eigenen landsleute als Lehrer gesetzt worden, dabey allen umständen nach großer seggen und fortgang der christ-

⁸³) A. a. O. S. 19 f. Man beachte auch die unmögliche Alternative: Reformation-Mission. Sie legt bereits vor in Warnecks Ausspruch: „Ein Missionsmann in unserem Sinn ist Luther nicht gewesen.“ Elert sagt dazu bekanntlich ganz sarkastisch: „Der arme Mann! Statt eine Missionsgesellschaft zu gründen oder mit Cortez nach Mexiko zu gehen oder sich wenigstens eine Professur für Missionswissenschaft zu sichern, verlegte er sich ausgerechnet auf die Kirchenreformation!“ (Morph. I. S. 336.)

⁸⁴) Vgl. Elert, a.a.O. S. 348; Loesche in RE 3. Aufl. 5, 480.

⁸⁵) Es handelt sich wohl um das Missionsseminar des Walaeus (Vgl. van Veen in RE³ 20, 790).

lichen lehre gewesen“ (II S. 200).⁸⁶ Die Anweisung Gustav-Adolfs an seine am Delaware siedelnden Schweden, den Indianern das Evangelium zu bringen,⁸⁷ kennt Arnold anscheinend nicht. Vielleicht verschweigt er aber auch diese Tatsache, weil ihm die von freien Gemeinden der Puritaner getragene Mission sympathischer ist als jede Kirchenmission. Es fällt ferner auf, daß der Tätigkeit eines Roger Williams nicht gedacht wird, denn seine Ansichten über Erwachsenentaufe, Toleranz, Kirchenverfassung etc. bilden geradezu ein Modell für die Arnoldschen, allerdings mit der einen Ausnahme, daß Williams das Widerstandsrecht glühend bejaht.⁸⁸ Arnold berichtet jedoch vom Missionsversuch der Holländer in Brasilien, die durch den Gouverneur Prinz Moritz von Nassau-Siegen dort 1637 begonnen worden ist. Doch handelt es sich hier um eine Kirchenmission,⁸⁹ der ein Arnold nicht hold ist. Demgemäß weiß er nur zu vermelden: „Es geschahen große progressen und wurden gar viel provinzen nach einander eingenommen, wie wohl mehr mit der intention, den etat zu erweitern, als das reich Christi. Jedoch sind sehr viel prediger und præceptores dahin abgefertiget und die barbaren zu unterrichten in sprachen geübt worden, also daß die reformierte religion daselbst weit und breit fortgepflanzt ist und die prediger sich darüber sonderlich vergnüget bezeiget, daß sie mehr reverenz von den Indianern als von ihren eingeborenen Christen bekämen“ (II, 17, 15, 14). Im Gegensatz zu diesen hämischen Bemerkungen spricht Arnold von der Puritanermission in Pennsylvanien und Neu-England begeistert und berichtet ganz kritiklos von „der wunderbaren bekehrung in Ceylon und Malabar, allwo auf einmal über 300 000 Menschen zu Christo bekehret sein sollen“ (ib.).

Arnold registriert ebenfalls den Missionsversuch des von Hugo Grotius angeregten Lübecker Juristen Peter Heyling⁹⁰ in Abessinien, welcher „darinnen wegen seiner gottseeligen und klugen aufführung zu großen ehren kam, wie man von einem frommen Abessinier Abba Gregorio, der mit Alphonso aus seinem vaterlande in das reich herausgekommen, vernommen hat“ (II Anhang S. 1151).

Ganz besonders warm schildert Arnold die Bestrebungen des österreichischen Glaubensexulanten Justinian von Weltz. Seine „Vermahnung“ zitiert er zustimmend. Weltz erhebt darin drei Fragen: 1. Ist es recht, daß

⁸⁶) Dieselbe Vorliebe für die puritanische Form des angelsächsischen Protestantismus hegt Öhler. Nach ihm ist erst John Eliot der eigentliche Bahnbrecher evangelischer Heidenmission in seiner englischen Heimat (a. a. O. S. 21).

⁸⁷) Elert, a.a.O. S. 347.

⁸⁸) Vgl. Fritz Wagner, USA. 1947, S. 203 f.

⁸⁹) Vgl. H. W. Schomerus, Missionswissenschaft. 1935, S. 162.

⁹⁰) Warneck bagatellisiert die Lebensleistung eines Peter Heyling, wenn er urteilt, „außer der Übersetzung des NTs ins Amharische hat der 20jährige Aufenthalt Heylings in Abessinien kein Ergebnis gehabt“ (RE³ 13, 131). Friedrich Heiler erwähnt nur die römisch-katholischen, nicht aber die verschiedenen protestantischen Bemühungen um die äthiopische Christenheit (Urkirche und Ostkirche S. 495).

wir Evangelische das Evangelium für uns behalten? 2. daß so viel stud. theol., die aufs Amt warten, 3, 6 und mehr Jahr, und schließlich teutsche Schulmeister werden müssen, bei uns überflüssig, draußen aber dringend vonnöten sind? 3. daß für allerley Kleiderpracht, wolleben und unnötige Kurtzweil Geld vorhanden ist, aber zur Ausbreitung des Evangelii man bisher noch auf keine Mittel bedacht gewesen? Arnold betont, daß der Jenesser orthodoxe Dogmatiker Johann Gerhard, das Vorhaben des Barons von Weltz „rekommandiert“ habe (UKuKH II, 17, 15, 23 S. 204). Bekanntlich blieb es dem Regensburger Superintendenten I. H. Ursinus vorbehalten, auszurufen, „vor euerer jesuliebenden Gesellschaft⁹¹ behüt uns lieber Herr und Gott“ und in seiner „wohlgemeinten, treuherzigen und ernsthaften Erinnerung an Justinianum“ die These zu verfechten, die „Papisten selbst hätten die Heyden auf den wahren Grund des Christentums und zum lutherischen Glauben und Religion bekehrt“. Gegen diese recht dürftige, aus der Not eine Tugend machende Theorie bejaht Arnold den Spott des 1650 zum Katholizismus übergetretenen Grafen Rantzau: „Da sonst von ihnen die Jesuiten als Verführer der Welt beschrien werden, sollten sie nun derer Prädikanten Nothelfer, Lückenbüßer und Amtsverwalter sein, damit diese unterdessen bey ihren weibern und kindern hinter dem ofen das Apostolische leben in fährlichkeit zu wasser etc. zubringen möchten“ (II, 17, 15, 25 S. 204). Justinian von Weltz schritt, als alles Reden und Schreiben nichts fruchtete, zur beispielhaften Tat: „Nachdem er um Christi liebe alles verlassen und alle seine güter verkaufft und im testament zum dienst Gottes aufgeopfert, auch alles in Teutschland und zu Regenspurg mit großem fleiß arbeit und unkosten zur bekehrung der Juden und Heyden aufzuwecken gesucht, und kein gehör noch eingang wegen der großen Superintendenten gegenstand gefunden, hat er endlich in Zwoll in der gemeinde bey uns sich selbst öffentlich verläugnet und mit händeauf-

⁹¹⁾ Auch die Theologen des Stuttgarter Konsistoriums haben die Anregungen des Barons von Weltz abgelehnt (1664), weil nur die Apostel „außerordentlichen Befehl von Christo und klare Verheißung“ für die Heidenmission gehabt hätten (F. Fritz in „Blätter f. württemb. KG“ XXV, 1921, S. 231). Wenn Elert sagt, der Plan zur Gründung einer „jesusliebenden Gesellschaft“ sei typisch aufklärerisch (Morph. I, 350), so muß demgegenüber doch darauf verwiesen werden, daß J. v. Weltz im Sinne der alten Episkopaltheorie den Fürsten eine sehr wichtige Rolle zuweist. Sie sollten ja die protestantischen Agenten an den einzelnen Höfen unterhalten („2—3 genügten, so daß die Kosten nicht allzu hoch wären“) und sie alle sollten dann dauernd miteinander korrespondieren, so „daß wir Evangelischen trotz der Papisten wüßten, was in der ganzen Welt vorgehe in Religionssachen“. Diese „agenten“ sollten dann die geborenen Instruktooren der protestantischen Missionare dieser Länder sein, die ihnen vor Beginn ihrer Missionstätigkeit die wichtigsten Kenntnisse über die Sprache, Land und Leute, Religionsgeschichte etc. beibringen könnten. Mir scheint vielmehr, daß, wie schon der Name sagt, der Jesuitenorden und die päpstlichen Nuntiatoren das Modell für dieses kühne Projekt abgegeben hätten (vgl. die schöne Analyse der „Vermahnung“ von Richard Weidauer im Dt. Pfarrerblatt 1939 Nr. 15 S. 335).

legung sich einsegnen lassen, den heyden in West-Indien das Evangelium zu predigen, darauf er nach Surinam und Essekebe gefahren, den Teutschen zum Zeugnis, daß solches andern sowohl als ihm practicabel sey, bis ihn Gott daselbst kurtz hernach zu sich aufgenommen,⁹² da seine von ihm nachgelassenen schriften genugsam bezeugen, was er gesucht hat“ (II S. 902).

Merkwürdig ist, daß Arnold — ein glühender Paracelsusanhänger — der die theologischen Schriften des Paracelsus kennt und seitenlang excerptiert, die Missionsgedanken des Paracelsus nicht erwähnt, die durch neuere Forschungen von Kurt Goldammer⁹³ neu entdeckt worden sind. Dagegen referiert er voller Zustimmung die bittere Kritik Weigels an der Missionstätigkeit der Orthodoxie, wenn er aus dessen „Dialogus de Christianismo“ (pag 8) zitiert: „Wir sitzen in unseren Predigt-Diensten und in der Ringmauer in warmen stuben und predigen um lohn den maul-Christen und gehen nicht aus von solchen unter die, so von Christo nichts gehöret haben. Wir sollten die schäflein Christi mitten unter den wölfen suchen und nicht ablassen, das ite in orbem zu treiben, bis uns der tod scheidet durch die hände der gottlosen. Das wäre Christum crucifixum geprediget. Dieweil wir aber im gedinge sitzen, unseres leibes genügen, weib, kinder mehr lieben als das heil der schäflein, so mitten unter den wölfen zerstreuet seyn; so können wir nicht Christum den gekreuzigten predigen“ (II S. 237 f).

Auch über die katholische Mission des 17. Jahrhunderts zeigt sich Arnold sehr orientiert. Unter Verwertung der Nachrichten von Leibnizens „Novissima Sinica“ (1697)⁹⁴ berichtet er über die listigen Annäherungsversuche der Jesuitenpatres Matteo Ricci und Adam Schall⁹⁵ an die chinesischen Kaiser: „Sie haben sich unter dem schein der philosophie und sonderlich der mathematischen Wissenschaften weiter bemühet, die Leute zu ihrer religion zu bringen. Es kamen aber oft gefährliche zustände vor sie, weil die Sinesische pfaffen jene nicht leiden wollten“ (II, 17, 15, 15 S. 200). Ebenso ist Arnold im Besitz guter Kenntnisse über die Missionsarbeit Franz Xaviers in Indien⁹⁶ und seinen Vorstoß nach Japan und an die Grenzen Chinas.⁹⁷

Jedoch scheint Arnold keinerlei Überlieferungen zu kennen von den Missionsbemühungen der mittelalterlichen Kirche unter Tartaren und Mongolen, ebensowenig wie von den Anstrengungen der Nestorianer und Thomaschristen.⁹⁸

⁹²) Ohler nimmt an, daß er von wilden Tieren zerrissen wurde (S. 24).

⁹³) EMZ 1943, S. 42—71; Theol. Zeitschrift Basel, 1947, S. 191—221; außerdem H. Urner, Evangelische Theologie 1949, S. 298 f.

⁹⁴) Vgl. Joaquim de Carvalho in „Beiträge zur Leibniz-Forschung“, Reutlingen, 1947, S. 172.

⁹⁵) Vgl. die interessante, allerdings feuilletonistisch zurechtgemachte Schilderung bei Fülöp-Miller (a. a. O. S. 294 ff u. S. 306 ff).

⁹⁶) Julius Richter, Indische Missionsgeschichte 1924, S. 50—61.

⁹⁷) Elisabeth Gräfin Vitzthum in „Die kath. Missionen“ 1949, S. 35—40.

⁹⁸) H. W. Schomerus, Miss. Wissenschaft 1935, S. 153; Richter a. a. O. 31—48; Friedrich Heiler, Urkirche, Ostkirche S. 421 ff.

Andererseits weiß er sehr wohl von der Existenz der getrennten Kirchen des vorderen Orients. Er beklagt sie aber — sicher mit Recht — als tief heruntergekommen. Vor allem beanstandet er der irenischen Tendenz des Pietismus („Allianzgesinnung“) entsprechend deren unchristliche Feindschaft gegeneinander und ihren „bitteren Zanck“. So berichtet er von den Georgiern — zu denen ein Exemplar der von Ungnad von Sonnegg und Primus Truber übersetzten — Augustana gelangt sein soll — daß unter ihnen gelehrt werde: „Wenn einer unter euch schon einen dorn im fuß stecken hätte und ginge vor einer Armenischen Kirche vorbey, so darff er sich nicht allda bücken und den dorn herausziehen, damit es nicht scheine, als beugte er sich vor der Armenierkirche, weil diese billich von allen verachtet werden muß“ (II S. 39).

Die Versuche des Papsttums, in Abessinien erneut Fuß zu fassen, sind Arnold bekannt (II S. 40). Er schreibt ihr Scheitern einmal der Verquickung mit den Zielen der portugiesischen Politik, sowie der „allzu hitzigen Bekehrungsart“ der jesuitischen Missionare zu, die hier gar nicht die in China entwickelte Akkomodationstheorie anwandten, sondern die koptischen Priester neu ordinierten, die Leute noch einmal taufeten und einen volksfremden lateinischen Kult einzuführen versuchten, während z. B. den Anhängern der Union von Brest-Litowsk (1596) der Gebrauch der praboslavischen Kirchensprache und die Priesterehe bis heute gelassen worden ist. Die Darstellung Arnolds bzw. des Bearbeiters des Anhangs (Christoph Matthäus Pfaff?) deckt sich völlig mit einer modernen, wie sie etwa Friedrich Heiler in „Urkirche und Ostkirche“⁹⁹ gibt. Sie dürfte auf zuverlässigen Quellen beruhen (vgl. II, 17, 15, 12 S. 199 und Anhang zu II S. 1150 ff).

Arnold muß der katholischen Heidenmission das Zeugnis ausstellen, daß sie im Vergleich mit den Protestanten „desto embsiger“ gewesen sei, doch schränkt er dieses Lob gleich wieder ein, indem er unterstellt, dieser Fleiß sei „wohl meist aus einem unreinen und falschen eyffer“ hergekommen (II S. 40).

Zusammenfassend wird man sagen dürfen:

1. Arnold verfügt über eine erstaunliche Kenntnis der Geschichte der Ausbreitung des Christentums und seiner Missionsunternehmungen.

2. Seine Darstellung dieser Ausbreitung ist entscheidend gefärbt durch sein Kirchenideal. Dieses Kirchenideal ist stark spiritualistisch und individualistisch. Dieses Kirchenideal wird als kritischer Maßstab angelegt an alle Arnold aufgrund seiner historischen Forschungen bekannt gewordenen Missionsbemühungen der christlichen Konfessionen. Seine Missionslehre, die dieser Kritik zu Grunde liegt, wird entscheidend geprägt durch Arnolds Kirchenbegriff. Sie muß als Funktion dieses Kirchenbegriffes bezeichnet

⁹⁹⁾ S. 495.

werden. Ein Versuch, vom Kirchenbegriff der einzelnen Konfessionen aus ihre Missionsbemühungen zu verstehen, wird nicht unternommen. Insofern wird der schon im Titel seiner Kirchengeschichte erhobene Anspruch „unparteiisch“ zu sein und zu verfahren, nicht erfüllt.

3. Trotzdem muß Arnolds Darstellung des Verlaufs der Missionsgeschichte als ein wertvoller Beitrag zum Wiederaufleben evangelischen Missionswillens bezeichnet werden, der in der Dänisch-Hallischen Mission August Hermann Franckes und in der Heidenmission der Brüdergemeinde Gestalt gewonnen hat. Arnold gehört in die „Geistliche Vorgeschichte“ dieser missionarischen Unternehmungen mit hinein.

Ein orientalischer Patriarch der Gegenwart Mar Ignatius Aphrem I Barsaum

Von Professor Dr. Rudolf Strothmann, Hamburg

Letzte Kraft zum Weiterbestehen ziehen die orientalischen Restkirchen aus dem Tiefengrund ihrer Tradition und besonders aus dem Bewußtsein von der apostolischen Sukzession ihrer geistlichen Ämter. So mag die einfache Darstellung des Lebensganges eines Patriarchen einen gewissen Einblick in die Verhältnisse seiner Kirche vermitteln. Gewählt sei hier als Gegenstück zum jüngsten Schicksal der Nestorianer-Assyrer die Persönlichkeit des Mar Ignatius Aphrem I Barsaum, des Patriarchen der Orthodoxen Syrer. Dies ist die amtliche Selbstbezeichnung, die auch im Verkehr mit und von Behörden sowie im Telefonverzeichnis angewandt wird, wie entsprechend ihre ägyptischen Konfessionsgenossen Orthodoxe Kopten heißen. Europäisches Mißverständnis von orthodox gliederte sie auf Ökumenischen Tagungen gelegentlich der Griechischen Orthodoxie und dem Ökumenischen Patriarchen an.¹ Durch den Verlauf der Kirchen- und Dogmengeschichte ihnen entfremdete Westchristen pflegen sie mit den von ihnen selbst abgelehnten Namen Jakobiten und Monophysiten zu benennen.

Die Basis. Aphrem I ist einer der sechs Patriarchen, die noch heute den historischen Titel Patriarch von Antiochien und dem gesamten Osten führen, obwohl seit fast 8 Jahrhunderten kein Patriarch mehr in Antiochien residiert und auch von den Restchristen 1939, als die Stadt wieder türkisch wurde, viele einfache Christen, besonders auch syrische, geflohen sind. Auf dem Dienstsiegel des Patriarchen steht in der syrischen Kirchen-, der arabischen Landes- und der französischen Diplomaten-sprache schlicht Antiochener Patriarchat der Syrer. Auf einer Liste, die der Patriarch persönlich überreichte, bezeichnet er sich als den 141sten der Reihe, welche wie bei den andern Antiochenern nach Galater 2,11 mit dem Apostel Petrus beginnt und über Evodius zum dritten führt, dem bekannten Ignatius Martyr, 68—107. Die große Rolle Antiochiens bei der christlichen Lehrentwick-

¹ Theologische Blätter XVII 1938 Sp. 229 zur Weltkirchenkonferenz von Oxford 1937.

lung und damit der Kampf um die Besetzung seines bischöflich-patriarchalen Amtes machen es nötig, die Hauptstationen und Abzweigstellen der Linie zu bezeichnen, auf der der heutige Patriarch steht. 24ster ist Eustathius der Bekenner seit 324, der das Nicaenum in seinem Sprengel zur Anerkennung brachte, 330 aber abgesetzt wurde und in der Verbannung gestorben ist. Der 39ste Johannes I, 428—442, hat 431 zu Ephesus der Verdammung des Nestorius zugestimmt; doch wurde sein Nachfolger Domnus II im Anschluß an die Synode von Ephesus 449 eben als Nestorianer abgesetzt. Den so entstandenen Unregelmäßigkeiten steht der heutige Patriarch toleranter gegenüber, indem er alle in die Liste aufnimmt, die tatsächlich das Amt innehatten, also nach Domnus II den kaiserlichen Maximus bis 455 als 41sten, dann aber auch als 45sten den Monophysiten Petrus Fullo, der zwischen 468 und 488 dreimal den Sitz innehatte und schließlich in seinen Nachfolgern dogmatisch Sieger blieb; denn nachdem der 52ste Flavian, 498—512, als monophysitischer Chalcedon-Gegner abgesetzt war, folgte doch gerade der maßgebliche Monophysiten-Lehrer Severus, der zwar nach 6 Jahren zu seinem koptischen Amtsgenossen nach Egypten fliehen mußte, dessen Patriarchat der heutige aber bis zu seinem Tode 538 rechnet. Darauf trat eine 6jährige, und als der Nachfolger Sergius 547 starb, eine 3jährige Vakanz ein. In Verehrung für den großen Severus nahm der heutige Patriarch dessen Namen bei seiner Weihe zum Matran (Metropolitan-Bischof) an. In seinen liturgischen Bemühungen fühlt er sich auch dem 59sten Johannes III, 631—648, dem Sadraja, d. h. Ordner und Mehrer der Messegebete, besonders verwandt, freilich auch in seiner Gesamtlage. Denn jener war Patriarch zur Zeit des folgereichsten Ereignisses für die Orientkirchen, der Eroberung durch die Araber. Mit deren General Amr ibn al-Asz mußte er 639 zu Antiochien ein peinliches Gespräch führen über Jesu Gottessohnschaft und Kreuz, sowie über die Taufe.² Zwar bedeutete die muhammedanische Eroberung ebenso wenig wie für die Nestorianische für die Syrische Kirche den sofortigen Niedergang. Zu einem weiträumigen Großreich gehörend hatten beide sogar gute Ausdehnungsmöglichkeiten. Aber von dem zweiten Mongolensturm unter Timur um die Wende zum 15. Jahrhundert konnten sie sich nicht mehr erholen. Doch unter dem 124sten und dem 125sten Mar Ignatius Simeon und Mar Ignatius Josua II, 1639—1660—1662, durfte noch einmal die Kirche einen Gewinn buchen, den auch gerade der heutige Patriarch besonders pflegt: ein großer Teil der römischen Nestorianer an der indischen Malabarküste trat

² Die koptische Kirche in der Neuzeit, Tübingen 1932, S. 49 f. Dort wird er als zweiter Johannes bezeichnet nach einer Vorlage, die entweder den ersten, den oben genannten Vorgänger von Domnus II., nicht mitrechnete oder den 47. Johannes II., 476—478, ausließ, dessen Patriarchat mit dem zweiten von Petrus Fullo kollidierte. Wenn A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922, S. 243 den Sadraja als ersten Johannes bezeichnet, so schließt er sich denen an, welche der Syrischen Kirche als ‚schismatisch‘ den gesamten Unterbau entziehen möchten. — Die Patriarchenlisten sind für Orientkirchen konstituierend wichtig.

von der Union zurück und schloß sich nicht wieder den Nestorianern, sondern der syrischen Kirche an, während gleichzeitig freilich ein Versuch zur Errichtung eines unierten Syriener-Gegenpatriarchats im Mutterland Abbruch zu tun begann, der sich seit Amtsantritt des 132sten Ignatius Mattheus, 1782—1817, durch die unierte Neubegründung noch bis heute verstärkte. Es handelt sich bei diesen Verschiebungen nur um Vorgänge zwischen den Christenheiten. Der Islam blieb davon unbetroffen, konnte vielmehr stetig weiter aufsaugen. Das Ergebnis ist, daß heute das numerische Gewicht, wie man es auch bei Gesprächen im Patriarchat immer wieder merkt, in Indien liegt mit etwa 2½ hunderttausend Anhängern. Genaue Zahlen stehen uns nicht zur Verfügung. In den Stammländern sind es keine 100 000.³

Seinen persönlichen Amtsnamen trägt der heutige Patriarch nach dem „Propheten der Syrer“ Aphrem, gest. 373, der auf der hierarchischen Staf-fel zwar nur das Diakonat erreichte, aber als Lehrer der Theologenschule zu Edessa (Ruha, Urfa) das Christentum erst aus der damaligen bewegten Religiosität und gnostischen Spekulation durch seine Exegese, seine dogma-tischen, paränetischen und polemischen Schriften und nicht zum wenigsten durch seine Hymnen als selbständiges Kirchtum herausgehoben hat. Der allgemeine Patriarchenname stammt von Ignatius Martyr. Auch der 72ste hieß Ignatius II, 878—833. Von Mitte des 13. bis 15. Jahrhunderts in Zei-ten fortgesetzter Doppelwahlen mit Schismen nahmen sieben, und seit dem 113ten Chalaf, 1455—1483, alle Patriarchen diesen Zunamen an; Aphrem I ist Ignatius XXXVIII. Besondere Vorbilder der Ahnenreihe sind ihm die Historiker: der 70ste Patriarch Dionysius von Tellmahre, 818—845, und der 95ste Michael I der Große, 1166—1199, und dann natürlich der ab-schließende Historiker und Polyhistor dieser Kirche, der 1286 verstorbene Maphrian, d. h. Primas für die Ostbezirke am Tigris und somit Rang-zweiter der gesamten Kirche Gregor Abulfaradsch Barhebräus. Einige von dessen kleineren Schriften hat er herausgegeben, und von seiner syrischen Kirchengeschichte hat er eine arabische Übersetzung im Manuskript fertig liegen.

Entwicklungsgang. Geboren ist der Patriarch am 15. Juni 1887 aus einer Familie guter Tradition zu Mossul. Dort lernte er etwas das Türkische des damaligen Landesherrn kennen, ferner Französisch, spä-ter hat er sich gleichfalls Latein angeeignet; er spricht auch Englisch. Vor allem ging er von Anfang an auf das Syrische los. Dies müssen die syri-schen Geistlichen sowieso erst erlernen, da sie in arabischer Sprache auf-wachsen. Dies Studium setzte er fort, als er mit 18 Jahren zum Patriarchats-kloster Deir Za'faran zog. Nach der ersten Eroberung Antiochiens 638 durch die Araber hatten die Syrer-Patriarchen dort ausgehalten. Aber als die Stadt 969 wieder von den Byzantinern besetzt wurde, zogen sie sich zur Bewahrung ihrer Sonderkonfession nach Osten zurück auf muhammedani-

³ Vgl. B. Spuler, Die Gegenwartslage der Ostkirchen, Wies-baden 1948, S. 136.

sches Gebiet nach Dijarbekr am oberen Tigris und um 1120 weiter südlich nach Mardin. Da die orientalischen Patriarchen dem Mönchsstande entstammen, kehren sie aus der vielfach politisch unruhigen Welt gern in ihre alten Klöster zurück. So war es in Ägypten und auch hier im Osten. Deir Za'faran, 1 Stunde östlich von Mardin am Westanfang des Mönchsgebirges Tur Abdin, war seit 1293 oft geradezu Patriarchenresidenz. Hier lernte der Klosterschüler den liturgischen Dienst kennen, sowie die geforderte philosophische Propädeutik, die er später in Jerusalem bei einem französischen Lehrer noch etwas durch europäische ergänzte. Nachdem er auch andere Klöster des Tur Abdin besucht hatte, wurde er selbst Mönch, ward mit 20 Jahren zum Diakon (Schammas) und im folgenden Jahr zum Priester (Qasis) geweiht. Bei dem starken Interesse, das den morgenländischen Restkirchen von den abendländischen entgegengebracht wird, von den um Union bemühten wie von den ökumenisch gesinnten, war es dem jungen Priester 1913 möglich, eine wissenschaftliche Reise über Ägypten nach Paris, London, Rom und Konstantinopel zu unternehmen. 1918 wurde er Matran Severus der Diözese Höms beim Orontes, der wegen der verminderten Zahl von Anhängern auch die Diözesen Aleppo und Libanon angeschlossen waren. In solcher Eigenschaft sandte ihn im folgenden Jahr der 140ste Patriarch Ignatius Elias III, seit 1917, als seinen Legaten (Qasid) zu den Pariser Friedensverhandlungen, damit er dort die großen Sorgen seiner Kirche vortrage, deren Hauptbereich Kriegsschauplatz der fremden Völker gewesen war. Im Anschluß daran bereiste er wieder Frankreich, England und Italien, wo er auch den Papst aufsuchte. Heimgekehrt fand er bald eine noch schwierigere Lage vor. Die wieder erstarkende Türkei glaubte, um der Selbsterhaltung willen sich ihrer Christen entledigen zu müssen. Und zwar geschah das hier nicht wie bei den Griechen Kleasiens im einigermassen geregelten Austausch. Syrer wie Armenier in Cilicien und weiter östlich um Edessa, Mardin, Dijarbekr, soweit sie nicht im Kriege umgekommen, auch hingerichtet oder verhungert waren, strömten in zwei großen Wellen 1922 und 1924 zum Libanon und nach Syrien über Aleppo auch in die Diözese des Matran Severus sowie in die fruchtbare, aber stark entvölkerte syrische Nordostprovinz Obere Dschesira (Insel) am oberen Euphrat und Großen Chabur. Dahin sind dann 1933 noch die unglücklichen Assyrer-Nestorianer aus dem Irak eingeflüchtet.⁴ Die schwierigen Verhältnisse in der Heimat lenkten den Blick des Matran wieder zur Christenheit draußen. 1927 nahm er an den ökumenischen Tagungen in Lausanne und Genf teil und bereiste dann Nordamerika von Kanada über Chikago und Washington bis Florida.

Als Patriarch. Nachdem Elias III am 31. Januar 1932 gestorben war, wurde Matran Severus zum Stellvertreter, am 15. Januar 1933 zum Patriarchen gewählt und am 30. Januar unter Teilnahme staatlicher Behörden und Vertreter christlicher und islamischer Gemeinschaften feierlich

⁴ ZKG LV, 1936, S. 70 ff.

inthronisiert, und zwar zu Höms selbst. Im dortigen Christenviertel liegt also jetzt der Sitz dieses Patriarchates von Antiochien und dem gesamten Osten, eine kleine, doch eindrucksvolle Klosteranlage mit wenigen Killija (Mönchszellen), einer schlichten, schönen Kirche, einem geräumigen Diwan, der mancherlei Gastempfang sieht; der Sekretär Barnabas ist gleichfalls Mönch. Laien helfen zur Neuordnung und Ergänzung der wenigen verbliebenen Stiftungen (Auqaf). Nun ist zwar heute Wiederaufbau das Hauptthema in allen Ländern, aber bei der Syrischen Kirche muß er erfolgen, weniger bis jetzt im Widerstand gegen neuzeitliche religionslose oder religionsfeindliche Mächte, aber unter den Augen des als Politik und Religion gleich kräftigen Islam und andererseits gegen den Wettbewerb der im Lande wirkenden westlichen Kirchen. Immer wieder besucht der Patriarch, der auch als tüchtiger Prediger gilt, die Gemeinden zur Einrichtung von Kirchen und Schulen in Aleppo, Beirut, Damaskus, Bagdad und in seiner Heimat Mossul. 1939 gründete er eine Klerikerschule zu Zahle, einer christlichen Mittelstadt am östlichen Libanon, nahe der Eisenbahn von Beirut nach Damaskus, in der es zahlreiche orientalische und Missionskirchen gibt. 1945 verlegte er sie nach Bagdad, wo er auch einen Patriarchatsvertreter einsetzte. Besondere Aufgaben stellt die Obere Dschesira, wo auch die unierten Syriener unter Kardinal Tappuni zwischen den Muhammedanern, z. Tl. Kurden und Beduinen, sich neu einrichten müssen, nicht ohne Unruhe. Zur Zeit darf man als Fremder die Dschesira nur mit besonderer Erlaubnis bereisen. Bagdad-Mossul und Beirut sind für Höms heute Ausland. In Jerusalem steht den Syrern das Markus-Kloster zu, und in der Grabeskirche folgt westlich auf das Grab die Kapelle der Kopten und darauf die der Syrer, unmittelbar an der Westmauer. So ist diese Kleinkirche also übernational und erst recht durch ihren größeren Anteil an Malabar zwischen Indern, Nestorianern, Unierten und auch Anglikanern. In drei Synoden mußte dort die kanonische Ordnung neu eingeschärft werden. Damit ist aber der übernationale Charakter noch nicht erschöpft. Es besteht eine beträchtliche Diaspora⁵ in beiden Amerika, sei es, daß diese Syrer, vielfach Händler, dort dauernd sesshaft werden oder nur vorübergehend hausieren. Die heimatliche Bindung an die orientalischen religiösen Gemeinschaften ist so stark, daß sie in der Fremde auch zwischen den eigenen Landsleuten jede für sich bleiben, wie gleichfalls bei den Muhammedanern die Sunniten, Schiiten, Nusairi, Drusen usw. Schon auf seiner Nordamerika-Fahrt hatte Matran Severus Kirchen und Priester geweiht und hat dann als Patriarch auch für Argentinien und Brasilien gesorgt durch Entsendung von Geistlichen. Im ganzen hat er 14 Matran ordiniert, davon 4 für Malabar, 30 Priester (Qasis) und 11 Vikare (Churi). Die hohepriesterliche Weihe des Myron für die sakramentalen Salbungen, z. B. im Anschluß an die Taufe, hat er elfmal vorgenommen. Als kirchliches Organ begründete

⁵ Dschálijá, etymologisch dasselbe Wort wie das jüdische Galut, doch braucht man auch Mahdschar, entsprechend islamisch Hedschra.

er 1933 im Jerusalemer Kloster die Patriarchale Zeitschrift; sie fiel aber nach 7 Jahrgängen dem Palästina-Krieg zum Opfer.

Die geistlichen Führer der orientalischen Kirchen spielten von jeher auch eine politische Rolle, nicht zum wenigsten seit dem Islam im System der gesonderten Milla: jede hatte in ihren inneren Angelegenheiten, dem Familienrecht und der Aufbringung der Kopfsteuern, Selbstverwaltung unter Haftung des Patriarchen vor der Regierung. Das wirkt in den neuen Staaten nach: das theoretisch demokratische Wahlrecht ist dahin abgewandelt, daß den einzelnen Sondergruppen, christlichen wie muhammedanischen, ein prozentualer Anteil an den Parlamentssitzen, praktisch auch an den Ministerien gesichert wird, wie sie denn auch bei einschlägigen internationalen Kongressen gehört werden. Mit Unterschied: der Patriarch der kaum zahlreicheren, aber mehr geschlossen wohnenden Maroniten konnte 1919 f. entscheidend mitwirken zur Sondergründung eines Staates Libanon und Einsetzung des Mandates; aber gerade als Haupt der weit verstreuten Syrer hat auch Ignatius hinreichend Erfahrungen gesammelt. Und so schwer mitgenommen auch seine Gemeinden sind, er betrachtet die große Politik stets aus der Tiefe des Selbstbewußtseins von seiner apostolischen Sukzession. So ist es denn sehr aufschlußreich, ihn erzählen zu hören über seine Begegnungen mit den Großen der westlichen Residenzen oder zuhause mit den ständig wechselnden titelhohen Kommissaren des Mandats, sowie über seine guten Beziehungen zu den eigenen orientalischen Staatsoberhäuptern: König Feisal I in seiner kurzen syrischen Episode, dessen Sohn Ghazi und dann dem Statthalter in Bagdad oder zu den Staatspräsidenten von Syrien und von Libanon. Er selbst ist Träger der höchsten Orden aller drei Staaten.

Als Schriftsteller. Wie der Patriarch privat das im Orient so stark verbreitete Dichten auf syrisch und arabisch pflegt, so ist er auch pietätvoller Bewahrer syrischer Überlieferung und philologisch interessierter arabischer Schriftsteller. Schon auf der Amerika-Fahrt hielt er, abgesehen von seinen Predigten, Kirchweihen und Ordinationen, Vorträge über syrische Geschichte und Kultur. Das Orientalische Seminar der Universität Chicago ernannte ihn zum Mitglied; auch vor der Amerikanischen Universität in Beirut hat er gesprochen. Als besondere Anerkennung empfand er 1932 die Berufung zum Mitglied der Arabischen Akademie der Wissenschaften zu Damaskus. Auch bei den muhammedanischen Gelehrten dieser Akademie hört man seinen Namen durchaus mit Anerkennung nennen. Etwa für seine Abhandlung über „Das Buch von den himjaritischen Märtyrern“, 1948, haben auch sie Verständnis, da die Koransure LXXXV als Anspielung auf diese vorislamische jemenische Christenverfolgung gilt. Gleichfalls in der Akademie erschienen „Die Syrischen Wörter in den Arabischen Wörterbüchern“, 1948—1950, mit einem 306 Nummern umfassenden Literaturverzeichnis, wozu er inzwischen noch handschriftlich syrische Wörter, die sich nicht in den Wörterbüchern finden, zusammenstellte. Als Lehrer der eigenen Kirche schrieb er eine Christenlehre und ein Gebetbuch und für die Klerikerschule die Grundsätze des kanonischen Rechts; er gab

ältere syrische Wochengebete und Messeliturgien heraus, z. Tl. auch mit seiner arabischen Übersetzung, wie er auch ältere arabische Übertragungen edierte, so die freilich auch sonst im Orient gedruckte Ethik seines Konfessionsgenossen Abu Zakarja Jachja ibn Adi, gest. 974.⁶ Bedeutend ist seine Kenntnis von Handschriften, von denen er selbst eine stattliche Sammlung besitzt. Auf seinen Europareisen besuchte er die Bibliotheken zu Oxford, Cambridge, Florenz, und auf dem Rückweg von Amerika studierte der syrische Matran die syrischen Handschriften der Berliner Bibliothek. Zusammengestellt hat er handschriftlich einen Katalog der Manuskripte von Deir Za'faran, den 1922 A. Baumstark, Seite 3, noch so stark vermisse. Dies Kloster hat er auch behandelt in einem seiner kirchenhistorischen Artikel für die Zeitschriften *Al-hikma* (Weisheit), *Al-kullija* (Allgemeine) und die genannte *patriarchale*. Wichtige Vorarbeit ist seine handschriftliche Liste der Patriarchen und der Diözesen. Auf Syrisch hat er ausgearbeitet eine Darstellung der selbstdurchlebten Geschichte seiner Kirche seit 1900. Für sein eignes Patriarchat ließ er wichtige Ereignisse: Festgottesdienste, Weihen und Empfänge photographisch festhalten. In der Baseler Theologischen Zeitschrift V (1949) 471—474 wurde bereits besprochen *Al-lu'lu'* (Perle), Geschichte der syrischen Wissenschaft und Literatur, Höms 1943, und *Al-dur al-nafisa* (Köstliche Edelsteine), Abriß der Kirchengeschichte, deren Bd. I 1940 zu Höms erschien. Die Fortsetzung würde die Erscheinung dieser Kirche zu einem Gesamtbild abrunden, das auch neben einer etwaigen westlichen Darstellung unersetzbar bliebe, um zu zeigen, wie heute diese Kirche sich selbst sieht im Rahmen der Gesamtkristenheit. Für das Mittelalter und die Neuzeit kennen wir nicht einmal genau den äußeren Verlauf mit seinen erschütternden Verlusten, geschweige denn die gemeindliche und gottesdienstliche Haltung oder das freilich dürftige Konservieren des alten Schrifttums. Und das Nachleben der ererbten Christologie dürfte nicht ganz ohne Bedeutung sein für die Würdigung des Monophysitismus in der alten Kirche. Nicht zu vergessen ist Bedeutung und Schicksal der Klöster. Sie waren einst die große Kraftquelle. Tur Abdin hat der Patriarch im syrischen Manuskript bereits dargestellt, in der 'Perle' 507—516 zählt er 82 Klöster auf, wenn man das bloß ehrenhalber genannte fremde Sinai-Kloster abrechnet, aber das Syrer-Jungfrauenkloster in der egyptischen Skete-Wüste mitrechnet, das im 6. Jahrhundert von einem syrischen Kaufmann erworben und seiner Kirche geschenkt wurde, heute aber von nur zwei koptischen Mönchen bewohnt sei. Zu jedem Kloster nennt er einige Daten und erwähnt bei der Mehrzahl, wieviele Patriarchen, Maphriane und Bischöfe aus ihnen hervorgegangen sind. Die meisten sind Ruinen. Mönche gibt es kaum noch, seitdem im ersten Großen Krieg die letzten Insassen eines Kreuz-Klosters getötet und noch 1926 ein Kloster auf Tur Abdin zerstört wurde.

⁶ Zur Beliebtheit seiner Ethik vgl. die Ausgaben bei C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Supplement I, Leiden 1937, S. 370 unter 10,3.

Eine arianische Homilie unter dem Namen
des Athanasius von Alexandrien*)

Von Martin Tetz, Bad Honnef

Im codex Ambrosianus 235 (D 51 sup.) S. XVI (= D) fol. 54^b—63^a ist singularär eine Homilie überliefert unter dem Titel: *Τοῦ αὐτοῦ Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐξηγήσεις περὶ τῆς ἀπάτης τοῦ διαβόλου καὶ τῆς πλάνης τῶν εἰδώλων*. Sie nimmt ihren Platz zwischen den beiden sog. Jugendschriften des Athanasius von Alexandrien Contra gentes und De incarnatione (MPG 25, 4—96 und 96—197) ein.¹ R. P. Casey veröffentlichte den Text zum erstenmal in „The Journal of Theological Studies“ Vol. XXXVI, Oxford 1935 S. 1—10, als „An early homily on the devil ascribed to Athanasius of Alexandria“.² Er gibt eine kurze Beschreibung der Handschrift und würdigt ebenso kurz den Inhalt der Homilie, die er als solche mit Recht erkennt. Mit viel weniger Recht aber behauptet er über den theologischen Gehalt der Schrift: „There is no systematic exposition of doctrine and the christology is strikingly simple“ (S. 3), dies durch

*) Prof. D. Ernst Wolf zum 50. Geburtstag.

¹ Es sei nur angemerkt, daß der codex einer der wenigen und darum um so kostbareren Vertreter der sog. kurzen Rezension dieser beiden Schriften ist; s. H.-G. Opitz, Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius, Berlin 1935, S. 81 ff. Von Herkunft und Tendenz des codex kann hier noch nicht die Rede sein, da mir bisher nur ein Film für die drei obengenannten Schriften (fol. 1a—125a) vorliegt; so soll auch das Problem der sog. kurzen Rezension und der Zusammenhänge mit dieser Homilie unberücksichtigt bleiben. Das Neueste über D bei M. Richard, *Melanges de science religieuse* VI (1949), S. 128 ff.

² Zum publizierten Text sind nach dem Ms. folgende Korrekturen und Varianten zu vermerken: 4₁ . . . δεινὴν ἀπειλήν,]. . . δεινὴν ἀπειλήν . . . 4₁₀ θαλάττης 5₂₀ κατώκνησε 5₂₂ ἐλευθερωθῶμεν 5₃₄ πληῶ unnötig 6₁₀ περιειργάσατο 6₁₂ . . . ἐπιβουλὴν ἢ . . . πολυταμποικίλος, φανήσεται . . . 6₂₉ ἀνάγκη (ἴτι) ἀνάγκη 7₂₂ κμη) ist eine falsche Konjektur vgl. 6₁₀₋₁₃ 7₂₄ [οὐ] die Ausklammerung ist nicht notwendig; es handelt sich um einen Gegensatz: nicht wollen wir . . . , wir wollen (aber) . . . vgl. dazu auch die folgenden Beispiele. 7₃₂ ὅτι] +ὁ 8₁₀ ἐνεπλήσθησαν 9₂₆ θεραπεύονται 9₃₅ ὑποπισθεῖς 9₃₆ ἕφ' ἡμῶν] ἀφ' ἡμῶν 10₁₂ οὐρανοῖς] ὁ Ἰησοῦς 10₂₆ συναγόμεθα. Einige Korrekturen Casey's werden fraglich bleiben, solange D der einzige Textzeuge ist. Eigenarten dieser Handschrift möchte ich noch nicht (vgl. Anm. 1) erheben; man wird aber in der Beurteilung derselben vorsichtiger sein müssen, als Casey es ist. Casey's Auffassung von D und seine daraus gezoge-

die Anmerkung unterstreichend: „Cf. 10²⁹⁻³⁰ ff. The expression *οὐχ ὁμοίος σου* is to be taken simply and without technical theological implications.“ Daß das Gegenteil der Fall ist, soll im weiteren erwiesen werden.

Sachgemäß setzt man dort ein, wo sich die theologischen Aussagen konzentrieren. Dies ist der Fall am Schluß der Homilie, wo sie aus der Paränese in die Dioxologie überleitet: *μη ἀθετήσης τὴν χάριν: οὐχὶ ἄνθρωπος κέκληται· οὐχ ὁμοίος σου ἐδίδαξεν οὕτω ἐπὶ γῆς, ἀλλ' ἄνωθεν θεός, ὁ πρὸ αἰῶνων υἱός, ὁ πρὸ χρόνου μονογενής, ὁ ἐν δόξῃ πατρὸς πατρὶ, ὁ πάντων δεσπότης, ὁ τῶν ὄλων κριτής ἐκρίθη διὰ σε, ἵνα σὺ ὑψωθῆς. εἰ οὖν πάντα σοι ἐχορήγησεν, διὰ πάντων εὐχαρίστηται τῷ θεῷ τῷ παναγίῳ τῷ ποιήσαντι ἐξ ἀρχῆς καὶ τιμῆσαντι καὶ τῷ μετὰ ταῦτα πεποιητότι, δι' οὗ ἐποίησεν καὶ ἀνενέωσεν καὶ σώζει, δόξα, κράτος, τιμὴ σὺν ἀγίῳ πνεύματι καὶ νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς συμπάστας αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.* (10²⁷⁻³⁴)

Bei der Ermahnung *μη ἀθετήσης τὴν χάριν* steht dem Homileten wohl Gal. 2²¹ vor Augen (*οὐκ ἀθετῶ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ*), und es ist möglich, daß ihm bei der Verwendung des *ἀθετεῖν* gleichzeitig 1. Thess. 4⁸ einfiel (*ὁ ἀθετῶν οὐκ ἄνθρωπον ἀθετεῖ, ἀλλὰ τὸν θεόν*).³ Es wäre nun die Frage, was in der Homilie mit *χάρις* gemeint ist; dies muß aber einstweilen zurückgestellt werden, da darauf später noch ausführlicher zurückzukommen ist.

οὐχὶ ἄνθρωπος κέκληται. Hat der Homilet tatsächlich an Gal. 2²¹ und 1. Thess. 4⁸ gedacht, so wendet er diese Stellen spezifisch christologisch und bereitet damit seine weitere Aussage *ἐδίδαξεν . . . ἄνωθεν θεός* vor. Aber es ist schwer, diese Worte in ihrer Motivation zu fassen; vielleicht sind sie bedingt durch die genannten Paulusworte, vielleicht wenden sie sich gegen den Vorwurf, Anschauungen des Samosateners zu vertreten (z. B. Athan. or. c. Arian. I c. 38), vielleicht steht aber auch jene Vorstellung dahinter, wie sie c. Apoll. II c. 3 (*Ἄρειος δὲ σάρκα μόνην πρὸς ἀποκρυφήν τῆς θεότητος ὁμολογεῖ*)⁴ gekennzeichnet wird. Genauer kann ich hierzu nicht ausmachen; wörtliche Parallelen zu diesem Satz sind mir nicht bekannt geworden.

οὐχ ὁμοίος σου ἐδίδαξεν ἐπὶ γῆς, ἀλλ' ἄνωθεν θεός. Hierzu ist zu vergleichen Athan. De syn. c. 45.7 . . . *τὴν τε τῆς ὁμοιώσεως ἐνότητα τοῦ υἱοῦ πρὸς τὸν πατέρα οὐκ ἔλεγον κατὰ τὴν οὐσίαν οὐδὲ κατὰ τὴν φύσιν, ὡς ἔστιν υἱὸς ὁμοιος πατρὶ, ἀλλὰ διὰ τὴν συμφωνίαν τῶν δογμάτων καὶ τῆς διδασκαλίας . . .*⁵ auch or. c. Arian.

nen Konsequenzen zur Beurteilung und Verwendung des Manuskripts für die Überlieferungsgeschichte von Contra gentes und De incarnatione kommen in seiner neueren Bearbeitung der „Short Recension“ von De incarnatione (Studies and Documents XIV, Philadelphia 1946) zum Ausdruck, in der D fast ganz unbeachtet bleibt. Daß diese Homilie nicht weiter seine Aufmerksamkeit erregte, hängt wohl mit seiner Einschätzung von D zusammen.

³ Vgl. zu dieser Aussage und den unmittelbar folgenden Euseb von Emesa, De arbitrio et voluntate Pauli et Domini passione II. 4: *Φανερὰ πάντα. Κάθηται ὁ κριτής. Φέρομαι Παῦλος ὁ ἐπιταῦθα ἄνθρωπὸν με εἶπες, οὐκ ἔχεις ζῶν μετ' ἐμοῦ· ἐπειδὴ οὐκ ἔγνωσ με, οὐ γινώσκω σε . . . Προσέρογεται ἄλλος· εἶπες οὐτι οὐκ ἀνέλαβον σῶμα, ἠθέτησάς μου τὴν χάριν· οὐ μεταλήγημ' ἐμοῦ τῆς ἀθανασίας.* (E. M. Buytaert, L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Emèse. Etude critique et historique. Textes. Bibliothèque du Muséon, Vol. 24, Louvain 1949, S. 15*⁶⁻¹².)

⁴ Dazu Näheres bei A. Grillmeier, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon, in: Das Konzil von Chalkedon, Würzburg 1951 Bd. I, S. 70 f. Besonders bemerkenswert für die Christologie bei Athanasius und den Arianern (Logos-Sarx-Schema) ist der überzeugende Aufsatz von M. Richard, Saint Athanase et la psychologie du Christ selon les ariens, Mélanges de Science religieuse IV (1947) S. 5—54.

⁵ Athanasius Werke, hrsg. von H.-G. Opitz, Berlin 1934 ff. Bd. II 1 Die Apologien S. 270³⁰—271².

III c. 11,⁶ vor allem noch or. c. Arian. III c. 10: *Φασι γὰρ. Ἐπει ἃ θέλει ὁ πατήρ, ταῦτα θέλει καὶ ὁ υἱός, καὶ οὔτε τοῖς νοήμασιν οὔτε τοῖς κρίμασιν ἀντίκειται, ἀλλ' ἐν πᾶσιν ἐστί συμφωνος αὐτῷ τὴν ταυτότητα τῶν δογμάτων καὶ τὸν ἀκόλουθον καὶ συνηρημένον τῆ τοῦ πατρὸς διδασκαλία ἀποδοῦς λόγον διὰ τοῦτο αὐτὸς καὶ ὁ πατήρ ἐν εἰσι. Ταῦτα γὰρ οὐ μόνον εἰπεῖν, ἀλλὰ καὶ γράφαι τινὲς ἐξ αὐτῶν τετολημάσασιν.*⁷

Vielleicht muß man — und das hat einiges für sich — die beiden negativen Sätze parallel setzen, sodaß sich *ἀλλ' ἄνωθεν θεός* auf beide Aussagen bezieht; der Homilet würde dann sagen wollen: *θεός κέκληται, ὁμοῖος θεῷ ἐδίδαξεν ἐπὶ γῆς* und zwar *ἄνωθεν*. Daß der Sohn *θεός* ist, sagt Arius auch,⁸ und Euseb von Cäsarea in seinem Brief an Euphrat von Balaneä erklärt näher: *ἐπει καὶ αὐτὸς θεός μὲν ὁ υἱός, ἀλλ' οὐκ ἀληθινὸς θεός*⁹ (wenngleich von Seiten des Arius und seiner Anhänger die Bezeichnung Christi als *θεός* auch unterlassen werden kann, wie in dem konziliananten „Glaubensbekenntnis des Arius und seiner Genossen an Alexander von Alexandrien“).¹⁰ Daß aber diese *θεότης* in der *ὁμοίωσιν τῆς διδασκαλίας* besteht, ist nach den genannten athanasianischen Worten ein Lehrstück arianischer Christologie.

ὁ πρὸ αἰῶνων υἱός, ὁ πρὸ χρόνων μονογενής. Diese Definitionen begegnen immer wieder in den arianischen Schriften, so schon in den ersten uns bekannten Urkunden des Streites: in dem Brief des Arius an Euseb von Nikomedien (*ὁ υἱός . . . θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰῶνων, πλήρης θεός, μονογενής, ἀναλλοίωτος*)¹¹ und im „Glaubensbekenntnis des Arius . . .“ (*υἱὸν μονογενῆ πρὸ χρόνων αἰώνων*).¹² Ich verzichte auf weitere Belege dieser mehr oder minder abgewandelten Formeln, die von Athanasius natürlich nur auf dem Hintergrund des leidenschaftlich bekämpften *ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν* gesehen werden mußten.

ὁ ἐν δόξῃ παρὰ πατρί. Vgl. Jo. 17_r. Diese Formulierung steht der arianischen Lehre von der *δόξα*, wie sie von Athanasius in De syn. c. 15_s referiert wird, nicht entgegen: *τριὰς ἐστί δόξαις οὐχ ὁμοίαις;*¹³ vgl. dazu or. c. Arian. I c. 5 . . . *φῆσι, καὶ προγνωσκῶν ὁ θεός ἔσεσθαι καλὸν αὐτὸν, προλαβὼν αὐτῷ ταύτην τὴν δόξαν δέδωκεν, ἦν ἀνθρώπος καὶ ἐκ τῆς ἀρετῆς ἔσχε μετὰ ταῦτα ὥστε ἐξ ἔργων αὐτοῦ, ὧν προέργη ὁ θεός, τοιοῦτον αὐτὸν νῦν γεγονέναι πεποίηκε.*¹⁴ Eine wörtliche Parallele habe ich nicht gefunden. Als Beleg für die arianische Herkunft der Homilie wird diese Stelle nicht dienen können.

ὁ πάντων δεσπότης. Vgl. Sap. 6_r, 8_s u. a. Auch hierin wird man keine spezifisch arianische Formel zu sehen haben.

ὁ τῶν ὅλων κριτῆς ἐκρίθη διὰ σε, ἵνα σὺ ὑψωθῆς. Athanasius schreibt or. c. Arian. II c. 6: *Λέγει πον Σολομών ἐν τῷ Ἐκκλησιαστικῇ, ὅτι σὺμπαν τὸ ποίημα ἄξει ὁ θεός εἰς κρίσιν, ἐν παντὶ παρεωραμένῳ, ἐὰν ἀγαθόν, καὶ ἐὰν πονηρόν. Οὐκ οὖν εἰ ποίημά ἐστιν ὁ Λόγος, ἀχθήσεται καθ' ἡμᾶς καὶ αὐτὸς εἰς κρίσιν; καὶ ποῦ λοιπὸν ἢ κρίσις, κρινόμενον τοῦ κριτοῦ; τίς δὲ τοῖς μὲν δικαίους τὰς εὐλογίας δώσει, τοῖς δὲ ἀναξίοις τὰς ἐπιτιμίας, ἐστηκότος τοῦ κυρίου καθ' ἡμᾶς μετὰ πάντων ἐν κρίσει; Ποῖα δὲ καὶ νόμῳ κριθήσεται αὐτὸς ὁ νομοθέτης; Ταῦτα τῶν ποιημάτων*

⁶ MPG 26, 344₁₆ f.

⁷ MPG 26, 341₅₋₁₂; vgl. G. Bardy, Recherches sur St. Lucien d'Antioche et son école, Paris 1936 S. 346 (Fragm. XIV des Asterius).

⁸ Athanasius Werke, hrsg. von H.-G. Opitz, Berlin 1934 ff. Bd. III 1 Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites, Urk. 1, S. 3₂ vgl. Bardy, Recherches S. 228.

⁹ Opitz III 1. Urk. 3, S. 57 f.

¹⁰ Opitz III 1. Urk. 6, S. 12 f.; Bardy, Recherches S. 235 ff.

¹¹ Opitz III 1. Urk. 1. S. 210—33; Bardy, Recherches S. 228.

¹² Opitz III 1. Urk. 6, S. 127; Bardy, Recherches S. 235.

¹³ Opitz II 1 S. 242₂₄.

¹⁴ MPG 26, 21₃₈₋₄₂; Bardy, Recherches S. 265 f.

ἰδιά ἐστι, τὸ κρίνεσθαι, τὸ παρὰ τοῦ νούῳ εὐλογεῖσθαι καὶ ἐπιτιμᾶσθαι . . . Ἐἰ γὰρ σύμπαν τὸ ποίημα ἄξει ὁ θεὸς εἰς κρίσιν, ὁ δὲ νὸς οὐκ ἔστι τῶν κρινομένων, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον συμπάντων τῶν ποιημάτων αὐτός ἐστιν ὁ κριτής.¹⁵ Positiv kann Athanasius anscheinend Ähnliches sagen, or. c. Arian. I. c. 60: Τότε μὲν γὰρ ὡς ὑπεύθυνος ὁ κόσμος ἐκρίνετο ὑπὸ τοῦ νόμου· ἄρτι δὲ ὁ Λόγος εἰς ἐναντὶν ἐδέξατο τὸ κρίμα, καὶ τῷ σώματι παθῶν ὑπὲρ πάντων, σωτηρίαν τοῖς πᾶσι ἐχαρίσατο,¹⁶ daneben auch or. c. Arian. II c. 76: . . . αὐτὸς ὁ κύριος, πρὸ τοῦ αἰῶνος ἦν θεμελιωθεὶς, ὥστε αὐτὸν πρόθεσις ἔχειν ὑπὲρ ἡμῶν τὸν καθ' ἡμῶν κληρον τοῦ κρίματος ἀναδέξασθαι διὰ τῆς σαρκός, καὶ λοιπὸν ἡμᾶς ἐν αὐτῷ υἰοποιήθηται,¹⁷ Man sieht, Athanasius polemisiert gegen die Formel vom „gerichteten Richter“, weil damit laut Eccl. 12¹⁴ der Logos als ποίημα auch ins Gericht genommen wird. Den Gedanken kann er nicht ertragen, weil für ihn der Logos kein Geschöpf, sondern Richter der Geschöpfe ist. Dies Verhältnis muß gewahrt bleiben. So ist der Logos denn auch nicht gerichtet worden, sondern er hat das Gericht auf sich genommen. (Zur Verdeutlichung dessen setze ich hier seine Exegese von Gal. 3₁₃ und 2 Kor. 5₂₁ in or. c. Arian. II c. 47: ἀκούοντές τε, Χριστὸς γέγονεν ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα καὶ τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, οὐκ αὐτὸ τοῦτο δλον κατάραν καὶ ἁμαρτίαν αὐτὸν νοοῦμεν γεγενῆσθαι, ἀλλ' ὅτι τὴν μὲν καθ' ἡμῶν κατάραν ἀνεδέξατο.¹⁸) Der Satz aus der Homilie ist wohl in Anbetracht der Polemik des Athanasius arianischen Ursprungs.¹⁹

Damit sind die spezifisch christologischen Aussagen abgeschlossen und die Homilie zu Ende. Es folgt jetzt die Doxologie, die, wie sich zeigen wird, für meine Beweisführung ein Hauptmoment enthält. Schon bei einem kurz orientierenden Blick fällt sofort die untergeordnete Stellung des zweiten Gliedes der Trias auf, ja eigentlich kann man gar nicht von einer Trias sprechen, denn δόξα, κράτος, τιμὴ werden hier Gott dem Schöpfer — und diesem ausschließlich als Schöpfer dessen, „durch den er schuf, erneuerte und rettet“ — mit dem Heiligen Geist gegeben. Um offenbar eine Gleichstellung durch einfache Nebeneinanderstellung zu vermeiden, ist das Vater-Sohn-Verhältnis nicht in die Doxologie gebracht. εἰ οὖν πάντα σοι ἐχορήγησεν, διὰ πάντων εὐχαριστεῖ . . . Die beneficia des Erlösers treiben dazu, dem allheiligen Gott zu danken. Hier ergibt sich nun eine syntaktische Schwierigkeit: wo hört der Aufforderungssatz auf und wo fängt die Doxologie an? Der Übergang ist ein fließender, und zu interpungieren ist ein hoffnungsloses Unternehmen; τῷ θεῷ τῷ παναγίῳ gehört sowohl zum vorhergehenden Satz als auch zur Doxologie als deren erstes Glied. Der Relativsatz δι' οὗ ἐποίησεν καὶ ἀνενέωσεν καὶ σώζει bezieht sich auf die drei vorhergehenden Partizipien, sodaß sich zwei dreigliedrige Aussagen gegenüberstehen, die einmal das unmittelbare und zum anderen das mittelbare Handeln Gottes zum Ausdruck bringen. Ob eine genaue Entsprechung der Glieder beabsichtigt ist, vermag ich nicht sicher festzustellen. Sieht man einmal von den beiden Mittelgliedern (τιμῆσαντι und ἀνενέωσεν) ab, so ist im Relativsatz von dem

¹⁵ MPG 26, 157²²⁻³⁸.

¹⁶ MPG 26, 137^{47-140z}.

¹⁷ MPG 26, 308²⁵⁻²⁹.

¹⁸ MPG 26, 248^{s-11}.

¹⁹ Die Formel vom „gerichteten Richter“ habe ich in der alten Kirche bisher nur an folgenden bezeichnenden Stellen gefunden: in den Const. Apost. VIII 12, 33 (Funk, 1905, S. 508s), davon wohl abhängig Ps.-Ign. ad Trall. c. X 5 (Funk, Patres Apostolici II, 1901, S. 72²⁰), bei „Melito“ (Otto, Corp. Apol. Vol. IX, 1872, S. 419 und 479, syr. Fragm. XIII), bei „Apollinaris von Hierapolis“ (Otto, Corp. Apol. Vol. IX, 1872, S. 487, Fragm. IV aus der Praefatio des Chron. pasch.), schließlich vor allem bei Euseb von Emesa (Buytaert, L'héritage . . . S. 35*⁷ [72* trad.] vgl. 86*¹³⁻¹⁵, 83*²⁵ ff.) Ich hoffe, in einiger Zeit über Vorkommen und Auswirkung dieser Formel eine eingehendere Untersuchung vorlegen zu können.

mittelbaren Handeln Gottes 1. als einem Schöpfungshandeln (*ἐποίησεν*) und 2. als einem Erlösungshandeln (*σώζει*) und in den vorausgehenden Partizipien von dem unmittelbaren Handeln Gottes 1. als einem *ποιεῖν ἐξ ἀρχῆς* (als Voraussetzung der Schöpfung) und 2. als einem *ποιεῖν μετὰ ταῦτα* (als Voraussetzung der Erlösung) die Rede. Entsprechen sich die Glieder, dann kann man sagen, daß es beidemal um den Präexistenten und den Inkarnierten geht. Der Relativsatz bringt dies klar zum Ausdruck, und die Partizipien lassen sich am einleuchtendsten so erklären. Welche Rolle die beiden Mittelglieder spielen, konnte ich nicht sicher feststellen, da mir keine hinreichenden Parallelen bekannt wurden. Möglicherweise sollen sie die Verbindungen der Präexistenz- mit den Inkarnationsaussagen herstellen, sodaß in ihnen Schöpfungs- und Erlösungshandeln Gottes zusammengefaßt wird.²⁰ Es bedarf nicht vieler Worte, daß in diesen Sätzen in deutlichster Form nun gerade behauptet wird, was Athanasius so leidenschaftlich bekämpft, daß nämlich Christus ein *ποίημα* ist. Das konnte so nur ein Arianer sagen; es ist überflüssig, dafür Belegstellen anzuführen.

Ich glaube, damit den Nachweis erbracht zu haben, daß es sich in der vorliegenden Homilie um ein Stück arianischer Theologie handelt. Gewiß ist es schwierig, aus den nur — von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, die dann noch meistens in polemischen oder zumindest in Abwehr befangenen Bekenntnisformulierungen bestehen — fragmentarisch erhaltenen Schriften des Arius und seiner Anhänger²¹ nun zu jeder Aussage Parallelen und Belege zu finden; die Homilie zeitlich einzuordnen, muß aber versucht werden, auch wenn es so natürlich nur ein tastender Versuch sein kann.

Casey bemerkt: „The remark at the beginning of c. 8 shew that sacrifices to the gods were still a common practice but, if *τὰ λείψανα* in 8.24 be the remains of Pagan temples, attacks on these shrines had already begun.“ (S. 4) Handelt es sich in *τὰ λείψανα* um Ruinen von Tempeln, so wird man durch den Zusammenhang an die Ruinen in Daphne, die Überreste des Heiligtums des Apollo, erinnert und wäre damit gezwungen, über die Mitte des IV. Jahrhunderts hinauszugehen und die Homilie auf das endende zweite Drittel des Jahrhunderts oder noch später anzusetzen. Aber ist das notwendig? Es sprechen mehrere wichtige Momente dagegen. Der fragliche Satz heißt: . . . *καὶ χορήσιμα τὰ λείψανα, ἵνα μάθωμεν τίνων ἀπηλλάγημεθα* (8₂₄) und steht innerhalb einer widerlegenden Darstellung des Apollo-Daphne-Mythos. Der Homilier hatte sich in seiner Homilie nach einer kurzen Einleitung über den Teufel, der dazu verführt, die Geschöpfe statt des Schöpfers anzubeten, was er besonders *τῇ τῶν μύθων πλάνῃ καὶ τῇ*

²⁰ Zur Stellung von *τιμήσαντι*: Bei der allgemein — so auch in dieser Homilie — synonymen Verwendung von *τιμή* und *δόξα* ist es vielleicht gerechtfertigt, folgendes arianische Zitat aus Athan. or. c. Arian. I. c. 5. zur Erklärung heranzuziehen: *Διὰ τοῦτο γὰρ, φησί, καὶ προγνώσκων ὁ θεὸς ἔσεσθαι καλὸν αὐτὸν, προλαβὼν αὐτῷ ταύτην τὴν δόξαν δέδωκεν, ἣν ἀνθρώπος καὶ ἐκ τῆς ἀρετῆς ἔσχε μετὰ ταῦτα ὥστε ἐξ ἔργων αὐτοῦ, ὧν προέργα ὁ θεός, τοιοῦτον αὐτὸν νῦν γεγονέναι πεποίηκε* (MPG 26,21 38—43). Danach wäre *τιμῶν* näher zum *ποιεῖν ἐξ ἀρχῆς* als zum *ποιεῖν μετὰ ταῦτα* zu ziehen: Auf das *προγνώσκων* der Werke des Inkarnierten gibt Gott dem Präexistenten schon die *τιμή*.

²¹ Das schon zitierte Werk von G. Bardy, *Recherches sur St. Lucien d'Antioche et son école*, 1936, ist an Arius und seinen Anhängern interessiert, soweit sie Schüler des Lukian von Antiochien sind. Bisher liegt noch keine ähnlich zusammenfassende Publikation der arianischen Texte vor (die z. B. auch einmal sämtliche anonymen Fragmente erfaßt und kritisch sondert). Ein Anfang ist gemacht mit dem von H.-G. Opitz begonnenen und in seiner Fortsetzung von W. Schneemelcher zu erwartenden III. Band der Athanasius-Werke, Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites (1934 f.). Die Untersuchungen über Schriften des Asterius von M. Richard und Skard in den *Symbolae Osloenses* sind mir leider nicht zugänglich gewesen.

τῆς ἀσελείας ἡδονῇ tut, mit folgenden Worten vorgenommen, von den Mythen zu sprechen: Κάμου ἀνεγέσθαι μνημονεύοντος μύθων ἐν καιρῷ οὐχ ἵνα μισθὸν τῶν ἀγίων τόπον αἰσχυρῶν μνημονεύσω, ἀλλ' ἵνα τὰ αἰσχυρὰ ἐνταῦθα ἐλεγχθέντα ἐλευθερώσῃ τοὺς κατεχομένους τῇ ἀπάτῃ· οὐ γὰρ ὁ ἀπόστολος κατοκνήσῃ μνημονεύσαι τὰ ἀπὸ τῶν πράξεων φαῦλα (καὶ) διηγῆσθαι· οὐχ ἵνα, φησιν, ταῦτα μάθωμεν, ἀλλ' ἵνα ἐλευθερωθῶμεν. (518—22).

Er spricht von den Mythen, damit seine Hörer recht schätzen lernen, wovon sie befreit sind. ἀπαλλάττειν kommt in der Homilie noch einmal vor: εἰ ψευδεῖς οἱ μῦθοι, χάρις τῷ ἀπαλλάξαντι τὸ ψεῦδος. Auch hier ist von Mythen die Rede, und zwar als von Christus erledigten.²² Es ist das Nächstliegende, nach der sonstigen Tendenz der Homilie und auch nach dem engeren Zusammenhang dieser Stelle die λείψανα als μῦθοι aufzufassen.²³ Von christlichen Angriffen auf heidnische Tempel kann dann also keine Rede sein, und damit fällt auch eine dadurch bedingte Datierung dahin. Man wird eher annehmen müssen, daß es sich um eine recht frühe Homilie handelt, die möglicherweise noch vor dem Konzil von Nicaea gehalten worden ist. Darauf weist die unbefangene Bezeichnung Christi als θεός, darauf weisen vor allem die starken Aussagen über das ποιεῖσθαι Christi (die späteren Arianer haben vom γεννᾶσθαι gesprochen, so besonders Aëtius), darauf weist schließlich auch die aktuelle und kräftige Auseinandersetzung mit dem Heidentum.²⁴

Über die Verfasserfrage nur wenige Worte: Es war vielleicht gar nicht einmal böser Wille, diese Homilie bei der Zusammenstellung des corpus, das im ersten Teil der ambrosianischen Handschrift erhalten ist, dem Athanasius von Alexandria zuzuschreiben. Sie mag unter dem Namen eines Athanasius überliefert und unbefangen in das corpus aufgenommen sein. Vielleicht ist der Verfasser jener von Arius im Brief an Euseb von Nikomedien erwähnte und wegen seines arianischen Bekenntnisses exkommunizierte Athanasius, dessen in nur vier kurzen Fragmenten (davon drei lateinisch) erhaltene Lehrsätze allerdings keinen Anhaltspunkt zu einer Identifikation mit dem Verfasser der Homilie geben.²⁵ Es läßt sich also nichts Genaueres über den Namen des Verfassers ausmachen. Als Heimat des Homileten ist man geneigt, Antiochien oder Umgebung²⁶ anzunehmen, denn seine Ausfälle gegen das Heidentum richten sich hauptsächlich gegen die Mythen von Zeus und Apollo-Daphne, die Schilderung des heidnischen Treibens paßt gut nach Antiochien, und nicht zuletzt die Ironie des Homileten selbst, mit der er die heidnischen Mythen ad absurdum führt, mag sie nun original sein oder aus zweiter Hand stammen. Aber auch hierüber kann man zu keinem ganz sicheren Ergebnis kommen.

Zur Charakterisierung des Homileten schreibt Casey: „In spite of its relatively mediocre character the sermon is not without a certain charm, for it

²² Vgl. dazu noch 46, 610-13, 722 f., 838 f., 105 ff.

²³ Vgl. auch den Sprachgebrauch bei Athan. ep. ad Jov. c. 4 (MPG 26, 820 27—30): οὗτοι γὰρ εἰσι τὰ λείψανα καὶ ἡ παραβολὴ τῆς Καππαδοκίας, τὰ ὑπόλοιπα τοῦ ἀνοσιῶντος ἐκεῖνον Γεωργίου, οἱ τὴν πόλιν καὶ τὸν κόσμον ἐρημώσαντες.

²⁴ Eine Verwandtschaft mit dem Denken des Euseb von Emesa läßt sich an einigen Stellen der Homilie feststellen, doch findet sich das ποιεῖσθαι Christi in den erhaltenen Schriften nirgends.

²⁵ S. Bardy, Recherches . . S. 204—210.

²⁶ H.-G. Opitz, Untersuchungen . . S. 84 f., teilt eine am Schluß des ersten Teiles von D fol. 241 stehende Notiz mit, mit deren Hilfe er versucht, die Herkunft der Vorlage dieses ersten Teiles der Handschrift zu bestimmen; dabei kommt er zu dem Ergebnis, daß mit der in der Notiz Καμβύσου πόλις genannten Stadt die Suffragane von Anazarba Καμβυσοῦπολις gemeint sei, die von ihm mit dem heutigen Alexandrette identifiziert wird. Dieses Ergebnis würde also von der Textüberlieferung her auf dieselbe Gegend weisen und den Gedanken an Athanasius von Anazarba nicht gerade als abwegig erscheinen lassen.

affords a lively picture of a preacher devoid of extraordinary talents fighting an outworn religion with the fresh enthusiasm of a new and vigorous faith.“ (S. 4) Das kann — abgesehen von dem „relatively mediocre“ — nur unterstrichen werden, wenn man etwa jene amüsante Widerlegung der Mythen S. 740-816 liest. Die Mythen der Götter sollen lächerlich gemacht werden, und der Erfolg wird nicht ausgeblieben sein. Das ist aber nur ein vorletztes Ziel des Homileten. Seine Polemik ist tiefer und genau orientiert. Deutlich wird dies bei den immer wieder durchbrechenden und in ihrer Abruptheit oft frappanten christologischen Aussagen, die einfach diesen Mythen und in diesen Mythen ihrem Erfinder, dem Teufel, gegenübergestellt werden.

Diese Untersuchung ist damit an den Punkt gelangt, wo nun noch kurz von dem theologischen Gehalt der Homilie die Rede sein muß.

Die Gliederung der Homilie ist folgendermaßen:

Eine Einleitung (c. 1) über den arglistig nicht seiende Götter einführenden Teufel (woneben gleich in den ersten Sätzen seine im Hinblick auf die Erlösung ausgespielte Rolle betont wird).

Ein Hauptteil (c. 2—9), der zeigen soll, „wovon wir befreit sind“ (dies wesentlich nicht in widerlegender, sondern darlegender Form): Vergötterung der Schöpfung, lügnerische Mythen und die sie begleitenden Kulte.

Der Schluß (c. 10) stellt dann den verführenden Teufel (c. 1—9) den rettenden Jesus gegenüber. Eine überleitende Paränese, die zum Hören und Glauben auffordert und dem Hörer (du!) in präzisen christologischen Formeln die *χάρις* ans Herz legt, läßt die Homilie dann in einer Doxologie enden.

Das Problem des Teufels, dessen Treiben zu schildern sich der Homilet zur Aufgabe gemacht hat, ist auf einen klaren und eindeutigen Nenner gebracht: *ὅσα κακὰ ὁ διάβολος περιειργάσατο, ἵνα γνώσῃ, ὅσα ὁ θεὸς ἀγαθὰ διὰ Χριστοῦ ἐχαρτίσατο* (6_{10f}); ja es kann sogar heißen: *δεῖ . . . ἐφίκεσθαι καὶ πονηρίαν, ἵνα γνώσῃς πρὸς τίνα ἐχομεν ἀσφαλισώμεθα* (4_{6f}). Von daher wird alles gesehen, wenn der Teufel mit allen Mitteln arbeitet und die ganze *δημιουργία* gegen die Menschen auf die Beine bringt (7₂₂), um sie von Gott abzuziehen; wenn er den Menschen Sand in die Augen streut (6_{8 ff.}) *τῇ τῶν μύθων πλάνῃ καὶ τῇ τῆς ἀσελείας ἡδονῇ* (5_{31 f.}), sodaß ihre Seele, die eigentlich auf das *θεῖον* gerichtet ist (5₃₇), verfinstert und als *παθοῦσα* unfähig wird zu unterscheiden und ihr *λογισμὸς* unterlegen ist, wie die Kunst eines Steuermanns zu Ende geht, wenn der Sturm hereingebrochen ist (6₈₋₁₀); wenn die Menschen ihm gehorchen, nicht weil er Zwang gebrauchte, sondern weil er sie schmeichelnd überredete (6_{29 ff.}); wenn er sie zum Ungehorsam gegen Gott verführte, um Gott auf diese Weise zornig zu machen, damit nicht mehr dem Schöpfer und Wohltäter geglaubt werde, sondern ihm (6_{38 ff.}); wenn er nun, da dies geschah, die Menschen in Stricken und Netzen gefangen hält und seinen Betrug fortsetzt (7_{1 ff.}) — von daher wird alles gesehen, denn der Teufel ist nur ein *σύνδουλος* (6₃₉).²⁷

Dadurch bekommt — und hier nehme ich die oben schon angeschnittene Frage gleichzeitig auf — die *χάρις* eine zentrale Bedeutung. Sie hat nach der Homilie einen doppelten Charakter:

1. „Gnadengeschenk“. a) Dieses Gnadengeschenk kann als *ἀγαθόν* definiert werden, das Gott durch Christus den Menschen zukommen läßt (6₁₁; 7₂₄). b) Es kommt ihnen durch Christus so²⁸ zu, daß sie nun dadurch dem Teufel entronnen

²⁷ Es bleibt zweideutig, wessen *σύνδουλος* er ist, ob des Menschen oder Christi. Die letztere Auffassung erscheint mir wahrscheinlicher in Anbetracht der arianischen Christologie, dann aber auch nach dem Zusammenhang, in dem er dem *εὐεργέτης* gegenübergestellt ist.

²⁸ Beim Wie des Zukommens ist weniger das abgeschlossene (*διὰ σταυροῦ νεκρίνηκεν καὶ διὰ θανάτου ἔσωσεν καὶ διὰ κατάρτας ἐλευθέρωσε κατάρτας καὶ πάντα πεποιήκε καὶ ἀνέλυσεν ἡμῖν τὴν ἄνωθεν ἐπιβολήν. 10₂₁₋₂₈*) als vielmehr das *ἔτι κία νῦν* wirksame Christushandeln ins Auge gefaßt!

sind. Hierher gehören alle jene Aussagen *σάξιν* (-εσθαι), *ὄρεσθαι*, *ἔλευθεροῦν* (-οῦσθαι), *θεραπεύειν*, *ἀπαλλάττειν*, *βαστάζειν*, *ἐνεργεῖν*, *καλεῖν*, *φωτίζειν*, *νοθεῖν*, *παιδεύειν*, *στηρίζειν*, *νικάειν*, *ἀναλύειν* zur Bezeichnung des Erlösungshandelns Christi an den Menschen einerseits und *μεταβολή*, *ἀφιέναι μύθους*, *δέχεσθαι τὴν ἀλήθειαν*, *ἀριστάναι μολυσμάτων*, *δέχεσθαι ἀγαθοσύνην*, *ἀριστάναι τὸν μὴ ὄντων θεῶν*, *προσκυνεῖν τῷ ὄντι θεῷ*, *ἀπάργνεσθαι τὸ σκότος*, *ἀγαπᾶν τὸ φῶς*, *ἀπορρίπτειν τὴν μέθηρ*, *ἀγαπᾶν ἠσυχίαν*, *καταργώσκειν ἀσελγείας*, *ἀσκειν σωφροσύνην* zur Bezeichnung der menschlichen Antwort auf das Erlösungshandeln Christi andererseits.²⁹ c) Die Größe dieses Gnadengeschenks läßt sich im Blick auf die ausgestandenen, vom Teufel stammenden Leiden erkennen. In diesem Rahmen ist von der *δύναμις τοῦ ἱατροῦ* (613) oder *τοῦ σωτήρος* (723), von Jesus *ὁ δυνάμενος πάντα βαστάσαι* (107f.) die Rede. Von dieser Größe muß allerdings gestanden werden: *οὔτε . . . δυνάμεθα καταξίαν διηγῆσθαι* (1024).

2. „Dank“. (Hier muß *εὐχαριστεῖν* einbezogen werden.) Dank gebührt dem, der erlöst hat (731f.), der die Lüge beseitigt hat (731) und so auch als Wahrheit bezeichnet werden kann, der Dank gebührt (838f.). Der Homilet freut sich und dankt, daß seine Hörer nichts mehr mit den teuflischen Mythen zu tun haben wollen (740ff.). Die *μεταβολή*, die bei ihnen stattgefunden hat, treibt dazu, das zu sagen, was man hassen gelernt hat, und dem zu danken, der die *μεταβολή* liebt (82-4). Angesichts des in Christi Erlösungshandeln den Menschen zukommenden Gnadengeschehens stellt der Homilet die Frage: *πῶς εὐχαριστήσωμεν, πῶς πληρώσωμεν τὸν λόγον, πῶς δὲ σωθήσω;* (1016f.) Diese Frage wird aber sofort christologisch bezogen: *οὐ παύεται ἐνεργετῶν, ἵνα μὴ πανσώμεθα εὐχαριστοῦντες* (1018f.) und findet ihre Lösung: *ἐπεὶ τοίνυν οὔτε τὴν κακίαν τοῦ ἐπιβουλεύσαντος δυνάμεθα καταξίαν διηγῆσθαι οὔτε τὸ μέγεθος τοῦ ἐνεργετήσαντος οὐδὲ διὰ χάριν ἐφῆγαμεν τὰ κακά, εὐχαριστήσαντες, οὐχ ὅσον ὀφείλομεν, ἀλλ' ὅσον δυνάμεθα, καὶ συναγόμεθα, ἵνα ἀκουσθῶμεν καὶ προσέχωμεν, ἵνα πιστωθῶμεν. μὴ ἀθετήσης τὴν χάριν* (1023—27).

In dieser — singularischen! — Aufforderung *μὴ ἀθετήσης τὴν χάριν* tritt ein Umschwung in der Homilie ein. War vorher von der Dankbarkeit die Rede, so folgen jetzt christologische Formeln. Wie ist da *χάρις* zu verstehen? Hier kommen die beiden Bedeutungen „Gnadengeschenk“ und „Dank“ ins Fließen und können, ja dürfen nicht getrennt werden. Wird also noch einmal knapp und präzis definiert, worin dies Gnadengeschenk besteht, so wird zum Schluß endlich genau gesagt, wem man Dank schuldet: Gott, der Jesus Christus geschaffen hat, mit dem Heiligen Geist. Nur so dürfen dann auch die erwähnten Stellen (731f. und 838f.) verstanden werden. Diese klare Unterscheidung von Gott und seinem Mittler, die aus einem rationalen Gottesbegriff erwächst, wird in der Homilie sonst nicht expliziert. Eine Klammer erhält jene unterscheidende Aussage andererseits wieder durch die *χάρις*-Lehre, die von einem spezifisch soteriologischen Interesse und nicht, wie man eigentlich nach der Polemik des Athanasius erwartet, von einer rationalen Spekulation über die Mitteilung der Gnade des Vaters an den Sohn (abgesehen von dem vielleicht so gefaßten *τιμῶν* 1032) getragen wird. Die *beneficia* rücken stark in die Mitte (1017ff.); insofern ist dann auch die besor-

²⁹ Die *παρθενία* spielt dabei keine besondere Rolle. Wenn von ihr 84-6 die Rede ist (*καὶ ἐκεῖνοι μὲν οἱ λεγόμενοι θεοὶ διέφθειραν παρθένους, ὁ δὲ καὶ πῶς παρθένους τηρεῖ ἕως γήρους* 85f.), so nur in polemischer Absicht gegen die heidnischen Mythen gewandt und als ein *χάρισμα* unter anderen verstanden, auf das gar kein besonderer Ton fällt. Vielmehr findet der Homilet gerade auch in Frontstellung gegen das heidnische Unwesen für die Ehe Worte, die — so scheint es — fern jeglichen mönchischen Eifers um *παρθενία* ein ganz nüchternes Verständnis der Ehe voraussetzen: *θεὸς γάμος ἐχαρίσατο εἰς διαδοχὴν καὶ παραμυθίαν τῶν θνητῶν, ἵνα νοσοῦντες θεραπεύονται ἄνθρωποι καὶ γυναῖκες τόχῳσι τῆς φιλανθρωπίας . . .* (925-27), aber auch Zugeständnis an den Hörer sein können.

dere Stellung des Hl. Geistes in der Doxologie zu verstehen. Das soteriologische Interesse aber — und hier wirkt sich der rationale Gottesbegriff wieder aus — muß sich dort konzentrieren, wo man es nun in Christus mit Gott unmittelbar zu tun hat: das ist seine *διδασκαλία*. Daraus erklärt sich, daß diese Predigt lehrhaft ist und sein will. Ihren Gipfel hatte sie erreicht in der Aufforderung des Homileten zum *συνάγεσθαι* um der Predigt willen und zum *προσέχειν* um des Glaubens willen, ihren Abschluß findet sie in der Ausrichtung auf das Zentrum der Predigt und des Glaubens: Christus, der Präexistente, als göttlicher *διδάσκαλος* und als „um deinetwillen“ gerichteter Richter. Die Nähe dieser Theologie zu einer Theologie des Wortes läßt sich nicht übersehen.

Wenn ich in der Beurteilung dieser Predigt richtig sehe, so fällt mit der Auswertung dieser Quelle für die Theologie des frühen Arianismus ein neues Licht auf jenes dunkle Kapitel der Dogmengeschichte. Man wird also auf Grund dessen sagen müssen, daß sich auch auf arianischer Seite Theologen befanden, die ein zumindest ebenso starkes soteriologisches Interesse besitzen, wie man gewöhnt ist, es als Kennzeichen für ihre alexandrinischen Gegner und unter ihnen besonders für Athanasius zu sehen.

Abgeschlossen am 29. 11. 1952.

Beziehungen der Waldenser zu den oberdeutschen Reformatoren vor Calvin *)

Von Giovanni Gonnet, Rom

Quellen: Briefwechsel der Waldenserpastoren Morel und Masson mit Oekolampad und Bucer:

- a) Brief Morels (Scultetus II, 295—306; Dieckhoff 363—369)
- b) Antwort Oekolampads (Scultetus II, 306—315; Dieckhoff 369—373)
- c) Brief Oekolampads an Bucer (Scultetus II, 316)
- d) Antwort Bucers (Ausgabe v. Herzog in „Zeitschr. f. d. hist. Theol.“, 1886 S. 313—338)
- e) Ein Buch von Georg Morel in waldensischem Dialekt (Manusk. in Dublin aus der Mitte des 16. Jahrh., 125 Seiten) enthält außer a), b), c), d) eine Gruppe von 47 Fragen Morels und Massons (zwischen denen auch die Antworten der Reformatoren abgeschrieben sind). Perrin (1619) und Léger (1669) haben daraus das sog. „Glaubensbekenntnis von 1120“ gemacht. Herzog (Die romanischen Waldenser, Halle 1853, S. 350—363) gibt die 47 Fragen in Anmerkung mit deutscher Übersetzung.

Kurze Chronologie

1519 werden reformatorische Schriften an der Turiner Universität diskutiert. 1523 erfolgt ein Mahnschreiben des Bischofs von Aosta gegen die Lehre Luthers; Luther schreibt an den Herzog von Savoyen Karl III., um ihn zu veranlassen, daß er sich der Sache des Evangeliums annehme. Im Jahre 1526 beschließt die waldensische Synode die Entsendung zweier Pastoren (sog. „Barbi“), nämlich Gg. di Calabria und Martin Gonin, nach Deutschland. Sie sollten sich über die neuen Lehren informieren, vor allem über Glaubensgerechtigkeit, freien Willen, Prädestination u. a. Die beiden bringen Werke Luthers mit. 1527 erläßt Papst Clemens VII. ein Dekret gegen die Lutheraner und Waldenser in Piemont, Savoyen und der Dauphiné; er ernennt Thomas Illyricus zum Inquisitor. In den beiden folgenden Jahren weilen die Pariser Perrot und Canaye an der Turiner Universität; sie sind Schüler von Farel und korrespondieren mit ihm; sie erwecken sein Interesse für den Fortgang der Reformation im Piemont. Die Jahre zwischen 1528 und 1533 sind ausgefüllt mit der Inquisition des Dominikaners Giovanni di Roma gegen Waldenser und Lutheraner in der Grafschaft Venassino und in der Provence. In den Reihen der Waldenser treten einige Fälle von „Nikodemis-

*) Übersetzt von Wolfgang Hammer.

mus“ auf. Schließlich beschließt 1530 die Synode von Mérindol (Provence) die Entsendung von Morel und Masson nach der Schweiz und Deutschland. Sie besuchen in Neuchâtel Farel, in Bern Haller, in Basel Oekolampad und in Straßburg Bucer. Die Gespräche mit diesen Reformatoren behandelten vor allem drei Problemkreise:

1. Vorbereitung, Einsegnung und Lebensunterhalt der Pastoren;
2. Lehren und Riten;
3. Leben der Gemeinde und Beziehungen zum Staat.

I. Die Pastoren

Die Anwärter für das geistliche Amt der Waldenser sind im allgemeinen Bauern zwischen 25 und 30 Jahren, die lesen und schreiben können müssen. Im Winter besuchen sie drei bis vier Jahre lang einen dreimonatigen Kurs zur Erlernung der Hl. Schrift; während dieser Zeit müssen sie auch ein bis zwei Jahre praktischen Dienst in dem Hospiz der „Glaubensschwester“ (eine Art Diakonissenvereinigung) ableisten. Schließlich werden sie bei der Feier des Abendmahls und unter Auflegung der Hände zu Ältesten und Predigern gewählt und zwei und zwei ausgesandt zur Verkündigung. Sie sollen keine Ehe eingehen. Der Jüngere ist jeweils dem Älteren von den beiden absoluten Gehorsam schuldig. Sie predigen immer beide nacheinander. Von den Gläubigen empfangen sie als Dank Nahrung und Kleidung. Jeder hat sein Handwerk nebenbei, um nicht ganz der Gemeinde zur Last zu fallen und um Müßiggang zu vermeiden; jedoch schadet dies oft dem Studium der Hl. Schrift, schreibt Morel. Täglich morgens und abends, vor und nach den Mahlzeiten, mittags und nachts, wenn sie aufwachen, beten sie jeweils eine Viertelstunde, aber nur zur Ehre Gottes und um die Bereitung ihrer Seele. Aller Besitz ist den Geistlichen gemeinsam. Jährlich einmal tritt die Generalsynode zusammen, die alle Geschäfte der Kirche berät. Vor allem interessiert die Waldenser in ihren Anfragen an die Reformatoren, ob man gut tue, eine Hierarchie unter den Dienern des Worts einzurichten, d. h. zu unterscheiden zwischen Bischöfen, Presbytern und Diakonen.

Oekolampad ist einverstanden mit vielen Punkten, aber nicht mit der Handarbeit der Pastoren, mit dem Zölibat und mit dem Aufenthalt der jungen Kandidaten im Hospiz der jungfräulichen „Glaubensschwester“. Auch hat er Bedenken wegen des ständigen Umherziehens der Pastoren. Er unterscheidet zwischen Aposteln, die wandern mußten, um zu predigen, und Pastoren, deren Aufgabe größere Stabilität erheischt. Den Zölibat soll nur der wählen, der darin eine besondere Gnadengabe Gottes empfangen hat; sonst ist er abzulehnen. Eine Hierarchie lehnt er ab, läßt aber eine Unterscheidung hinsichtlich der verschiedenen Funktionen einzelner Pastoren zu.

Bucer fügt den waldensischen Vorschlägen bei, daß man nur solche als Pastoren wählen möge, die eine Gabe zum Lehren haben. Hinsichtlich Zölibat, Stabilität der Pastoren und Hierarchie urteilt er wie Oekolampad.

II. Lehren und Riten

Die Waldenser fragen in bezug auf Dreieinigkeit Gottes, Zweinaturenlehre und Sakramente. Letztere betrachten sie nur als Zeichen und Form der unsichtbaren Gnade; sie sind nach Morel nicht heilsnotwendig. Auch haben sie die Zweizahl der Sakramente; Fürbitten Marias und der Heiligen verwerfen sie; das Fegfeuer ist ihnen Erfindung des Antichrists. Ohrenbeichte erachten sie für nützlich. Dann haben sie eine bestimmte Rangstufung der Liebeswerke (ordo caritatis): Hauptziel unserer Liebe ist Gott; nach ihm rangiert unsere eigene Seele; dann die Seele unseres Nächsten, dann unser eigener Leib, dann der unseres Nächsten, dann unser Besitz. Darüber hinaus gelten ihnen alle von Menschen eingesetzte Übungen wie Heiligenfeste, Weihwasser, Fastentage und vor allem Seelenmessen als Verwünschungen Gottes.

Besonders fragen die Waldenser an, ob man zwischen Sünden abstufen dürfe (Erb-, Tod- und läßliche Sünde); ob man die Toten beweinen dürfe, ob alle Kinder, auch die noch nicht vernünftigen, durch die Gnade Gottes gerettet und ob die ungläubigen Erwachsenen alle verdammt würden. Dann interessieren sie sich für die Zulässigkeit der allegorischen Schriftauslegung, für die Kanonizität einzelner biblischer Schriften, für die beste Methode, das Volk zu unterrichten, und schließlich, wie man sich in der Frage des freien Willens einzustellen habe, sowie in bezug auf die guten Werke und die Prädestination, — also ein reiches theologisches Programm, das zeigt, wie sehr jene Waldenser offenbar genau an denjenigen Punkten ihre Reformen angesetzt hatten, an denen auch die Reformatoren die Trennungslinie zum Katholizismus zogen.

Oekolampad weist in der Sakramentenlehre vor allem auf den Irrtum der Wiedertäufer hin; auch bei Ablehnung der katholischen Lehre ist es doch nicht nötig, nachzutaufen. Er widerrät die apokryphen Schriften und läßt den allegorischen Schriftgebrauch zu, soweit er geeignet ist, Christi Ruhm zu verkünden. In Bezug auf den freien Willen sagt er interessanterweise nur, daß man, mit Paulus, nicht in die Geheimnisse Gottes sich eindringen solle. Morel hatte ihm geschrieben, sie glaubten, daß alle Menschen doch von Natur aus eine gewisse Disposition hätten, einiges Gute zu tun, besonders wenn diese von Gott gestärkt und angetrieben sei. Oekolampad aber meint dazu, daß der freie Wille gegen die Gnade Gottes streite, ohne doch einen Fatalismus des Sündigen-Müssens zuzugeben. Konsequenterweise hatte Morel seinerseits geschrieben, daß die Waldenser wohl an ein Vorauswissen Gottes glaubten, wieviele gerettet und wieviele verdammt würden, obwohl alle zum ewigen Leben vorherbestimmt seien. Die Verlorenen gehen durch eigene Schuld zugrunde. Aber wenn alles, wie Luther sagt („De servo arbitrio“!), durch Notwendigkeit geschehe, wozu nutzt dann noch das Wort Gottes und die Predigt? Oekolampad antwortet darauf, daß Gott auch Herr seiner Rettungsmöglichkeiten sei. Die Erbsünde hat ihren besonderen Grund. Wenn wir aber dem Gesetz gehorchen, tun wir es nicht aus eigener Kraft, sondern Gottes Geist wirkt es in uns. Man darf so die Prädestination nicht leugnen oder entwerten. Gott ist darin nicht ungerecht oder unwahrhaftig. Vor dieser Tatsache müssen wir uns vielmehr demütigen, weil sie unseren Stolz trifft und uns erinnert, daß wir nur durch das Erbarmen Gottes gerettet werden können. Wenn man von da ausgehe, — welches Interesse habe dann noch der Streit zwischen Erasmus und Luther?!

Bucer fügt in seiner Antwort Traditionsbeweise zugunsten der Kindertaufe an aus Cyprian, Origenes und Augustin. Er vor allem sagt in bezug auf die Rangordnung der Liebe, daß es keine bessere gäbe als die Pauli 1. Kor. 13; die waldensische Unterscheidung sei ein scholastisches Fündlein. Die Sünden müsse man nur hinsichtlich Erb- und Tatsünde unterscheiden. Außerdem gebe es die Todsünde; es sei die gegen den Hl. Geist, abgesehen von der alle anderen vergeben würden, wenn man sie bereut. Ob alle kleinen Kinder gerettet werden, weiß Gott allein, aber für die Nachkommen der Gläubigen besteht die Verheißung: „Ich will dein Gott sein und deiner Nachfahren.“

Die beste Methode zur Belehrung des Volks sei die, es zuerst von der Sünde zu überzeugen und ihrer zu überführen, dann Christi Erlösung zu predigen. Bucer weist in der Frage des freien Willens nur auf Augustins Auslegung des 1. Psalms hin als einen nützlichen Kommentar.

III. *Leben der Gemeinde und Beziehungen zum Staat*

Morel beschreibt die Lage seiner Gemeinden; sie sind aus einfachem Landvolk zusammengesetzt, widmen sich dem Ackerbau und sind weit zerstreut. Die größten Entfernungen sind 800 Meilen. Die Pastoren hätten bestimmt, daß den Gemeinden verboten sei, zu schwören, zu tanzen, zu spielen (ausgenommen das Wett-schießen mit dem Bogen und Waffenübungen), das Singen dummer und schlüpf-riger Lieder, das Tragen unordentlicher und ungebräuchlicher Kleidung. Alle

Streitigkeiten müssen in den Gemeinden selbst beigelegt werden; die Diakone fungieren als richterliche Instanz; ungläubige Behörden dürfen nicht angegangen werden. Gerade zu diesem Punkt bittet Morel um die Auffassung der Reformatoren von der staatlichen Jurisdiktion (*ius gladii*), den bürgerlichen Gesetzen (ob sie vor Gott gelten?), dem Eid, der Zulässigkeit der Verwandtenehe (!), ferner davon, ob eine Mutter ihre Söhne beerben kann, ob man die staatliche (ungläubige) Behörde anrufen darf, ob einer sich selbst Recht schaffen kann und vor allem, ob man falsche Brüder, Verräter und Spione ausschließen soll. Und hier fügen die Waldenser ein Sündenbekenntnis bei und eröffnen den Reformatoren, daß oft viele Waldenser aus Schwachheit oder Furcht vor Verfolgung ihre Kinder von den Priestern taufen lassen und zur Messe gehen, obwohl sie im Herzen all das verdammten (Nikodemismus).

O e k o l a m p a d urteilt herb über den Nikodemismus. Gott ist die Wahrheit, schreibt er, und man muß ihm in der Wahrheit dienen ohne Verstecken. Besser den Tod erleiden, als Opfer und Leiden Christi bei der papistischen Messe zu entweihen. Die Behörden dagegen sieht er als Gottes Stellvertreter über die zeitlichen Güter an; man muß ihnen gehorchen, solange sie nichts gegen den Willen Gottes fordern. Christus habe auch nicht den Eid verboten, sondern den bösen Willen, Geiz, Zorn, Rachsucht, Lüge und Meineid. Also soll man ruhig auch mit dem Schwert das Vaterland, Kinder und Witwen verteidigen und auch die Behörden anrufen, denn sie handeln nicht in eigenem, sondern in Gottes Namen, so wie sie auch das Schwert nicht von sich aus führen. Persönliche Rache ist gegen das Evangelium.

B u c e r bestätigt Oekolampad in allen Punkten und fügt bei, daß wahre Bruderliebe alle Lücken und Härten des zivilen Gesetzes ausgleichen könne, vor allem in bezug auf die Stellung der Witwen. Alles aber müsse als oberstes Ziel immer die Ehre Gottes haben und den Respekt vor der Freiheit der Christen.

Die Titel der ersten Streitschriften zwischen Eck und Luther *

Von Dr. Otto Hiltbrunner, München

Im März 1518 erhielt Luther durch Wenzel Link eine Abschrift von den Bemerkungen, die der Ingolstädter Theologieprofessor D. Joh. Eck zu den 95 Thesen verfaßt hatte. So gewaltig auch Luthers Thesen sofort in die Breite gewirkt hatten, die in der Einleitung ergangene Aufforderung zu einer öffentlichen gelehrten Disputation oder einer schriftlichen Auseinandersetzung über die theologisch strittigen Punkte der Ablasstheorie war ohne nennenswertes Echo geblieben. Denn die von Wimpina für Tetzels geschriebenen Gegenthesen hatten kaum das nötige Gewicht. Eck hatte seine Schrift lediglich unter seinen Bekannten als Manuskript in Umlauf gesetzt. Er erklärte, sie zunächst nur privat für seinen Bischof geschrieben zu haben. Daß er sie Luther selbst, mit dem er seit einem Jahr in humanistisch freundschaftlicher Verbindung stand, nicht ebenso persönlich zustellte, war eine Geste bewußter Unhöflichkeit. Luther reagierte auf den solchermaßen an ihn herangetragenen Angriff mit einem scharfen Brief (Weim. Ausg., Briefe 1, S. 178) und hatte auch bald eine Gegenschrift fertiggestellt, die er wiederum Wenzel Link zur Weiterleitung an Eck übergab. Gedruckt wurde sie erst später, nachdem der Bruch mit Eck unheilbar geworden war.

Ecks Schrift trug den Titel *Obelisci*. Luthers Antwort waren die *Asterisci adversus obeliscos Eccii.*¹⁾ Die gelehrten Überschriften waren gewiß auch damals nur einem kleinen Publikum von Humanisten und Theologen verständlich. Eck führte den Streit vor diesem Kreis, und es dürfte ihn dabei wohl die richtige Ahnung geleitet haben, daß die Stärke Luthers in der Wirkung auf das Volk der Laien lag, während vor dem Forum der Theologen immerhin begründete Aussicht bestand, ihn in die Schranken zu weisen.

Doch davon können wir absehen. Es geht uns um die Titel selbst. Sie sind das anscheinend letzte Zeugnis einer wissenschaftlichen Tradition, die ihre Wurzeln in der alexandrinischen Homerphilologie des 3./2. Jahrhunderts v. Chr. hat, der textkritischen Schule von Zenodot, Aristophanes und Aristarch.

Obelos (—) und Asteriskos (✕) gehören zu den kritischen Zeichen, welche diese alexandrinischen Gelehrten eingeführt hatten, den Obelos, um überlieferte Verse in dem von ihnen herausgegebenen Homertext als unecht zu kennzeichnen, den Asterisk zur Hervorhebung der wiederholt vorkommenden Verse. Die Zeichen wiesen

* Aus der Festschrift zum 80. Geburtstag von Max Pohlenz.

¹⁾ Ausgabe: W. Köhler, Luthers 95 Thesen samt seinen Resolutiones sowie den Gegenschriften von Wimpina-Tetzels, Eck und Prierias und den Antworten Luthers darauf, Leipzig 1903.

auf entsprechende nähere Bemerkungen in den Kommentaren hin, welche die genannten Gelehrten verfaßt hatten; die Kommentare waren gesondert veröffentlicht. Erst später wurden die gelehrten Anmerkungen am Rand der Ausgaben selbst eingetragen (sog. Scholien), und bei diesem spätern Verfahren wären die Zeichen entbehrlich gewesen, da ja die Scholien nicht, wie die Anmerkungen unserer Bücher, nur unten auf der Seite standen, sondern auch an den seitlichen Rändern auf der Höhe des kommentierten Textes. Da nun aber die Zeichen einmal erfunden waren und sich bewährt hatten, lebten sie in der Praxis fort. Die Sternchen, mit denen noch heutzutage auf Anmerkungen verwiesen zu werden pflegt, sind die direkten Nachkommen des alexandrinischen Asteriskos. Zur Funktion des Verweises genügt ein einziges Zeichen; alle andern, so auch der Obelos, sind ausgestorben. Doch die antiken kritischen Zeichen hatten, wie schon eingangs gesagt, nicht bloß diese Verweis-Funktion, sondern darüber hinaus einen eigenen Sinn, der bereits das Wesentlichste zum Ausdruck brachte, was der Kommentar sagte und begründete.

Welchen Weg haben nun die Zeichen von Zenodot zu bis Luther zurückgelegt? Die frühesten Stationen des Weges sind sehr viel genauer bekannt als die späteren. Sowohl im hellenistischen Osten wie auch im lateinischen Westen bedienten sich alle großen antiken Philologen in den von ihnen besorgten kritischen Textausgaben des bequemen Hilfsmittels. Die Nachweise sind an leicht zugänglichem Orte gesammelt,²⁾ so daß hier die allgemeine Feststellung genügt.

Der gelehrte Origenes übertrug die kritische Methode der Alexandriner auf den Text der Bibel. Obelos und Asterisk dienten ihm bei der Vergleichung des hebräischen Textes mit dem griechischen der Septuaginta und des Theodotion. Der neuen Verwendung entsprechend mußte sich der Sinn der Zeichen verschieben. Der Obelos zwar bedeutete weiterhin Unechtheit: Origenes setzte ihn zu Septuagintastellen, die keine Entsprechung in dem ihm vorliegenden hebräischen Texte fanden und ihm somit als unechte Zusätze galten. Die Bedeutung des Asterisks mußte er stärker ändern: Wo der hebräische Text mehr bot als die Septuaginta, ergänzte er den Septuagintatext durch die jüngere griechische Übersetzung des Theodotion. Solche Wiederherstellungen der „Wahrheit“, d. h. dessen, was der hebräische Text in der bereits rigoros normalisierten Form und der aus ihm geflossene Theodotion enthielten, zeichnete der Asterisk aus.^{2a)}

Hieronymus, der Schöpfer der lateinischen Vulgata, übernahm treu die philologische Methode des Origenes und führte die kritischen Zeichen mit derselben Funktion ins Abendland ein. An zahlreichen Stellen hat er sich darüber ausgesprochen und vor allem in den Prologen seiner Bibelübersetzung immer wieder zukünftige Benutzer und Abschreiber auf die Wichtigkeit der beiden Zeichen hingewiesen.³⁾ Seine Mühe ist denn auch nicht verloren gewesen. Es läßt sich zeigen, daß die Praxis des Mittelalters so gut wie ausschließlich von Hieronymus abhängt.

Die äußere Form des Asteriskos, ✖, ist sich durch die Zeiten hindurch gleich geblieben. Der Obelos hingegen, der bei den Alexandrinern nach Ausweis der Papyri stets ein einfacher Horizontalstrich gewesen ist, hat in den mittelalter-

²⁾ Gudeman, in Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft, Bd. XI unter „Kritische Zeichen“.

^{2a)} Daß der Septuagintatext selbst eine ältere Form des hebräischen Bibeltextes spiegelt, die gegenüber der jüngeren Fassung, wie sie Origenes in dem durch die Masoreten vereinheitlichten hebräischen Text und dem des Theodotion vorlag, oftmals das Echte bewahrt hat, das hatte Origenes bei seiner Vergleichungsmethode außer Acht gelassen.

³⁾ Die Hauptstellen sind: Prol. in pentateuch. p. 64 (in der kritischen Vulgataausgabe der päpstlichen Kommission). prol. in paralip. ad Dom. et Rogat. p. 9sq. prol. in Iob sec. hebr. p. 69. prol. in Iob p. 75. prol. in psalm. ad Paulam et Eust., Migne lat. 29 p. 119 A. prol. in Dan., Migne lat. 28 p. 1293. Zwischen-

lichen Handschriften die Form ÷ mit 2 Punkten über und unter dem Strich. Der umfangreiche und sorgfältige Apparat der kritischen Vulgataausgabe gibt zum Pentateuchprolog für alle zitierten Hss. nur diese Form an. Der Apparat zu den späteren Bänden derselben Ausgabe geht leider auf diese Frage nicht mehr ein. Doch tritt für den 2. Iob-prolog die Beschreibung der beiden Haupthandschriften in der Ausgabe von P. de Lagarde (Mittheilungen 2, 1887, S. 193) in die Lücke. Sie zeigen ebenfalls die Form mit Punkten. In der Interpretatio selbst allerdings setzt die Oxforder Hs. nur einen Punkt über dem Strich.⁴⁾ Eine genaue Untersuchung über solche selteneren Abweichungen wird nur auf der Vergleichung einer möglichst umfassenden Zahl von Handschriften selbst aufbauen dürfen. So genaue Angaben, wie sie Lagarde in seinem Apparat, übrigens mit ermüdender Wiederholung, vermittelt, sind eine Ausnahme. Es ist schwerlich zu hoffen, daß irgend jemand einer so peripheren Erscheinung in den Handschriften auf breiterer Basis nachgehen wird. L. Traube ist, soviel ich sehe, der einzige, der das Problem von dieser Seite angegangen hat.⁵⁾ Der Meister der Handschriftenforschung bestätigt, daß die Form mit 2 Punkten jedenfalls seit Alcuin,⁶⁾ dem Begründer der karolingischen Schreibtradition, die allgemein übliche ist. Ausnahmen finden ihre besondere Erklärung.

In der antiken Praxis war der punktierte Obelos ein Sonderzeichen mit wahrscheinlich nur von Fall zu Fall in den adnotierten Büchern festzulegender Bedeutung gewesen. Der bestimmten Bedeutung, die ihm Sueton-Isidor in ihrem System zuweisen,⁷⁾ ist keine allgemeine Verbreitung zuzutrauen. Sicherlich aber besagte, wo immer in der Antike beide in Gebrauch waren, der punktierte Obelos etwas anderes als der einfache unpunktierte. Es ist eine grundlegende Veränderung, wenn im Mittelalter der einfache Obelos verschwunden und in seine Funktion überall die punktierte Form eingetreten ist. Wann diese Veränderung eingetreten sein könnte, bleibt eine offene Frage. Die Überlieferung des Origenes bietet noch öfter die ursprüngliche, einfache Form —. Die Handschriften des Hieronymus „scheinen“, wie sich Traube vorsichtig ausdrückt, übereinstimmend ÷ zu geben. Näher liegt eine Antwort, wenn wir zunächst nicht fragen wann, sondern warum die einfache Form aufgegeben wurde. Es gibt dafür einen überzeugenden Grund.

In den Homertexten, für die das Zeichen geschaffen worden war, ging es stets um die Unehtheit ganzer Verse. Das Zeichen stand daher am linken Rande der Kolumne, neben der betroffenen Verszeile. Vor einer völlig andern Aufgabe stand jedoch die Bibelkritik: Hier waren einzelne oder mehrere Wörter, Stücke mitten aus der Textzeile heraus, zu bezeichnen. Der Obelos steht also nicht mehr

bemerkung zu Vulg. Esth. 10,3—4. adv. Ruf. 2,29 p. 452 C—453 A. 2,31 p. 454 A. Hinzukommen folgende Briefstellen: epist. 57,11,1 p. 522,18 Hilb. 106,7,2 p. 252,7sq. Briefe an Augustin: Aug. epist. 75,5,19. 172,2. Ferner die Praefatio zum Danielkommentar Migne lat. 25 p. 493 AB. In den Prophetenkommentaren wiederholt sich ständig die Formel *obelus praenotandum* (seltener: *sub obelo*). — Zum Ganzen vgl. K. K. Hulley, Light cast by Jerome on Palaeogr. points, Harvard Studies in Class. Philol. 54, 1943, p. 92.

⁴⁾ S. 224 zu Zeile 3, S. 226 zu Zeile 30, S. 227 zu Zeile 19 und so oft mit ausdrücklicher Bemerkung Lagardes.

⁵⁾ Textgeschichte der Regula S. Benedicti, 2. Aufl. hgg. von H. Plenkers (Abh. d. Bayer. Akad., Phil.-hist. Kl. 25, 2) München 1910, S. 65/66 und 121.

⁶⁾ Vgl. Das Sacramentarium Gregorianum, hgg. von H. Lietzmann, Münster i. W. 1921, S. XX und im Apparat beispielsweise zu n. 30 (S. 23).

⁷⁾ Isidor. orig. 1,21,4 *obolus superne adpunctus ponitur in hisdem, de quibus dubitatur, utrum tolli debeant necne adponi* (aus Sueton, vgl. den weniger entstellten Text Gramm. lat. VII p. 536,3 Keil). 1,21,5 *Lemniscus, id est virgula inter geminos punctos iacens, opponitur in his locis, quae sacrae scripturae interpretes eodem sensu, sed diversis sermonibus transtulerunt* (Quelle unbekannt).

am Rande außerhalb, sondern *in* der Zeile, vor dem ersten Wort des unechten Textstückes. Zugleich wird damit ein neues Zeichen nötig, um das Ende des Textstückes zu bezeichnen, die Grenze, bis zu der das vorangehende kritische Zeichen gelten soll. Als solches Schlußzeichen wurde der Doppelpunkt : gewählt. Er „findet sich bereits in der griechischen und syrischen Überlieferung der Hexapla des Origenes“⁸⁾ und dann bei Hieronymus überall.⁹⁾ Nun war aber der Obelos in Form eines einfachen Strichs, der am Rande deutlich genug aufgefallen war, innerhalb der Zeile wenig hervorstechend und blieb zu leicht unbeachtet. Das Bedürfnis, ihm eine augenfälligere Gestalt zu geben, war unabweisbar, und besonders Hieronymus, dessen abendländische Leser ja erst mit dem Zeichen vertraut gemacht werden mußten und doppelt in Gefahr waren, darüber hinwegzulesen, muß dieses Bedürfnis stark empfunden haben. Was lag näher, als das Schlußzeichen, den Doppelpunkt, auch zur Markierung der vorderen Grenze mit zu verwenden, das ganze betroffene Textstück gewissermaßen einzurahmen? Es trat somit am Beginn des unechten Stückes der Doppelpunkt zum Obelos hinzu. Man konnte die Zeichen entweder nebeneinanderstellen, wie man es mit andern schon von jeher getan hatte, also — : , oder aber sie vereinigen zu ⇨. Die zweite Lösung mag sich durch die Analogie des Asteriskos empfohlen haben, der immer schon durch Punkte in seinen Winkeln (×) ausgezeichnet war.

Doch die äußere Gestalt des Zeichens ist nicht das einzige Problem. Viel wichtiger für die Erklärung des Eck'schen Titels ist die Bildsymbolik, die sich mit den Namen Obelos und Asteriskos verbindet. Am aufschlußreichsten ist vielleicht die berühmte Erörterung in dem Brief des Hieronymus an die Goten Sunnia und Fretela (epist. 106, 7, 2) über den Psalmentext, dessen verwitterter Überlieferungszustand freilich den meisten Anlaß zur Diskussion kritischer Methodik bot. Der Asterisk ist „der Stern, der erhellt und zugänglich macht, was zuvor verborgen schien“ (*stellam, quae, quod prius absconditum videbatur, inluminet et in medium proferat*), der Obelos hingegen „der Speiß, mit dem, wie das Wort sagt, ausgemerzt und abgestochen werden soll, was sich nicht in der authentischen Überlieferung findet“ (*veru . . . , quo ostenditur iugulandum esse et confodiendum, quod in authenticis libris non invenitur*).

Ob die bildhafte Ausdeutung der Zeichen als Speiß und Stern und ihrer Funktion (abstechen — ins Licht setzen) von Hieronymus selbst zuerst zu solchem Grade der Anschaulichkeit erhoben worden ist, bleibt ungewiß. In der Art der Alexandriner lag es jedenfalls nicht, solche Ausmalung besonders herauszustellen. Aber das Bild lag doch schon von Anfang an in den Worten, und nichts gibt Anlaß, Hieronymus für den eigentlichen Ausgestalter der Symbolik zu halten. Für die lateinische Welt sind immerhin seine Formulierungen grundlegend geworden. An wenigen Stellen übersetzt er Obelos rein sachlich mit *iacens linea* (prol. in psalm. Migne 29 p. 119 A), *transversa virga* (prol. in paralip. ad Dom. et Rogat. p. 10,1 ed. pontif.) oder *virgula* (prol. in psalm. l. c.; prol. in Iob p. 75,14 ed. pontif.; u. a.). Vorzugsweise wählt er das bildhafte *veru*, in Verbindung mit *iugulat et confodit*, wie an der schon als Hauptbeispiel zitierten Briefstelle 106,7,2, auch im Pentateuchprolog; *iugulante* allein, ohne zweites Verb, im Danielprolog Migne 28 p. 1293 A. Ganz verzichtet er auf das ausmalende Verb in der Zwischenbemerkung Esther 10, 3—4 und in Aug. epist. 172,2. Bei Isidor orig. 1,21,3 ist Obelos zwar nicht mit *veru*, sondern mit *sagitta* übersetzt, aber die Funktion bleibt weiter mit den Worten des Hieronymus ausgedrückt:

⁸⁾ Traube a.a.O., S. 65 unten.

⁹⁾ Hier. prol. in psalm. Migne 29 p. 119 A *ubicumque viderit virgulam praecedentem, ab ea usque ad duo puncta, quae impressimus, sciat in LXX translatoribus plus haberi. ubi autem stellae similitudinem perspexerit, de Hebraeis voluminibus additum noverit, aequae usque ad duo puncta.*

*ut quasi sagitta ingulet supervacua*¹⁰⁾ *atque falsa confodiat*. Den Asterisk übersetzt Hieronymus bildhaft mit *stella* und verleiht ihm Prädikate wie *inlucescere facit* (Pentateuchprolog), *radiare* (prol. in paralip. ad Dom. et Rogat. p. 9,17), oder variiert in der Formulierung *ubi stellae imago fulserit* (prol. in Iob p. 75,16). Im Psalmenprolog Migne 29 p. 119 A sind die Asteriske *signa radiantia*. Bei der Liebe des Mittelalters zu allem Bildhaften haben diese Sätze des Hieronymus, und vor allem der die Bibel eröffnende Pentateuchprolog, ein kräftiges Nachleben gehabt.

Ludwig Traube hat neben der kirchlichen, von Origenes über Hieronymus laufenden Tradition noch eine weltliche Linie angesetzt, die von dem Grammatiker Probus über Sueton zu Isidor von Sevilla führt.¹¹⁾ Unzweifelhaft ist Isidor ein Hauptvermittler antiken Gutes an das Mittelalter, und sein einschlägiges Kapitel *de notis sententiarum* (orig. 1,21) ist sogar als Einzelbuch verbreitet gewesen.¹²⁾ Aber gerade in den beiden Bemerkungen über Asterisk und Obelos hat Isidor die Suetonische Vorlage, der er sonst im ganzen Kapitel folgt, durch einen Text ersetzt, welcher sich, wie schon gezeigt wurde,¹³⁾ deutlich an den Wortlaut des Hieronymianischen Pentateuchprologs anlehnt. Unabhängig von Hieronymus sind im ganzen Absatz über Obelos und Asterisk nur die sprachlichen Bemerkungen am Schluß: *stella enim aster dicitur Graeco sermone, a quo asteriscus est derivatus* und *sagitta enim Graece obelos dicitur*. Die Quelle, aus der diese Bemerkungen stammen könnten, ist nicht zu ermitteln, aber es ist keinesfalls Sueton.¹⁴⁾

Isidorische Eigentümlichkeit, von Hieronymus abweichend, ist sodann *sagitta* als Übersetzung von Obelos, obgleich „Pfeil“ zu dem von Hieronymus übernommenen *ingulare* paßt wie die Faust aufs Auge. Dennoch hat das schiefe Bild sich fortgepflanzt, und das Wort *sagitta*, in diesem Zusammenhang Hieronymus und der gesamten nicht von Isidor beeinflussten Überlieferung völlig fremd, kann geradezu als bequemes Schiboleth dienen: Wo es in mittelalterlicher Literatur für Obelos steht, hat einwandfrei Isidor direkt oder indirekt eingewirkt. Das ist z. B. der Fall im 22. Gedichte des Florus Lugdunensis¹⁵⁾ vs. 23:

*quamque sacer longi corruptam erroribus aevi
reddidit antiquo Hieronymus decori,
ingenio cuius pulchris instructa sagittis
stellarum rutilo tecta nitore micat,*

oder bei Hincmar, Migne 125 p. 476, an einer Stelle, die uns noch unter einem andern Gesichtspunkt wichtig sein wird. Doch ändert diese einzelne charakteristische Abweichung nichts daran, daß der ganze aus Isidor fließende Strom sich nur als ein Seitenarm der Hieronymus-Tradition erweist. Das gilt freilich nur für Obelos und Asterisk, nicht dagegen hinsichtlich der übrigen kritischen Zeichen.

¹⁰⁾ *supervacua* variiert das *superflua* des Pentateuchprologs, nachdem im Isidortext vorher *superflue* vorkommt. Die Abhängigkeit dieses Textstückes von Hieronymus steht außer Zweifel.

¹¹⁾ Über das Verhältnis des Isidor zu Sueton: A. Mentz, Rheinisches Museum 86, 1937, S. 194 ff. und 200.

¹²⁾ Traube a.a.O., S. 121.

¹³⁾ Für den Obelos s. oben S. 315 mit Anm. 10. Für den Asterisk hat Hieronymus: *inlucescere facit, quae minus ante fuerant*. Isidor schreibt: *adponitur in his, quae omissa sunt, ut inlucescant per eam notam, quae deesse videntur*. Die wunderliche Ausdrucksweise Isidors wird erst durch den Vergleich mit Hieronymus überhaupt verständlich. Grundlegend zur Quellenfrage: L. Traube, Vorlesungen und Abhandlungen III, München 1920, S. 257 f.

¹⁴⁾ Siehe die Gegenüberstellung Suetons und Isidors über den Asterisk bei Mentz, a.a.O., S. 195.

¹⁵⁾ Mon. Germ. Hist., Poet. Carol. II p. 550.

Wie verhält es sich nun mit der Schriftform ÷, die Hieronymus zwar nicht erfunden, aber doch, wie wir gesehen haben, konsequent durchgeführt hat? Isidor selbst gibt in seinen *notae sententiarum* ein ausführliches System, in welchem ausdrücklich die Form ohne Punkte, die mit einem Punkt über der Linie, und die mit 2 Punkten aufgeführt werden, jede in eigener Sonderbedeutung.¹⁶⁾ Das System mit seinen 26 verschiedenen Noten (bei Sueton waren es 20 gewesen) war viel zu kompliziert, als daß es in die Praxis hätte Eingang finden können. Es ist freilich möglich, daß der Lemniskos ÷, wie ihn Isidor nennt, und der unpunktierte Obelos in der Bibelkritik einmal unterschiedlich nebeneinander verwendet worden sind, wie Traube (Regula S. 121) annehmen möchte. Sicherlich jedoch geschah das nur vereinzelt, ohne daß der Versuch stete Nachfolge gefunden hätte.

Ohne erkennbare Nachwirkung geblieben ist schließlich auch die einzige tatsächlich von Hieronymus unabhängige Tradition, die sich im Anecdoton Parisinum (aus Monte Cassino) und, stärker verdunkelt, im Codex Monacensis findet.¹⁷⁾ Die dort erzählte skurrile Geschichte will den Namen davon herleiten, daß Peisistratos bei seiner Redaktion der homerischen Gedichte eine Belohnung von einem Obolos für jeden neu beigebrachten Homervers ausgesetzt habe; durch dieses Verfahren seien viele unechte Verse in den Text geraten. Dies und die historischen Angaben über Aristophanes und Aristarch, die Homerkritiker, lieferte nichts für die Bedürfnisse der Praxis Brauchbares. Man hielt sich an Hieronymus.

Aber nochmals erhebt sich eine neue Frage. Eck hat sein Werk *Obelisci* genannt. Bisher ist nur vom *Obelos* die Rede gewesen. Die an *asteriscus* angeglichene Wortform *obeliscus* braucht Hieronymus nie. Und doch kehrt die Ausgleichsform wieder, sogar in einer so eindeutig aus Hieronymus geflossenen Formulierung wie der des Petrus Mosellanus, eines Zeitgenossen Luthers: *Origenes Hebraeis literis instructus, si quid in interpretibus ab ipsis scripturae fontibus variaret, vel obeliscois ingulavit vel asteriscois insignivit.*¹⁸⁾

Wo ist *obeliscois*, in der allgemeinen Bedeutung „Spießchen“ ganz gewöhnliches Griechisch, zum erstenmal für das kritische Zeichen verwendet? Das Greek — English Lexicon von Liddell — Scott kennt in dieser Funktion nur das Wort *obelós*. Aber auch *obeliscois* findet sich, wenngleich erst in byzantinischer Zeit: Eustathios zu Hom. Od. 8,570 *obeliscois éχει μετά ἀστέρων* (so für *ἀστερίσκων*, also Suffixvertauschung zwischen den beiden Termini!) und Schol. Od. 3,71. Ob es noch frühere Belege gibt, läßt sich bei dem Stande der griechischen Lexikographie nicht sagen; es ist einigermaßen wahrscheinlich. Für das Lateinische sind wir dank dem Thesaurus linguae Latinae in einer glücklicheren Lage. Und für unser Ziel kommt es darauf an, wer im lateinischen Sprachbereich gegen Hieronymus die Nebenform durchzusetzen vermocht hat.

Es ist kein Geringerer als Augustinus. Der Kirchenvater hat das entstehende Werk des Hieronymus mit aufmerksamster Anteilnahme verfolgt und sich auch seine methodischen Grundlagen zu eigen gemacht. Das zeigt sich mehrfach in seinen Schriften.¹⁹⁾ Am interessantesten aber ist eine Stelle aus dem Briefwechsel der beiden. Augustin schreibt an Hieronymus (epist. 71,2,3): *didicimus Iob ex*

¹⁶⁾ S. oben Anm. 7.

¹⁷⁾ Beide am bequemsten zugänglich in Gudemans oben (Anm. 2) erwähntem Artikel, Spalte 1920, 58 ff. und 1921, 54 ff.

¹⁸⁾ *Oratio de variarum linguarum cognitione paranda, Basileae apud J. Frobenium 1519*, Bl. E. 2a. Es ist dies übrigens die einzige Belegstelle, welche die Weimarer Lutherausgabe (Werke 1, 278) zur Erklärung der Titel beibringt. Von da ist die Stelle auch in die Ausgabe von Köhler (s. oben Anm. 1) auf S. 2 Anm. 3 übernommen worden.

¹⁹⁾ Quaest. hept. 1,155 p. 81,8 (zum Bibeltext Gen. 47,5 ff.) *quorum omnium in codicibus Graecis, qui a diligentioribus conscripti sunt, quaedam obeliscos habent et significant ea, quae in Hebraeo non inveniuntur et in Septuaginta inveniuntur,*

Hebraeo te interpretatum, cum iam quandam haberemus interpretationem tuam eius prophetae ex Graeco eloquio versam in Latinum, ubi tamen asteriscis notasti, quae in Hebraeo sunt et Graeco desunt, obeliscis (obelis Variante weniger jüngerer Hss.) autem, quae in Graeco inveniuntur et in Hebraeo non sunt, tam mirabili diligentia, ut quibusdam in locis ad verba singula stellas significantes videamus eadem verba esse in Hebraeo, in Graeco autem non esse. „Wir haben erfahren, daß du das Buch Hiob aus dem Hebräischen übersetzt hast, während wir doch bereits eine Übertragung dieses Prophetentextes besitzen, die du vom Griechischen ins Lateinische gebracht hast. Hier jedoch hast du mit Asterisken bezeichnet, was im Hebräischen steht und im Griechischen fehlt, mit Obelisken hingegen, was sich im griechischen Texte findet und im hebräischen fehlt, alles das mit so bewunderungswerter Exaktheit, daß wir manchmal bei einzelnen Wörtern die Sternchen sehen, welche angeben, daß eben diese Wörter im Hebräischen vorkommen, im Griechischen aber nicht.“ Und nun gibt er seiner Verwunderung Ausdruck, „daß in jener späteren Übertragung, die vom hebräischen Texte ausgeht, nicht die gleiche, auf jedes Wort Rücksicht nehmende Treue anzutreffen sei.“ Er kennt sich nicht mehr aus „bei dem Gedanken, warum in jener ersten Übersetzung die Asteriske gesetzt sind mit solcher Genauigkeit, daß selbst das kleinste Minus der griechischen Texte gegenüber den hebräischen vermerkt wird, andererseits aber in jener neuen Übersetzung aus dem Hebräischen solche Dinge gar nicht berücksichtigt sind.“ Eine seltsam verkehrte Fragestellung, denn was sollten die Zeichen, welche einer Vergleichung des Septuagintatextes mit dem Hebräischen (oder genauer gesagt mit dem den späten hebräischen Text spiegelnden griechischen Theodotion) dienen, bei einer Übersetzung bedeuten, die direkt auf den hebräischen Urtext zurückzugehen beanspruchte? Hieronymus war denn auch über die dilettantische Fragerei verärgert und hielt damit in seiner Antwort (Aug. epist. 75,5,19) nicht hinter dem Berge: „Nun zu deiner Frage im andern Brief, warum meine frühere Übertragung der Bücher des biblischen Kanons Asteriske und Striche (*virgulas*) vor die Wörter gesetzt habe, und warum ich nachher eine andere Übertragung ohne diese Zeichen habe ausgehen lassen. Mit Verlaub gesagt, ich habe den Eindruck, dir fehlt jeder Begriff von dem, was du fragst.“ Und dann bekommt Augustin eine sehr eingehende Belehrung über die Bedeutung der „*virgulae, id est obeli*“ (mit besonderem Ton wird die korrekte Wortform gegenüber Augustins *obelisci* hervorgehoben) und der „*asterisci, id est stellae praelucentes*“.

Bei der umfassenden Geltung Augustins als Kirchenvater hat sich seine Ausdrucksweise trotz der Ablehnung durch Hieronymus behaupten können. Aber Augustins Einfluß beschränkt sich auf die Wortbildung *obeliscus*. Der Sache nach ist er gänzlich von Hieronymus abhängig und strebt in gar keiner Weise nach Selbständigkeit. Es bleibt also dabei, daß Hieronymus der alleinige Lehrer des Mittelalters für die Verwendung von Obelos und Asterisk gewesen ist.²⁰⁾

quaedam asteriscos, quibus ea significantur, quae habent Hebraei nec habent Septuaginta. Hingegen verwendet er civ. 18, 43 p. 322,29 Domb. wohl den Terminus *asteriscus*, für den Obelos jedoch nur die Umschreibung *iacentibus virgulis*.

²⁰⁾ In den meisten mittelalterlichen Zeugnissen handelt es sich um den Bibeltext mit den kritischen Angaben des Hieronymus, z. B. Florus an Hyldradus (ca. 825 bis 840), Begleitbrief bei Übersendung eines revidierten Psalteriums (Mon. Germ. Hist., epist. V p. 340 ff.), mit ausdrücklicher zitatweiser Bezugnahme auf den Hieronymusbrief an Sunnia und Fretela (epist. 107). Ebenso auf den Psalmentext bezieht sich Mon. Germ. Hist., epist. VI p. 202,20. — Hrabanus Maurus, Begleitbrief zu einer der Kaiserin Judith gewidmeten Hss. des Buches Esther (ca. 834): Mon. Germ. Hist., epist. V p. 422. — Um eine kritische Ausgabe der Regula S. Benedicti geht es in dem bekannten Brief der Reichenauer Grimalt und Tatto an Reginbert (bei Traube, Regula, S. 90, und in Mon. Germ. Hist., epist. V p. 302,15). Vgl. dazu auch die Bemerkung Traubes (Vorlesungen und Abh. III

Ganz in der ursprünglichen alexandrinischen Weise hat Hieronymus die Verwendung von Obelos und Asterisk auf die Textkritik beschränkt. Kehren wir nun zu Eck und Luther zurück, so ergibt sich neuerdings eine bemerkenswerte Abweichung. Ecks Anliegen ist durchaus nicht textkritischer Natur. Nicht den Wortlaut der 95 Thesen greift er als unecht an, sondern er bestreitet deren dogmatische Richtigkeit. Der Obelos hat also eine völlig neue Aufgabe.

Auch das ist keine Erfindung der Reformationszeit. Bekanntlich erwähnt schon Diogenes Laërtios 3,39,65 f. die Verwendung kritischer Zeichen im Platontext, die nicht allein textkritischen, sondern auch inhaltlichen und ästhetischen Gesichtspunkten zu dienen hatten.²¹⁾ Das Verfahren weicht durchaus von der Praxis der Alexandriner ab, und das Argument ist denn auch mit Erfolg dazu benutzt worden, diese Platonausgabe als nicht alexandrinisch zu erweisen.²²⁾ Es ist freilich kaum anzunehmen, die von der traditionellen Übung abweichende Technik sei mehr als ein Sonderfall gewesen, oder sie habe gar irgendwie im Abendlande nachgewirkt. Sie zeigt uns lediglich, daß der Übergang zu solcher Verwendung der Zeichen naheliegend und gewiß jederzeit von neuem möglich war.

Eine unmittelbare Parallele zu dem Sinn, in dem Eck seine *Obelisci* verstanden wissen wollte, findet sich bei Hincmar (Erzbischof von Reims, † 882). Im Streit mit dem Mönch Gottschalk griff er die Sätze seines Gegners auf und bezeichnete die Zitate in der Schrift *De una et non trina deitate* mit dem Obelos als haeretisch.²³⁾ Das entspricht Ecks Absicht genau.

Eck steht also mit seinem Titel in einer lebendigen mittelalterlichen Tradition. Jedem Theologen, jedem Gelehrten, der diese Tradition inne hatte, mußte unmißdeutbar klar sein, was der Titel meint: Eck erhob in einer für Laien verbrämten Form gegen Luther den Vorwurf der Ketzerei. Man weiß, wie sehr Luther gerade in diesem Punkte empfindlich war. Der Ketzermeister Tetzl, der denselben Vorwurf gröber geäußert hatte, bekam die ganze Heftigkeit des gewaltigen Polemikers zu spüren. Eck kam im Augenblick viel glimpflicher weg. Der von ihm gewählte Fachaussdruck erhob immerhin Anspruch auf gelehrte Bildung und mochte bei gutem Willen fast wie ein kleines Kompliment an den *Professor biblicus* der

S. 267): „Ich hätte früher vielleicht bestimmter aussprechen sollen, daß Reginbert von Reichenau und seine Schüler, die den Sangallensis schrieben, nähere Vorgänger hatten als den Kirchenvater (Hieronymus), und daß zwischen diesem und den karolingischen Gelehrten eine lebendige, nicht literarische, Tradition den Zusammenhang herstellt. So entdecken wir dieselben Spuren einer obelizierten Vorlage in dem irischen Orosius aus Bobbio saec. VIII (jetzt in der Ambrosiana D. 23 sup.), wo die kritischen Zeichen im Text vor den einzelnen Wörtern stehen.“

²¹⁾ Im Rahmen der Textkritik bleibt z. B. die Verwendung des Obelos zur Athetese, des Obelos mit Punkten zur Bezeichnung willkürlicher, d. h. also vom neuen Herausgeber abgelehnter Athetesen. Vollkommen andern Charakters aber ist z. B. der Gebrauch des Chi (X) für charakteristisch Platonische Wendungen, der Diple für Hauptlehrsätze Platons, des X mit 2 Punkten für besonders schöne Stellen.

²²⁾ Vgl. die zusammenfassende Bemerkung von Pohlenz, Nachr. d. Akad. d. Wissensch. in Göttingen I, Phil.-hist. Kl., 1952, S. 99, Anm. 7.

²³⁾ Migne lat. 125 p. 476 B *ponens cum integritate sui in hoc opusculo nostrae servitutis eiusdem Gotthescalci schedulas et per singulas sententias more veterum obelum ÷, id est iacentem virgulam, eis opponemus, ut quasi sagitta falsa illius dicta confodiat, his vero, quae opponuntur ex orthodoxorum dictis eius sententiis, figuram XP, quae chresimon dicitur, praenotabimus, ut per eam catholicorum testimonia . . . demonstrarentur.* Genau in der gleichen Weise verwendet den Obelos auch der Patriarch Nikephoros von Konstantinopel († 829) in seinen Schriften gegen die Bilderstürmer. Die höchst bemerkenswerte Übereinstimmung der gallisch-römischen mit der griechischen Praxis im 9. Jahrhundert legt es nahe, auf ein noch wesentlich älteres gemeinsames Vorbild zu schließen.

Wittenberger Universität aufgefaßt werden.²⁴⁾ Luther erwiderte ihn in stilgerechtester Form mit den *Asterisci*.

Ganz ohne Rache ging er freilich an der Anmaßung, seine Thesen als ketzerische Lehre „abzustechen“, nicht vorüber, sondern nutzte die erste Gelegenheit zu einem glänzenden Wortwitz. „*Veruloquus*“ apostrophierte er den Widersacher, „Spießredner“, und jeder im Theologenlatein Bewanderte mußte in dieser Augenblicksbildung eine Verdrehung von *veriloquus* (Wahrheit sprechend) erkennen.²⁵⁾ Damit hatte es Eck bescheinigt, schwarz auf weiß und doch genau so versteckt, wie er selbst das Schimpfwort Ketzer in seinem Titel getarnt hatte, daß er eben kein echter „Wahrheitsverkünder“, mit andern Worten, daß er ein „falscher Prophet“ sei.

Uns heutigen will es scheinen, ein solches Streiten mit verhüllten Boshafigkeiten entspreche nicht dem Ernst des Gegenstandes. Schließlich ging es denn doch um die Einheit der christlichen Kirche, wenn auch Luther selbst das drohende Schisma noch nicht sehen wollte, und man stand am Rande einer Katastrophe, die den Verlust unermeßlicher Werte aus dem Zentralbesitz des abendländischen Geisteserbes bedeutete. Aber wir müssen die Dinge aus ihrer Zeit heraus beurteilen: Es ist die Zeit des beginnenden Grobianismus, zu deren Charakteristik sowohl Luther selbst wie seine Gegner ungezählt viel abstoßendere Beispiele geliefert haben. Solange das Gift noch in Witz und in Anspielungen verspritzt wird, ist ein Wiedereinlenken nicht unmöglich. Auch Luthers Schreiben an Eck ließ bei aller Schärfe einen Weg zur Versöhnung offen. Wenig später gab es keine Hoffnung auf Frieden mehr, und seit der Leipziger Disputation sind sich Luther und Eck an massiver Grobheit nichts schuldig geblieben. So ist denn das Geplänkel der *Obelisci* und *Asterisci* eher noch ein letzter, freundlicherer Lichtstrahl vor dem Toben des Gewitters.

Wenige Jahre später war auch die Bedeutung der Wörter *Obelus* und *Asteriscus* aus dem Bewußtsein der Gebildeten — mit Ausnahme philologischer Fachleute — verschwunden. Der Buchdruck, der gerade durch Luthers Werk einen ungeahnten Aufschwung nahm, verurteilte durch die Gesetze seiner neuen Technik die kritischen Zeichen des Hieronymus zum Aussterben. Das Sternchen, ohne eigenen Sinnwert nur noch Zeichen des Verweises auf eine Anmerkung, ist das einzige Überbleibsel, das sich hat retten können.

²⁴⁾ Kaum wahrscheinlich ist dagegen die Vermutung, Eck könnte mit der Augustinischen Wortform *Obelisci* statt *Obeli* auf den Augustiner Luther haben anspielen wollen.

²⁵⁾ *veruloquus*: Weimarer Lutherausg., Werke 9, 772 (nachgebrachter Ergänzungsapparat zu dem schon Werke 1, 284, 1 publizierten Text). In der Zeile hat die Jenaer Abschrift allerdings *vamiloquus*, aber die berichtigende 2. Hand stellt mit *veruloquus* ohne Zweifel den originalen Einfall Luthers her; wenige Zeilen hinterher läßt Luther zu aller Deutlichkeit noch das griechische Aequivalent *Obeliscographus* folgen (Werke 1, 284, 14). — *veriloquus* ist als spätlateinisches Synonym zum klassischen *veridicus* in der kirchlichen Literatur seit Hieronymus gebraucht. Erstmals kommt das Wort freilich schon in einem Briefe des Kaisers Mark Aurel vor (Fronto p. 49,16 Naber): *verum dicere ex te disco. ea res, verum dicere, prorsum diis hominibusque ardua, nullum denique tam veriloquum oraculum est, quin aliquid ancipitis . . . habeat*. Das Streben, *veridicus* zu vermeiden und so einer eintönigen Wiederholung des vorausgehenden *verum dicere* auszuweichen, ist offensichtlich der Anstoß zu der Wortschöpfung gewesen. Das Substantiv *veriloquium* hat schon Cicero top. 35; er entschuldigt die Form als Wort-für-Wort-Übersetzung des griechischen Wortes *Etymologia*. Der Ableitung von *veridicus*, *veridicentia*, eignete schon die Bedeutung „Wahrheitsverkündigung“; das war fernzuhalten, und Cicero mußte also nach einem Neuwort suchen. *veridicentia* und *veriloquium* im Sinne von „aufrichtige Rede“ sind beide erst spätlateinisch.

Eine neuaufgefundene Abhandlung von Johannes Duraeus

Von Dr. Lukas Vischer, Basel

Im Juni des Jahres 1638 legte John Dury ein feierliches, eidliches Gelübde vor Gott ab, er wolle sich bis an sein Lebensende nie etwas Anderes zur Aufgabe machen als den Frieden zwischen den verschiedenen protestantischen Kirchen zu fördern.¹ Dieses Gelübde ist für Dury bezeichnend. Er hat tatsächlich sein Leben lang nie ein anderes Ziel verfolgt. Im Augenblick, da er das Gelübde ablegte, lag er schwer krank und hatte eben das Scheitern einer seiner Friedensunternehmungen erleben müssen. Und es war nicht das erste Mal, daß ihm das geschah; aber all das konnte ihn nur von neuem bestärken, das angefangene Werk weiterzuführen.

Duraeus wurde 1595(96) in Edinburgh geboren. Schon in der eigenen Familie erfuhr er etwas von den Folgen der konfessionellen Gegensätze. Sein Vater war presbyterianischer Pfarrer und nahm an der untersagten Synode in Aberdeen teil. Dafür wurde er von Jakob VI. 1606 verbannt. Er starb in Leyden als Pfarrer der schottischen Flüchtlinge. Johannes Duraeus studierte in Oxford und wurde dann 1628 Kaplan bei einer Gruppe von englischen Kaufleuten, die sich in Elbing in Westpreußen angesiedelt hatten. Dort legte ihm ein Schwede, Dr. Godeman, einen Entwurf zur Einigung der Lutheraner und der Reformierten in der Abendmahlsfrage vor und bat ihn um ein Gutachten darüber. Duraeus beschäftigte sich sehr eingehend damit und nahm den Plan der Einigung auf. Später betonte er immer, daß er sich sein Lebensziel nicht eigenmächtig gesetzt habe, sondern daß es ihm durch diese Begegnung gegeben worden sei. Er fühlte sich von Gott zu dieser Aufgabe ausersehen und berufen. Kurze Zeit darauf fanden Verhandlungen zwischen dem englischen Gesandten Sir Thomas Roe und dem schwedischen Großkanzler Oxenstierna in Elbing statt (1630). Sie kamen beide mit Dury in Berührung und rieten ihm, nach England zurückzukehren und dort Unterstützung für seine Absichten zu suchen. Damit begann seine fünfzigjährige Friedenstätigkeit.

Der Zeitpunkt war für seine Pläne außerordentlich günstig. Die ersten zehn Jahre des dreißigjährigen Krieges hatten den Protestanten einen Verlust nach dem andern gebracht. Wenn auch 1631 König Gustav Adolf die Lage änderte, so hatte doch die drohende Gefahr der Rekatholisierung Lutheraner und Reformierte einander nähergebracht. 1631 trat eine Anzahl von Theologen in Leipzig zu einem Gespräch zusammen. Die Annäherung war noch nie so weit gediehen wie eben in diesem Augenblick.

Da erschien Duraeus in Deutschland. Er hatte Empfehlungsschreiben von Roe, Erzbischof Abbot von Canterbury und von anderen englischen Theologen und Bischöfen bei sich. Gustav Adolf empfing ihn in Würzburg und versprach, ihn den protestantischen Fürsten zu empfehlen. Duraeus reiste nun von Stadt zu Stadt und hielt überall Reden an großen Versammlungen und Synoden. Seine Absicht war, neue Gespräche und Verhandlungen herbeizuführen. Er fand ganz verschiedene Aufnahme. An einzelnen Universitäten anerkannte man seine Bestrebungen,

¹ Jo. Duraei irenicorum tractatum prodromus, Amsterdam 1662, S. 190—200.

an andern aber begegnete man ihm mit freundlicher Verwunderung oder sogar spöttischer Ablehnung. 1633 starb Erzbischof Abbot, und Dury mußte — verschuldet und ohne sichtbaren Erfolge — nach England zurückkehren.

Der Nachfolger Abbots war der berühmte hochkirchliche Erzbischof Laud. Er gewährte Dury nur unter der Bedingung Hilfe, daß er zur anglikanischen Kirche übertrete. Dury erfüllte diese Bedingung, nicht ohne die Zustimmung einiger irenisch gesinnter presbyterianischer Freunde, und reiste 1634 im Auftrag Lauds von neuem nach Deutschland. Auf dem Konvent der evangelischen Stände in Frankfurt wurde er gut aufgenommen, aber die Niederlage von Nördlingen zerstreute den Konvent, und Duraeus mußte wiederum ohne Erfolg heimkehren. 1635 finden wir ihn in den Niederlanden, in den folgenden Jahren in Schweden. Dort erweckte seine Tätigkeit das Mißtrauen der Geistlichkeit, und das führte zur Ausweisung durch Königin Christine (1638). 1639 wurde ihm in Dänemark nichts als die Antwort zuteil, er möge dafür sorgen, daß die Reformierten ihre gottlosen Irrtümer abtäten; auch in Deutschland blieben seine Besuche ohne große Wirkung. Nach einem neuen Aufenthalt wurde er 1642 im Haag Kaplan von Mary von Oranien, der Frau Wilhelms II. und Tochter Karls I. Inzwischen waren aber in England Unruhen ausgebrochen; eine Wendung war eingetreten. Der König hatte das Parlament einberufen müssen. Laud war gestürzt worden. Das „lange Parlament“, vornehmlich aus Presbyterianern zusammengesetzt, beschloß, die Bischöfe aus dem Oberhause auszuschließen und die englische Kirche nach schottischem Vorbild umzugestalten. Zu diesem Zwecke versammelte sich die Westminster synode (1643). Duraeus war schon 1642 in seiner „motion tending to the Publick Good“ für Reformen der Religion und der Erziehung eingetreten. Nun wurde er nach England zurückgerufen, trat wiederum zu den Presbyterianern zurück und nahm an der Westminster synode teil; er war maßgebend an der Ausarbeitung der Westminster konfession beteiligt.

In den folgenden Jahren wirkte er in England. Er setzte sich für das lange Parlament ein und predigte zuweilen vor der Versammlung. In diese Zeit fallen auch seine pädagogischen Bestrebungen. Pädagogische Fragen hatten ihn von jeher beschäftigt. Enge Freundschaft verband ihn mit Hartlib und Comenius. Nun trat er für Schulreformen ein und wurde 1646 beauftragt, seine Vorschläge in Winchester durchzuführen. Für eine kurze Zeit wurde er sogar als Lehrer der königlichen Kinder berufen. 1649 und 1650 verfaßte er seine beiden pädagogischen Hauptwerke „saesonable discourse (on Reformation)“ und „The reformed school“.²

Als das Heer der Independenten über die Könighchen siegte und Cromwell die Macht übernahm, ging Duraeus zu den Independenten über. Im langen Parlament setzte er sich zwar für Karl I. ein und versuchte dessen Hinrichtung, wenn auch vergeblich, zu verhindern, stand aber im übrigen auf der Seite Cromwells. Er fand bei ihm auch Unterstützung für seine alten Einigungspläne. Cromwell hatte nämlich die Absicht, die protestantischen Mächte zusammenzuschließen. Zu diesem Zwecke sandte er 1654 Duraeus mit Empfehlungsschreiben aufs Festland; er sollte eine Verständigung der Reformierten erreichen. Er wurde an der schweizerischen Tagsatzung sehr freundlich aufgenommen, auch in Deutschland und Holland fand er diesmal mehr Anerkennung. Befriedigt kehrte er nach England zurück und sah Verhandlungen zwischen den Reformierten schon für die nächste Zukunft voraus. Da starb Cromwell (1658), und zwei Jahre darauf kamen die Stuarts wieder auf den Thron.

In seinem Gelübde hatte sich Dury unter anderm vorgenommen, den Gedanken der Einigung nie in den Dienst politischer Zwecke zu stellen, sondern ihn immer um seiner selbst willen zu verfolgen.³ Das hatte er nicht einhalten

² Vgl. Harry J. Scougal, Die pädagogischen Schriften J. Durys, Jena 1905 (Diss.).

³ Quod res et vias ad spiritualem concordiam in meo conatu directe tendentes nunquam consulto politicis aliorum intentionibus subordinabo. Irenicorum tractatum prodromus, S. 197.

können. In dieser unruhigen Zeit war er in die politischen Ereignisse verwickelt worden. Unter Karl II. war er als ehemaliger Anhänger Cromwells nicht mehr gern gesehen. Karl II. gab ihm zwar keine Schuld an der Hinrichtung seines Vaters, aber er versagte ihm jegliche Unterstützung. Die Briefe, die er an ihn richtete, blieben unbeantwortet, und der neue Erzbischof Juxon antwortete unverbindlich ausweichend. Da begab sich Duraeus 1661 nach Deutschland und wollte allein und ohne Empfehlungen die Einigung der Lutheraner und der Reformierten fördern. Er fand in Kassel Verständnis, seine Absichten trafen mit den Versuchen Wilhelms IV. von Hessen-Kassel zusammen. Er machte viele Reisen und hielt zahlreiche Besprechungen ab; doch die Ablehnung der lutherischen Theologen stieg immer mehr, und 1668 verwarf der große Kurfürst alle seine Vorschläge. „Übergangen und verstoßen, durch tausend Mühsal, Spott und Sorgen erschöpft, sagte er sich schließlich, daß seine Pläne über die Kräfte eines einzelnen Menschen gingen.“⁴ Er ließ sich ganz in Kassel nieder. Die Landgräfin von Hessen gewährte ihm ein sicheres Auskommen. Zwar bemühte er sich noch immer um die Einigung und schrieb nach allen Seiten hin Briefe, doch nun in der gewissen Ahnung, nichts mehr erreichen zu können und über sein erfolgloses und verlorenes Leben klagend. 1680 starb er in Kassel im Alter von 85 Jahren.

Das ist die lange Liste der Mißerfolge Durys. Man mag sich wundern, daß sein so reines Wollen derart ohne Erfolg geblieben ist. Die Ursache davon liegt nicht nur in den äußeren Umständen und in der konfessionellen Engherzigkeit der Kirchen, sie ist nicht zuletzt in der Begründung seines Unionsgedankens zu suchen. Er hatte nicht einen großen Gedanken zu verkündigen, in dem die Verschiedenheiten der Konfessionen aufgenommen waren und an welchem gemessen sie an Wichtigkeit verloren. Er ging nicht von einem überwältigenden vereinigenden Inhalt aus, sondern von der Forderung, Frieden zu machen und den konfessionellen Eigensinn zu lassen. Sein Einsatz ist eindrucklich, und der Ernst, mit dem er die Frage der Einheit aufgenommen und der steigenden Verfestigung der konfessionellen Gegensätze gegenüber immer wieder gestellt hat, bemerkenswert, doch wohnt seiner Vorstellung von der Einheit nichts inne, das das Trennende wirklich hätte durchbrechen können. Sie bestand meistens in der Reduktion des Glaubens auf allgemein anerkannte Sätze. Er schwankte darum auch zwischen verschiedenen Vorschlägen zur Vereinigung. Einmal dachte er, das Apostolikum als Fundamentalbekenntnis müsse als Grundlage der geeinigten Kirche genügen, alle darin nicht berührten Fragen seien als Nebenlehren freizugeben; dann wieder meinte er, daß die Einigung nur auf Grund eines ausführlichen neuen Bekenntnisses erfolgen könne.

Wohl treten bei ihm auch gewisse neue Gedanken hervor. So betonte er z. B. die Bedeutung des Gewissens für den christlichen Glauben. Es hat zwar für ihn nicht offenbare Kraft, aber es gibt uns eine gewisse Bestätigung, ob und inwieweit wir mit Gott und Christus in Gemeinschaft stehen. Der Autorität der Schrift will er damit nichts nehmen. Wir haben uns der Erforschung des Gewissens darum zuzuwenden, weil es die wahre Religion festhält und bewahrt, sobald es durch die Schrift und das Bild Christi darüber unterrichtet worden ist. Wenn er zur Versöhnung mahnte, konnte er darum gelegentlich das Gewissen der Menschen anrufen. Doch hat er diesen und ähnliche Gedanken wiederum nicht konsequent durchgeführt. Er konnte auch sagen, daß der rechte Glaube an alten und neuen Bekenntnissen gemessen werden könne und müsse. Wir sehen, wie Duraeus auf der Schwelle einer neuen Zeit steht und wie sich bei ihm das Verständnis des christlichen Glaubens anzukündigen beginnt, welches im 18. Jahrhundert zur Herrschaft kommen sollte. Man kann sich aber fragen, ob dieses Verständnis geeignet war, die Einigung der Kirchen herbeizuführen.

Die neuaufgefundene Handschrift erweitert unsere Kenntnisse des ausgedehnten Schrifttums Durys. Es handelt sich um eine bisher unbekannte „Einleitung in das theologische Studium“.

⁴ Mosheim, *Institutiones historiae eccl.*, zitiert bei Scougal, S. 26.

Der Titel lautet: De studio vere theologico recte instituendo. Auf der Außenseite ist Dury als Verfasser vermerkt: D. Joh. Duræi consilium. Auf der ersten Seite steht ein hebräisches Zeichen: דוריא. Dury hat es oft am Anfang seiner Schriften verwendet, es sind die Anfangsbuchstaben der vier ersten Worte von Psalm 23 (vgl. Turnbull, Hartlib, Dury and Comenius, Liverpool 1947, S. 74). Keine der Bibliographien, die in Frage kommen, erwähnen die kleine Schrift; weder R. Watt, *Bibl. brit. Edinburgh 1824* noch P f a f f, *Introductio ad hist. theol. lit., 1774*, Bd. 2, 180 ff. Nachfragen in den Bibliotheken von Edinburgh, Oxford, Kassel und Wolfenbüttel sind ergebnislos verlaufen. Auch die neueste umfassende Duræus-Bibliographie von G. H. Turnbull (S. 300 ff.) führt den Titel nicht an. Es sind uns zwar drei Schriften erhalten, deren Titel in dieselbe Richtung weisen: *De cura pastorali* (1631, bei Turnbull Nr. 46; nur im Auszug erhalten); *Studies useful for the Ministry* (1647, Nr. 147; in zwei Briefen); *A Summary Platform of Divinity* (1654, Nr. 184). Trotz der verwandten Überschriften ist unsere Abhandlung mit keiner von ihnen identisch. Es ist auch unwahrscheinlich, daß sie mit den verlorenen „Heads of Practical Divinity“, die in einem Briefe erwähnt werden, gleichzusetzen ist (1649, Nr. 155). Gegenüber den bisher bekannten Schriften über das theologische Studium hat sie selbständigen Inhalt.

Die Handschrift wurde im Plantahaus in Samaden (Engadin) gefunden. Das Plantahaus ist seit 1943 Eigentum der „Fundaziun de Planta-Samedan“ und beherbergt eine romanische Bibliothek. Die Handschrift befand sich unter den privaten Papieren der Familie Planta. Sie umfaßt 5½ engbeschriebene Seiten (Format 26×17). Sie wird jetzt in der Bibliothek in Samaden aufbewahrt.

Duræus unterscheidet zunächst zwischen dem Ziel (*finis, scopus*) des theologischen Studiums und den Mitteln (*media*), die Gott zur Erlangung dieses Zieles eingesetzt hat. Zuerst ist das Ziel, dann sind die Mittel zu betrachten. Erst wer sich beides fest eingepreßt hat, kann an das Studium selbst herantreten. Duræus bestimmt das Ziel bezeichnenderweise zunächst negativ: es besteht nicht in theoretischer Wissensaneignung, nicht in der Kenntnis der Lehrstreitigkeiten, die auf den Universitäten verhandelt werden. Seine positive Bestimmung lautet dann: es besteht in der Erkenntnis und Förderung des Reiches Gottes durch die Lehre des Evangeliums von Christus als dem Mittler. Er erläutert die beiden Begriffe dieser Bestimmung *regnum Dei* und *doctrina* noch näher. Mit einem wiederum bezeichnenden „Nur“ heißt es: nur das ist die wahre Lehre, was geeignet ist, den Glauben der Erwählten durch Anerkennung der Wahrheit, die der Frömmigkeit entspricht, den Seelen einzupflanzen. Das Reich Gottes aber besteht in Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist, also ausschließlich in Zustandsweisen der menschlichen Seele. Die Verherrlichung der Gnade Gottes ist der letzte Grund, das Reich Gottes zu fördern, der nächste Grund ist aber das Heil der Seele.

Soviel hat Duræus über das Ziel des Studiums zu sagen, nun wendet er sich den Mitteln zu und stellt fest, daß der Glaube das Mittel ist, das Heil der Seele zu erlangen; es gibt aber auch ein Mittel, das zum Glauben führt, und das ist die Erkenntnis und die Liebe zur Wahrheit.

Was nicht dem beschriebenen Ziel oder diesem Ziel nicht durch die genannten Mittel untergeordnet ist, gehört nicht zum Studium der Theologie. Die Grundfrage des Studiums lautet darum: wie kommt man zur Erkenntnis der Wahrheit, die zum Glauben führt? Drei Mittel helfen dazu: das Gebet, die Erforschung der Schrift und die Bereitschaft, den Willen Gottes zu erfüllen. Diese grundlegende Dreiheit findet Duræus in dem Wort Matth. 7,7 angedeutet: *bittet*, so wird euch gegeben, *suchet*, so werdet ihr finden, *klopfet an*, so wird euch aufgetan. Das Hauptgewicht fällt auf den dritten Punkt: die Erfüllung des Willens Gottes. Von daher vor allem kommt man zur Erkenntnis der Wahrheit. Das hat Christus selbst gesagt: wenn jemand Gottes Willen tun will, wird er erkennen, ob die Lehre aus Gott ist oder ob ich von mir aus rede (Joh. 7, 16). Diese

Betonung des göttlichen Willens und unseres Gehorsams, die Betonung des moralischen Momentes also, entspricht dem theologischen Charakter des Irenikers. Dadurch hofft er, die dogmatischen Streitfragen in den Hintergrund schieben zu können. Die einzig dringliche Frage kann nur heißen: was verlangt Gott von uns? wie lautet sein Wille? wo erfahren wir ihn, damit wir ihm gehorchen? Duraeus antwortet: ein dreifaches Zeugnis tut ihn uns kund; a) die Worte Gottes oder die heilige Schrift, b) Christus selbst, als das Wort Gottes, c) das Gesetz, das in aller Menschen Herz geschrieben ist. Wer also Theologie studieren will, muß sich diesen drei Zeugnissen zuwenden. Duraeus nennt sie auch die drei Bücher der Erkenntnis: das Buch der heiligen Schrift, das Buch des geistlichen Lebens und das Buch des Gewissens.

Das Zentrum und der Ausgangspunkt des göttlichen Willens, auf welche die drei Zeugnisse gemeinsam hinweisen, ist der Gnadenbund (foedus gratiae), den Gott mit den Menschen geschlossen hat. Dieser Bund ist nicht ein Gedanke, von dem man bloß wissen kann, wir müssen ihn vielmehr ganz in uns übergehen lassen. Der Bund ist ein Angebot, das wir mit allen Kräften umfassen und andern weitergeben müssen. Wir können nämlich andern nichts mit Gewinn verkündigen, das wir zuvor nicht selbst besitzen. Nichts ist aber zum Heil notwendig zu wissen oder zu besitzen, was nicht zur Beobachtung des Gnadenbundes notwendig oder nützlich ist. Es ist gewiß nützlich, zu wissen, welche Bündnisse Gott vor Zeiten mit dem Menschengeschlecht geschlossen hat und auf welche Weise er es getan hat; notwendig ist das aber nicht; notwendig ist allein zu wissen, wie und unter welchen Bedingungen Gott das neue letzte Bündnis mit den Menschen eingegangen ist. Damit schließt sich der Zusammenhang der Darlegung. Der neutestamentliche Gnadenbund ist demnach die Grundwahrheit, die uns in der Erforschung der drei Bücher leiten muß. Nur wenn wir uns an sie halten, werden wir aus ihnen den Willen Gottes recht erkennen, nur dann werden wir zur Erkenntnis der Wahrheit und zum Glauben kommen, und nur so erreichen wir das Ziel des theologischen Studiums.

Duraeus geht dann auf die „drei Bücher“ einzeln ein. Zuerst spricht er a) vom Studium der heiligen Schrift. Der Lehrer soll den Studenten zum täglichen Lesen der heiligen Schrift anhalten und ihm darin Anleitung geben. Zuerst muß die göttliche Geschichte erkannt werden, wie sie im Alten und Neuen Testament beschrieben ist; die Absicht des göttlichen Regimentes muß sichtbar werden. Dann sind die Gebote und Verbote zuerst des Neuen, dann des Alten Testaments zusammenzustellen. Dabei ist besonders der Unterschied zu beachten, daß die einen Gebote nur in besonderen Augenblicken gegolten haben, während die andern gemeinhin und allgemeingültig ausgesprochen worden sind. Dann sind die Verheißungen und Drohungen zu sammeln. Schließlich sind alle Sätze, die Lehrstücke betreffen, thematisch und alphabetisch zu ordnen, damit hernach zu jedem Gegenstand eine Anzahl von Bibelstellen zur Verfügung steht. Diese Übungen werden ein Jahr in Anspruch nehmen. Nachdem der Student auf diese Weise mit dem Stoff der Schrift bekannt geworden ist, kann er zum „analytischen Studium der Schrift“ fortschreiten. Unter analytischem Studium versteht Duraeus das genaue Eingehen auf einen Text oder einen Zusammenhang: die Erkenntnis seines Aufbaus, seines Wesens und seiner Eigenart, die Bestimmung seiner Absicht und seines Gedankenfortschritts, die Ermittlung bestimmter Prinzipien, nach denen die Analyse vollzogen und dargestellt werden kann. Bei aller Textarbeit sind fünf Leitsätze maßgebend: 1) Es darf kein vorgefaßter Begriff eingetragen werden, alle Begriffe müssen den Worten des Apostels selbst entnommen werden. 2) Die Abfolge der Worte darf nie vertauscht werden. 3) Man muß sich immer an den wörtlichen Sinn eines Textes halten, es sei denn, daß der Zusammenhang selbst eine übertragene Deutung verlangt. 4) Es darf kein Wort und kein Satz aus dem Zusammenhang gerissen werden. 5) Man muß immer von den einfacheren Begriffen ausgehen und von da zu den zusammengesetzten fortschreiten; sobald das Ganze erkannt ist, können Gegenstand und Absicht im Zusammenhang aller Teile nachgewiesen werden.

b) Das Buch des geistlichen Lebens ist Christus selbst. Ihm müssen wir uns zuwenden, dann werden wir vom bloß vernünftigen Betrachten des Buchstabens zum Geiste geführt, der in der Schrift spricht. Die Kenntnis des Heils kommt nämlich nicht so sehr aus den Worten als aus den Tatsachen, die uns von den Worten beschrieben werden. Der Geist bezeugt Jesus, und sein Zeugnis gilt es zu vernehmen. Der Geist erforscht die Tiefen Gottes, damit wir erkennen, was Gott uns geschenkt hat: ewiges Leben durch die Erkenntnis Gottes und seines Sohnes im Evangelium. Christus hat Gott offenbart und offenbart ihn noch täglich durch den Geist. Alle Geheimnisse sind also in Christus allein zu suchen. Der Studierende muß durch das Schriftstudium zu ihm geführt werden; denn die ganze Schrift, sowohl das Alte wie das Neue Testament weisen auf ihn hin. Man kann also sagen, Christus ist für Duræus der Mittelpunkt des ersten Buches, nämlich der heiligen Schrift; diese ist die Peripherie, von jedem Punkte her ist der Abstand zum Zentrum gleich groß.

Sobald der „*Studiosus*“ weiß, daß alle Geheimnisse auf Christus zu beziehen sind, muß er sich die Hauptgeheimnisse der Schrift einprägen. Dazu gehört das Wissen von Gott, Vater und dem Sohn, von Christus und der Kirche, vom Evangelium, das den Menschen offenbart werden soll, vom „Geheimnis des Glaubens“, vom „Geheimnis der Frömmigkeit“ und vom „Geheimnis der Gesetzesfreundschaft“. Duræus hält sich also ganz einfach und etwas willkürlich an alle Schriftstellen, wo das Wort *μυστήριον* vorkommt.

Auf die Frage, wie man in diese Geheimnisse eindringen könne, antwortet er mit dem Begriffe, den er bereits der Betrachtung der drei Bücher überhaupt vorangestellt hatte: der Weg dazu ist *foederis novi observatio*. Der Gedankengang bewegt sich hier — notwendigerweise — im Kreise: die Schrift enthält die Kunde vom neuen Bund, die Schrift wird nur erkannt, wenn wir auf den neuen Bund achten.

Zum Schluß zählt Duræus die fünf Wirkungen auf, die vom geistlichen, auf Christus bezogenen Gebrauch der Schrift ausgehen: sie gewährt die rechte Lehre und deckt den Irrtum auf, sie straft die Laster und pflanzt die Tugend ein, sie tröstet und läßt hoffen. Wer diese Wirkungen andern mitteilen will, muß sich vier Regeln der Prophetie merken; um Prophetie geht es nämlich beim geistlichen Gebrauch der Schrift. 1) Er muß in der Analogie des Glaubens reden; 2) er muß die Ordnung der Kirche im Auge behalten; 3) gegenüber andern, welche die Gabe der Prophetie haben, muß er sich verhalten, wie es die Erbauung der Kirche verlangt; 4) er muß die falschen Einwände widerlegen.

c) Nun bleibt noch das dritte Buch, das Buch des Gewissens. Auch das Gewissen weist auf den Gnadenbund hin, allerdings nur in Abhängigkeit von den andern Büchern. Das Gewissen hält den Glauben fest. Darum ist es so notwendig, seine Aufmerksamkeit darauf zu verlegen, wie man sich ein gutes Gewissen bewahre. Es gibt zwei Übungen dazu. Einmal soll man sich darin üben, Anstoß bei Gott und den Menschen zu vermeiden; dann soll man sich selbst zu bestimmten Zeiten prüfen und seine Wege erwägen, damit man erkenne, ob man im Glauben stehe. Führt man diese und ähnliche Gewissensübungen mit Erfolg durch, dann wird man sich das gute Gewissen und damit den Glauben bewahren.

Damit schließt die Schrift; etwas anspruchsvoll setzt Dury den letzten Vers aus dem Propheten Hosea unter sein vollendetes Werk (14,9).

Wir erkennen in dieser Schrift die Gedankengänge Durys sogleich wieder. Sein irenisches und sein pädagogisches Interesse vereinigen sich darin. Er will einen Entwurf des theologischen Studiums bieten, dem jeder Aufrichtige seine Zustimmung geben kann. Trotz anderer Ansätze, die etwa sichtbar werden, steht das Studium der Heiligen Schrift im Mittelpunkt, und die Heilige Schrift ist dabei von Christus her und auf Christus hin verstanden. Sie soll die gemeinsame Grundlage bilden, und seine Aufstellungen sollen ihr Studium in bestimmter Weise lenken und gestalten. Wenn seine Sätze auch manchmal an Klarheit zu wünschen übrig lassen, wenn der Zusammenhang, in den seine Hinweise gestellt sind, auch gelegentlich fragwürdig erscheint, so ist doch diese Absicht das Bemerkenswerte seiner „Einleitung in das theologische Studium“.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Heinz Dauber: Die Geschichte der Christenheit in Gestalt einer Zeittafel, mit besonderer Berücksichtigung der Württembergischen Kirchengeschichte dargestellt. Stuttgart (Quell-Vlg.) 1950. 87 S. Kart. DM 4.50.

„Der Gesichtspunkt, nach dem ich gearbeitet habe, ist das Bedürfnis des akademisch-theologischen Studiums; mein Wunsch nur der, daß diese Zeittafeln als Hilfsmittel kirchenhistorischer Vorlesungen und Repetitionen sich brauchbar erweisen mögen.“ Mit diesen Worten hat einst H. Weingarten seine „Zeittafeln und Überblicke zur Kirchengeschichte“ (letzte d. h. 6. Aufl. von Arnold besorgt, 1905, die vorhergehenden Aufl. von W. selbst sind aber besser) eingeleitet und gekennzeichnet. Dieser Wunsch ist seinerzeit in Erfüllung gegangen und man wünscht sich heute manchmal dieses knappe Hilfsmittel wieder. Es wäre jedenfalls dem Studium und dem Studenten damit besser gedient als mit einem Kompendium, das nur zu oft die Arbeit mit einem Hand- oder Lehrbuch ersetzt, während eine gute Zeittafel diese Arbeit mit einer Darstellung oder mit einem Handbuch gut ergänzen und leiten könnte. Daubers Zeittafeln wollen hier weiterhelfen, allerdings mit erheblich anderer Zielsetzung. Das Büchlein wendet sich vor allem an Lehrer und Schüler, ist also wohl in erster Linie für den Religionsunterricht an den Schulen gedacht. Seine Absicht ist es, „die Geschichte der Christenheit so darzustellen, daß nicht nur ihre wichtigsten Daten, sondern auch ihre inneren Antriebe und die typischen Ausprägungen des Christentums anschaulich werden.“ Es soll also doch etwas mehr geboten werden als eine reine Zeittafel. Unter besonderer Berücksichtigung der württembergischen Kirchengeschichte will der Verf. durch seine in 14 Abschnitte (die meist in drei Kolonnen aufgeteilt werden) gegliederte Zusammenstellung einen Durchblick durch die Kirchengeschichte geben. Dabei gelingt ihm manche gute Formulierung. Im ganzen wird man aber doch bei diesem Mittelding zwischen Lehrbuch und reiner Zeittafel nicht recht froh, auch wenn nicht bestritten werden soll, daß diese Arbeit den Religionslehrern vielleicht helfen mag, im Unterricht die wichtigsten Ereignisse der Vergangenheit herauszuheben und zusammenzufassen.

Göttingen

W. Schneemelcher

John Foster: Junge Kirche Einst und Jetzt. Aus d. Engl. übers. von Oskar Schröder. Hamburg (L. Appel) 1951. 196 S. DM 7.20.

Es ist keine Frage, daß das Buch von Foster keine wissenschaftliche Spezialstudie darstellt, die ein Einzelproblem der Kirchengeschichte anpackt und fördert. Und doch scheint mir ein Hinweis auf diese Arbeit auch in dieser Zeitschrift notwendig. H. W. Gensichen hat vor einiger Zeit deutlich gemacht, daß die Mis-

sionstheologie auf dem Wege sei, „sich unter Berufung auf die unbestreitbaren Gefahren einer nur rückwärts gerichteten Schau vom Ballast der Vergangenheit kurzerhand befreien zu wollen“ (Evangelische Theologie 1951/52, S. 264). Die kirchengeschichtliche Arbeit hat eine Aufgabe auch im Hinblick auf die missions-theologische Arbeit und andererseits kann die Missionsarbeit auch der kirchengeschichtlichen Forschung manchen Hinweis geben. Das wird nicht zuletzt deutlich an dem großen Werk von Latourette (A history of the expansion of Christianity). Foster will in seinem aus Vorlesungen erwachsenen Buch die wechselseitigen Beziehungen zwischen Kirchengeschichte und Mission aufweisen und fruchtbar machen. Der Verf. ist Kirchenhistoriker, war lange Zeit Dozent für Kirchengeschichte an einem College in China, er ist aber zugleich ein Mann, der von der Wirklichkeit der weltweiten Kirche überzeugt ist. So sieht er denn die Realität der jungen Kirchen in aller Welt, mit all ihren Fehlern und Vorzügen, und sieht zugleich die Geschichte der Kirche, die sich weitgehend heute in den jungen Kirchen noch einmal wiederholt. „Die jungen Kirchen sind die Urkirche unserer Zeit“ (S. 64). Aber diese Urkirche braucht ein Geschichtsbewußtsein (Gefahr der Gnosis heute wie einst im 2. Jahrhundert!), das ihr durch ein intensives und richtiges Studium der Kirchengeschichte bei uns und durch uns vermittelt werden kann. Aus der Fülle der geschichtlichen Erscheinungen und Ereignisse greift der Verf. immer wieder neue Beispiele heraus, deutet sie und setzt sie in Parallele zu Erscheinungen der Gegenwart (die allerdings nun heute schon wieder teilweise völlig vergangen ist: Die zugrunde liegenden Vorlesungen wurden 1940/41 gehalten; das ist für die Darstellung der japanischen Verhältnisse wichtig zu wissen, ändert aber an dem grundsätzlichen Wert des Ganzen nichts). So wird tatsächlich die Geschichte lebendig und der Leser wird aufgerufen zu historischer Arbeit, um der jungen Christenheit die Erfahrung, die Geschichte heißt, vermitteln zu können.

Es ließe sich manches zu den einzelnen Darstellungen sagen, aber das Buch wäre damit falsch behandelt. Es kommt dem Verf. auf diese Einzelheiten nicht an, sondern darauf, seinen Lesern ein echtes Geschichtsverständnis zu vermitteln und sie damit hineinzustellen in das Leben der weltweiten Kirche. Eine interessante Studie, die unsere Beachtung verdient!

Göttingen

W. Schneemelcher

Franz Xaver Seppelt: Papstgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. 5. Aufl. München (Kösel) 1949. XIV, 450 S., 210 Bilder und 165 Zeichnungen und Karten im Text, geb. DM 18.—.

Die bekannte Papstgeschichte in einem Bande bedarf wohl keiner Empfehlung mehr. Ursprünglich (in 3 Bänden) von F. X. Seppelt und K. Löffler verfaßt, wurde sie seit 1933 von Seppelt allein betreut und fortgeführt und hat sich als eine gute, allgemein verständliche Darstellung, die für weitere Kreise bestimmt ist, die aber auch der Historiker gern zur Hand nimmt, bewährt. Die 5. Auflage (56.—65. Tausend), die seit 1949 vorliegt, führt die Geschichte der Päpste bis in das Pontifikat Pius XII. weiter. Auch die notwendigerweise sehr knapp gehaltenen Literaturangaben sind ebenso wie die Bilder ergänzt und auf den neuesten Stand (von 1949) gebracht worden. Man freut sich, daß das Buch wieder vorliegt und daß damit eine schöne Ergänzung zu der noch nicht vollendeten sechsbändigen Darstellung der Geschichte der Päpste von demselben Verfasser sich bietet. Daß der Verf. eine andere Sicht der Dinge als etwa J. Haller (Das Papsttum, Neuaufl. in 5 Bänden 1950 ff.) hat, ist selbstverständlich. Aber die Zurückhaltung, die sich z. B. in der Darstellung der Geschichte der ersten Jahr-

hunderte findet, zeigt, daß wir es mit einem Versuch einer wirklich objektiven Schau der Geschichte (soweit eine solche überhaupt möglich ist) zu tun haben und daß der Verf. sich nicht in Hypothesen verliert, was ja bei Haller z. B. nicht ohne weiteres gesagt werden kann.

Göttingen

W. Schmeemelcher

Ernst Staehelin: Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi. Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen zusammengestellt. I. Band: Von der Zeit der Apostel bis zur Auflösung des Römischen Reiches. Basel (Reinhardt) o. J. (1951). XII, 429 S. geb. sfr. 28.10 (DM 27.—).

Es gibt seit langer Zeit mehrere Quellensammlungen zur Kirchengeschichte in deutscher Sprache, die auch dem, der nicht der Ursprachen mächtig ist, den Zugang zu den Zeugnissen vergangener Jahrhunderte ermöglichen sollen (z. B. Bibliothek der Kirchenväter; Quellen, Lebensbücherei christlicher Zeugnisse aller Jahrhunderte hrsg. v. E. Arnold u. a.). Auch zu den verschiedenen Religionslehrbüchern für Schulen hat man immer wieder Ergänzungsbände mit Quellenübersetzungen zusammengestellt. Nun legt E. Staehelin eine neue Sammlung, die auf 4 Bände berechnet und von der der erste Band erschienen ist, vor. Wie schon der Titel ankündigt, kommt es ihm dabei darauf an, Texte auszuwählen, die vom Anfang der Geschichte der Kirche bis in die Gegenwart der Verkündigung des Reiches Gottes gelten.

„Es ist doch das Himmelreich gewesen, das auch die Kirchengeschichte gemacht hat.“ Dieses Wort von Ragaz könnte diesem Werk von Staehelin als Leitwort mitgegeben werden. Dabei hat — wie sich in der Vorrede und im 1. Kapitel, das der Zeit der Apostel und Propheten gewidmet ist, zeigt — der Herausgeber eine ganz bestimmte Vorstellung von dem „Reich Gottes“: „Die Erhebung Jesu Christi zum himmlischen Herrn des vorläufigen und seine Wiederkunft zur Aufrichtung des vollendeten Reiches Gottes sind die beiden entscheidenden Taten Gottes im Vollzug seiner Heilsgeschichte“ (Vorwort). Für dieses vorläufige und dieses vollendete Reich Gottes sollen nun die Zeugnisse sprechen, die in sieben Kapiteln (chronologisch eingeteilt von den Reden des Petrus bis zu Dionysius Areopagita) dieses ersten Bandes vorgelegt werden. Jeder Schriftsteller und jedes anonyme Werk, aus denen Texte geboten werden, sind kurz charakterisiert. In den Anmerkungen sind die wichtigsten Ausgaben und Übersetzungen sowie die Bibelstellen notiert.

Zu den Einleitungen wäre manches kritisch anzumerken. Insbesondere scheint mir bei den neutestamentlichen Schriften vielerlei verbesserungsbedürftig. Aber man wird ja in einem solchen Werk keine fachwissenschaftlichen Auseinandersetzungen erwarten und daher auch über die oft erstaunlich konservativen Urteile nicht zu debattieren brauchen. Wesentlicher scheint mir aber ein anderer Einwand: In seiner Studie „Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustin“ (Beih. ZNW 6, 1928) hat Robert Frick einst gezeigt, daß dieser Begriff aufs Ganze gesehen „von Anfang an auf die Eschatologie beschränkt“ bleibt, d. h. daß dieser Begriff je länger desto mehr zurücktritt. Es kann hier nun nicht auf die damit zusammenhängende Problematik (Abfallsprozess?) eingegangen werden. Nur meine ich, daß das Werk von Staehelin darunter leidet, daß diese geschichtliche Problematik nicht klar genug gesehen wird und daß dadurch eine gewisse Breite bedingt ist, die vermieden wäre, wenn man diese eine Thematik des Reich-Gottes-Gedankens streng durchgeführt und quellenmäßig belegt hätte. Immerhin läßt sich nicht leugnen, daß St. mit seiner Sammlung auch manches Material für diesen Gedanken bietet. — Er kündigt als Abschluß des Werkes eine zusammenfassende Darstellung des Reich-Gottes-Glaubens an, nach deren Erscheinen man mehr zu dieser grundsätzlichen Frage sagen kann.

Bis dahin freuen wir uns dieses sehr gut ausgestatteten und sauber gedruckten Werkes und wünschen ihm fleißige Benutzer und einen guten Fortgang.

Göttingen

W. Schneemelcher

Theodor Klauser: *The Western Liturgy and its History.*
Translated into English by F. L. Cross. London (A. R. Mowbray & Co.)
1952. 64 S. kart. sh. 4.—

Klausers Studie erschien zuerst 1944 als Heft 1 der „Eleutheria. Bonner Theologische Blätter für kriegsgefangene Studenten“ und im Neudruck 1949 im Verlag Peter Hanstein, Bonn. Klauser gab seiner Studie den Untertitel: „Forschungsbericht und Besinnung“. In der Zielsetzung der mit dieser Publikation eröffneten Reihe liegt es begründet, daß es sich hier nicht um einen Forschungsbericht im gewöhnlichen Sinn handelt, der die in einem bestimmten Zeitabschnitt zu einem bestimmten Thema erschienenen Arbeiten kritisch würdigt. Hier sind vielmehr die in vielen Einzelstudien gereiften Ergebnisse ohne explizite Angabe dieser Arbeiten sorgfältig geordnet in die Scheuer gebracht, nicht um dort zu vermodern, sondern — das sagt der zweite Teil des Untertitels — um möglichst weiten Kreisen des christlichen Volkes eine Vorstellung von dem Werden der abendländischen Liturgie zu geben und denen, die an ihrer lebendigen Gestaltung führend mitarbeiten, Weg und Richtung für ihre Arbeit zu weisen. Den Stoff teilt Klauser in vier große Abschnitte, die er folgendermaßen charakterisiert: 1. Die Epoche der schöpferischen Anfänge: von den Anfängen bis zu Gregor d. Großen, 2. Die Epoche der fränkisch-deutschen Führung: von Gregor dem Großen bis Gregor VII., 3. Die Epoche der Vereinheitlichung: von Gregor VII. bis zum Konzil von Trient, 4. Die Epoche des Stillstandes oder der Rubrizistik: vom Konzil von Trient bis zur Gegenwart. In jedem Abschnitt bietet Klauser zunächst das, was man etwa vor dem ersten Weltkrieg über die Geschichte der Liturgie in dieser betreffenden Epoche wußte, und diesen Tatsachen werden die neuen, seitdem gewonnenen Forschungsergebnisse konfrontiert, die die alten Ansichten z. T. umstürzen, z. T. erweitern und ergänzen. Durch diese geschickte Gegenüberstellung, die gegeben wird in einer scharfen Präzision der Aussage und in der meisterhaften Formulierungskunst Klausers, wird das Studium der Schrift zu einer spannenden Lektüre. Die Abgewogenheit des Urteils in der Bewertung ganzer Epochen zwingt auch den, der anders darüber dachte oder anders darüber denken möchte, zu einer gewissenhaften Überprüfung seiner Anschauungen.

Die hier zur Besprechung vorliegende Übersetzung ins Englische stammt aus der Hand eines Fachmannes, des Patrologen F. L. Cross in Oxford, Kanonikus am dortigen Christ Church College. Gegenüber der deutschen Ausgabe bietet sie zwei wichtige Vorzüge: 1. eine weitaus bessere Ausstattung in Papier und Druck, 2. in einem bibliographischen Anhang das Verzeichnis der Arbeiten, aus denen eben der ganze Forschungsbericht erarbeitet ist. Dadurch ist sie auch für den deutschen Leser wertvoller. Die Übersetzung ist exakt. Selbstverständlich erreicht sie nicht überall die Aussagedichte des Originals, dafür geht sie jedoch den richtigen Weg, lieber durch Umschreibung den Sinn der Grundschrift zu treffen, als durch Knappheit sich der äußeren Form anzugleichen. Nur einmal ist auf S. 13 ein Satz ausgelassen; ob man auf S. 9, Z. 5 in diesem Falle statt „norman“ (style) nicht doch besser „romanesque“, und auf S. 56, Z. 8 statt „essentially“ vielleicht doch richtiger „by proper meaning“ gebraucht hätte, ist nur als Frage aufgeworfen. Eine sinnzerstörende Übersetzung ist nicht vorhanden. Cross hat sich ein wirkliches Verdienst damit erworben, daß er die Klauser'sche Zusammenfassung in so vorzüglicher Weise der englisch redenden Welt zugänglich gemacht hat.

Münster i. W.

B. Kötting

Alte Kirche

Bruce M. Metzger: *Index of Articles, on the New Testament and the Early Church* published in *Festschriften* (= *Journal of Biblical Literature, Monograph Series, Vol. V*) Philadelphia (Society of Biblical Literature) 1951. XV, 182 S.

„Scire ubi aliquid possis invenire magna pars eruditionis est.“ Dieses als Motto der hier zur Besprechung vorliegenden Schrift mitgegebene Wort ist wohl richtig. Es wird aber dem Historiker nicht immer leicht gemacht, wichtige kleinere Arbeiten zu finden, und insbesondere ist die Flut der *Festschriften*, die uns umpült, kaum noch übersehbar. Zumeist ist ein Aufsatz, der in einer solchen Ehren- oder Jubiläumsgabe erscheint, mit einem Begräbnis erster Klasse beigesetzt. Es ist daher äußerst dankenswert, daß Bruce M. Metzger, Professor für NT am Princeton Theological Seminary, einen Index von Artikeln aus den Gebieten des Neuen Testaments und der Alten Kirche (näherhin: der ersten 5 Jahrhunderte) zusammengestellt hat, und es ist weiterhin ein Verdienst der Society of Biblical Literature, daß sie diesen Index durch Aufnahme in die Reihe der Monographien des *Journal of Biblical Literature* der Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat.

Rund 600 *Festschriften* (in weiter Auslegung des Begriffes) hat der Verf. bearbeitet und hat aus ihnen alle Titel ausgezogen, die für das genannte Gebiet in Frage kommen. Nach einer Liste der herangezogenen *Festschriften* werden die Titel der Aufsätze in sachlicher Anordnung aufgeführt: Zunächst werden die religionsgeschichtlichen Beiträge, die für das NT wichtig sind, genannt (1. *The Jewish Background*, 2. *The Graeco-Roman Background*). Dann folgen literarkritische, formgeschichtliche und exegetische Arbeiten, denen sich die die Einzelpersonen behandelnden Aufsätze anschließen. Philologie, Archäologie, Textkritik und neutestamentliche Theologie kommen in dem nächsten Abschnitt zur Aufzählung. Der 2. Teil ist der Alten Kirche gewidmet. Unter der Überschrift „*Authors and Documents*“ werden 95 Autoren (bezw. anonyme Werke) genannt, zu denen sich in den *Festschriften* Beiträge finden. Dann folgt die Aufzählung der Arbeiten zur Theologiegeschichte, zur Kirchengeschichte (darin ein Sonderabschnitt über Konstantin den Großen), zum Problem Kirche und Staat, zur Archäologie und zur Liturgiegeschichte. In den einzelnen Abschnitten werden die Titel nach dem Erscheinungsjahr geordnet. Ein Index der Autoren der genannten Aufsätze schließt das wichtige und nützliche Hilfsmittel ab.

Die bibliographischen Angaben sind sehr genau. Vereinzelt wird dem Titel noch eine Charakteristik in einem Satz beifügt. Für den erfaßten Zeitraum (1873—Anfang 1950) ist wohl im großen und ganzen Vollständigkeit erreicht. Nachzutragen wären: 1. *Glaube und Geschichte. Festschrift für Fr. Gogarten* zum 13. 1. 1947, hrsg. v. H. Runte. Gießen (Schmitz) 1948 (darin Beiträge von Bultmann, Schniewind, Schlier und Schaefer). 2. *Das Reich. Idee und Gestalt. Festschrift für Joh. Haller* zu seinem 75. Geburtstag, hrsg. v. H. Dannenbauer und F. Ernst. Stuttgart (Cotta) 1940 (darin: A. Graf Schenk von Stauffenberg). 3. *Aus Theologie und Geschichte der reformierten Kirche. Festgabe für E. F. K. Müller-Erlangen* zu dessen 70. Geburtstag. Neukirchen (Buchhandlung des Erziehungsvereins) 1933 (darin G. Schrenk und O. Weber).

Mit großem Dank gegen den Autor wird man diesen Index immer wieder zu Rate ziehen.

Göttingen

W. Schneemelcher

W. D. Davies: *Torah in the Messianic Age and/or the Age to Come.* (= *Journal of Biblical Literature, Monograph Series, Vol. VII*) Philadelphia (Society of Biblical Literature) 1952. VII, 99 S. kart. \$ 1.50.

Das Problem, das W. D. Davies, Professor für bibl. Theol. an der Duke University, Durham, North Carolina (U.S.A.), untersucht, präzisiert er selbst dahin:

ob das Judentum eine Neue Tora in der Zukunft erwartete (S. 6). Die Wichtigkeit der Frage wird sofort deutlich, wenn man an die Antithesen der Bergpredigt denkt: knüpft das *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν* Jesu an die Erwartung einer neuen Tora des Messias an? D. untersucht 1) die alttestamentlichen Stellen (Jer 31,31—34; Is 42,1—4; 2,1—5), die von einer Mitteilung von Tora und Mischpat in der Heilszeit reden, stellt 2) fest, daß die Apokryphen und Pseudepigraphen (einschließlich Damaskusschrift) keine Belege für die Erwartung einer neuen Tora liefern, und wendet sich dann 3) den rabbinischen Quellen zu. Auf diesem dritten Teil (S. 50—83) liegt das Schwergewicht. In sehr sorgfältiger Quellenanalyse, die einen beträchtlichen Fortschritt im Vergleich mit dem 1948 erschienenen Buch von D. "Paul and Rabbinic Judaism" (London, S.P.C.K.) erkennen läßt, wird das Material geprüft: wir finden Stellen, die die Erwartung aussprechen, daß die Tora (z. B. Festvorschriften, Reinheitssatzungen) in der Messiaszeit Änderungen erfahren werde; andere erwarten ein neues Verständnis der Tora, besonders ihrer „Gründe“; schließlich finden sich Aussagen, die von einer neuen Tora reden.

Überwiegend tritt uns die Ansicht entgegen, daß die Tora im messianischen Zeitalter weiter gelten werde, aber "there were elements inchoate in the Messianic hope of Judaism, which could make it possible for some to regard the Messianic Age as marked by a New Torah" (S. 85). Die geringe Zahl und das späte Datum der Belege wird mit guten Gründen auf antichristliche Polemik zurückgeführt: der Umstand, daß die Christen die Vorstellung von der Neuen Tora übernommen hatten (z. B. Mk 1,27: *διδασχὴ καινή*; Joh 13,34: *ἐντολὴ καινή*; Gal 6,2: *ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ*), scheint zu ihrer Unterdrückung in der älteren rabbinischen Literatur geführt zu haben. Damit ist in der Tat ein wichtiger (über Billerbeck IV, 1—3 hinausführender) Gesichtspunkt genannt. Die neutestamentliche Exegese wird bei der Verwertung des rabbinischen Materials gut tun, stärker als bisher in Rechnung zu setzen, daß gerade bei entscheidend wichtigen Texten die antichristliche Polemik nachweislich bestimmend mitgespielt hat: das gilt namentlich für Dt 18,15.18; Jer 31,31—34; Ps 110; Is 53.

Göttingen

Joachim Jeremias

Leo Koep: Das himmlische Buch in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur altchristlichen Bildersprache (= THEOPHANEIA. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, Heft 8) Bonn (Hanstein) 1952. 136 S. ghft. DM 12.50.

Diese aus der Schule Klausers hervorgegangene Arbeit greift ein Thema an, das als besonders instruktiv gelten kann für die weitere Aufhellung des Problems „Antike und Christentum“.

In Bezug auf das Leben gibt es in vielen Kulturen und Religionen mehrere bildliche Redeweisen; man spricht vom „Baum des Lebens“ ebenso wie vom „Buch des Lebens“. Die außerordentliche Mannigfaltigkeit der verschiedenen Sinngebungen bei der Anwendung der Metapher vom Buch des Lebens wird vom Vf. eingehend dargelegt. Es kann als Buch des Schicksals die Urkunde des vorgezeichneten Weltablaufes sein, dem z. T. sogar die Götter unterworfen sind, es kann weiterhin den Ausdruck liefern für eine Art göttlicher Registratur als Buch der Werke, ja es kann schließlich Verwendung finden für die Umschreibung des Kreises derer, die für ein nachirdisches Leben bestimmt sind aufgrund gnadenvoller Berufung und verdienstvoller Betätigung. In mehr oder weniger großer Häufigkeit findet sich das Sprachbild von einem solchen himmlischen Buch in der religiösen Redeweise fast aller um das Mittelmeer gruppierten Völker, deren Vorstellungen der vorliegenden Untersuchung unterworfen werden. Dabei geht die Verwendung des Bildes in den heidnischen Kulturen nicht genau parallel zum Gebrauch innerhalb des Christentums. Die Anschauung vom himmlischen Buch als einer Urkunde der absoluten Vorausbestimmung ist in den christlichen Vorstel-

lungen und in der Sprache der Kirche nur hier und da in leichten Ansätzen vertreten (Augustinus). Dagegen hat die Vorstellung vom Buch des Lebens als der Bürgerliste der Berufenen ihre Präzision erst im Bereich der biblischen Offenbarung erfahren. Dann allerdings hat die Metapher sich für die Ausgestaltung der christlichen Bildersprache als äußerst fruchtbar erwiesen. Vf. geht mit klarer Auseinanderhaltung der oftmals vorkommenden Vorstellungsüberschneidungen diesen verschiedenen Ausläufern des Lebensbuches nach, wie z. B. das sprachliche Bild gebraucht wird als Verzeichnis der zur endgültigen Civitas Dei Berufenen, wie es Verwendung findet für die inhaltliche Umschreibung des Taufbuches, wie es hingenommen wird in die Sprache der Liturgie (Meß-Diptychen).

Außerordentlich gut ist dem Vf. die Aufteilung und Gruppierung der oftmals ineinander verklammerten Anschauungen gelungen. Das ganze Material ist glänzend auseinandergelegt, und jedes Stück ist an den ihm durch die Disposition gegebenen Platz gestellt.

Die folgenden kleinen Beiträge sollen der Ergänzung dienen, nicht der Korrektur der Ergebnisse. In der syrischen Vita des Symeon Stylites c. 80 (Lietzmann, TU 32,4 S. 127) erscheint Elias dem Symeon und sagt ihm: „Dein Name steht geschrieben im Buche des Lebens, und Krone und Auszeichnung ist bereit für dich.“ Das 35. Wunder unter den Mirakeln der hhl. Kosmas und Damian (Deubner 187) ist dem Verfasser schriftlich mitgeteilt worden von einem, dessen Name im Buch des Lebens eingetragen ist. Von diesem Eingeschriebensein im Buche des Lebens ist auch die Rede bei Sophronios, SS. MM. Cyri et Ioannis laudes c. 21 (III,56 Mai). Aus dem Buch des Lebens werden durch die Logistai in Ephesus die Namen der Delinquenten gestrichen (Ch. Picard, Ephèse et Claros, 1922, 90). So verfuhr man auch in der Mitte des 5. Jahrhunderts mit dem in monophysitischen Kreisen als Verräter bezeichneten Bischof Johannes von Ephesus (Mansi VII, 522; Zacharias Rhetor, Ahrens-Krüger 27). Desgleichen soll aus dem Buch des Lebens gestrichen werden, wer in Spanien die Königin-Witwe heiratet (Can. 5 d. 13. Synode von Toledo). In der Merowingerzeit bewahrte man an den Heiligengräbern ein Buch des Lebens, das die Vita des Heiligen enthielt und die Aufzeichnung der am Grabe geschehenen Wunder bot (G. Schreiber, Deutsche Mirakelbücher = Forsch. z. Volkskunde 31/32, 1938, 34).

S. 56 hätte auf den Bundescharakter des AT hingewiesen werden können. S. 77₃ wäre der Hinweis erforderlich, daß Tertullian diese Ansicht als Montanist vertreten hat. S. 97 könnte man den Eindruck gewinnen, als ob Vf. der Meinung wäre, Gregor von Nyssa habe später gelebt als der Pseudoareopagite. S. 60₁₀ muß es heißen: Maximus von Turin. Jahrgebete in der beschriebenen Form (103₇) sind auch anderswo noch üblich (etwa in der Diözese Münster). Ganz allgemein ist das Bestreben des Vf., durch Abkürzungen Raum zu sparen, etwas zu stark. Vgl. 29₁₋₇. Wenn in den Anmerkungen im allgemeinen die alten Schriftsteller mit dem lateinischen Namen zitiert werden, dann hätte es konsequent geschehen sollen, auch bei Tertullian, Cyprian, Hippolyt, Justin, Theodor von Mopsuestia usw. Den Namen von weniger häufiger vorkommenden Schriftstellern hätte man ganz ausschreiben sollen (etwa 103₃: Honor[ius] August[odunensis]). Einige Druckfehler sind stehen geblieben: S. 9, Z. 7 Martianus, S. 98 (Mitte) Listen, S. 88₃ Teufel, S. 93₁ Saglio, S. 98₁ Ethymol.

Mit dieser Studie ist zu dem Problem des Lebensbuches in Antike und Christentum Abschließendes geboten.

Münster i. W.

B. Kötting

Markos A. Siotis, Die klassische und die christliche Cheirotone in ihrem Verhältnis. Sonderdruck aus der Zeitschrift *Θεολογία* Bd. 20 (1949)—22,2 (1951). Athen 1951. XVI, 136 S.

So viel auch über Amtsbegriff und Amtsbestellung in der alten Kirche geschrieben ist — die vorliegende Arbeit bringt uns wieder ein Stück weiter. Und zwar dadurch, daß sie nicht von bestimmten kirchenrechtlichen und kirchendogma-

tischen Reflexionen ausgeht, sondern den lebendigen Vorgang der Amtserhebung und Weihe als solchen ins Auge faßt und die einzelnen, dafür in Betracht kommenden Ausdrücke der Reihe nach untersucht. Beides ist bisher viel zu wenig geschehen. Dazu kommt, daß unser Blick von den griechischen Anfängen der Entwicklung meist viel zu schnell in den Westen hinüberwandert. Unser Verf. begreift dagegen als griechischer Theologe die ganze Entwicklung von den Aposteln bis zu Justinian als eine Einheit und sieht sie so gewissermaßen in ihrem natürlichen Gefälle. Die entwickelte liturgische Form der späteren Kirche ist für ihn der Ausgangspunkt, von dem aus er rückwärts geht. Aber das geschieht nicht in der bekannten, gefährlichen Weise der Rückdatierung „bis zum Erweis des Gegenteils“, sondern mit einem klaren Gefühl für die starken Verschiebungen, die in diesem Zeitraum vor sich gegangen sind: die Einrichtungen ändern sich, die Worte bleiben stehen, und eben darum ist es wichtig, die Geschichte der Worte und der jeweiligen Wortbedeutungen zu verfolgen.

Es ist eine bei den nichtgriechischen Gelehrten fast ausnahmslos herrschende Meinung, daß der Begriff der Cheirotonie, mit dem heute das fünfte Sakrament der orthodoxen Kirche, das *μυστήριον τῆς ἱεροσύνης* bezeichnet wird, seinen Namen von der Handauflegung empfangen habe, *χειροτονία* und *χειροθεσία* also wesentlich gleichbedeutend wären. Es ist das überzeugende Ergebnis unserer Untersuchung, daß diese Vorstellung falsch ist. Man darf aber auch nicht, dem etymologischen Wortsinn folgend, statt an die Weihe nur an den Wahllakt denken, bei dem etwa die Hände erhoben werden. Schon in der klassischen Antike bedeutet *χειροτονία* etwas mehr und bald auch etwas anderes als diesen begrenzten Vorgang als solchen. Der Begriff meint die Amtsbestellung im Ganzen, und gerade für die Priestertümer kam hierbei je länger um so weniger eine demokratische Wahl durch das Volk in Betracht. Das gilt erst recht für die hellenistischen Beamtenernennungen, die regelmäßig mit demselben Ausdruck *χειροτονία* bezeichnet werden. In der christlichen Kirche spielte nun freilich die Wahl, gerade nach der vorliegenden Darstellung, zunächst eine erhebliche Rolle. Aber *χειροτονία* bedeutet auch hier nicht nur sie, sondern den ganzen Vorgang der Amtsbestellung, also Wahl und Ordination einschließlich der Prüfung des Lebenswandels (der *δοκιμασία*), später auch noch der Vereidigung und weiterer zugehöriger Akte. In dem Maße, als die Beteiligung des Volkes zurücktrat und schließlich bis auf ein paar formelhafte Reste ganz verschwand, verengte sich der Begriff jedoch auf den eigentlichen Weiheakt, dessen Hauptstück die Handauflegung, die *χειροθεσία καταστάσεως* war. Seit Justinian ist die Entwicklung in diesem Sinne abgeschlossen, und der neue, sakramentale Wortsinn von *χειροτονία* liegt damit fest.

Dies alles wird mit Quellen reichlich — wenn auch gewiß noch nicht vollständig und abschließend — belegt und durch eine Beschreibung der zugehörigen liturgischen und rechtlichen Akte wirklich anschaulich gemacht. In der prinzipiellen Beurteilung der Anfänge spürt man den historischen Einfluß von Harnack und Sohmer. Der Episkopat gilt als ein „Gemeindeamt“, das erst allmählich zu einem „Kirchenamt“ umgebogen wurde. Bei mancher vielleicht allzu glatten Formulierung dieser Art möchte man gelegentlich ein Fragezeichen an den Rand schreiben. Aber das Schwergewicht und der eigentliche Wert der Arbeit liegt nicht auf diesem prinzipiellen Gebiet. Wieviel aus der frischen und unbefangenen historischen Darstellung im Ganzen zu lernen ist, wird aus dem Vorstehenden deutlich geworden sein.

Heidelberg

H. v. Campenhausen

Oscar Cullmann: Petrus. Jünger — Apostel — Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem. Zürich (Zwingli Vlg.) 1952, 282 S., s. Fr. 20.80; DM 20.—

Das vorliegende umfangreiche Werk, welches die Verlagsanzeige auf dem Umschlag (der Anm. 1 des Verfassers auf S. 7 des Vorworts entsprechend) mit Recht „die erste wissenschaftlich fundierte evangelische Darstellung des Apostels in deut-

scher Sprache nennt“, gliedert sich in einen allgemeinen historischen Teil (S. 11 bis 169), der in außerordentlich subtiler Weise rekonstruiert, was wir von Petrus als Jünger, als Apostel und als Märtyrer wissen und einen exegetisch-theologischen Teil (S. 171—268), der die Exegese und geschichtliche Auswertung von Matth. 16,17—19 umfaßt. In beiden Teilen findet eine vorsichtige kritische Auseinandersetzung mit zahlreichen Büchern und Aufsätzen englischer, französischer, holländischer, schwedischer, schweizerischer und deutscher Autoren statt, sodaß der Leser, dem diese Literatur weitgehend nicht zugänglich ist, einen ausgezeichneten Überblick über die Forschung der letzten Jahrzehnte erhält. Dabei gilt es, die Intention des Verfassers zu berücksichtigen, daß dieses Buch als Beitrag zur Geschichtswissenschaft, speziell zur Geschichte des Urchristentums betrachtet werden soll, aber nicht in die Dogmatik oder gar in die konfessionelle Polemik eingereiht werden darf, bekundet doch der seit Jahren mit katholischen Gelehrten in gutem Einvernehmen stehende Autor, daß er „das bloße Miteinanderreden römischer und protestantischer Theologen für eine der erfreulichen kirchengeschichtlichen Erscheinungen unserer Zeit halte“ (S. 6, dazu S. 7). Für den Leser bietet es einen eigenen Reiz, die Versicherung Cullmanns in seiner Darstellung bestätigt zu finden, daß diese mit wissenschaftlich strengen Methoden gestaltete Geschichte des Petrus „direkt in die Verwertung dieser Geschichte innerhalb der weiteren historischen Entwicklung einmündet“ (S. 7) und ökumenische Ausmaße annimmt, die sich auf S. 43 in Anm. 63 ankündigen und dann auf S. 250 mit Anm. 87 und S. 261 ff. ihre Fortsetzung und ihre Krönung finden.

Wer die knappe und obendrein vieldeutige Überlieferung über Petrus aus der ältesten Zeit kennt, entdeckt sehr bald, daß der Leser in Auseinandersetzung mit neueren und neuesten Spezialuntersuchungen über seine Herkunft, Beruf und Berufung, Namengebung, Stellung unter den Zwölf zu Lebzeiten Jesu und in der ersten Jerusalemer Gemeinde, über sein Verhältnis zu Jakobus den Herrenbruder und Paulus, über seine spätere Tätigkeit als Judenmissionar und sein vermeintliches Ende als Märtyrer in Rom gründlich unterrichtet wird, wobei der Verfasser, allem Radikalismus abhold, doch Lietzmanns Auffassung von der Stellung des Petrus in der Urgemeinde als „allzu simple Darstellung“ unter dem Einfluß der noch immer fortwirkenden Tübinger Schule ablehnt (S. 51 Anm. 69 a). Nach seiner Ansicht war Petrus zu Lebzeiten Jesu der Sprecher der Zwölf und erlangte seine Führerstellung in der Urgemeinde dadurch, daß ihm als erstem der Auferstandene erschien (vgl. S. 19, S. 27 und 59—67). Petrus, frühe schon Vermittler zwischen Judaisten und Hellenisten (S. 34) muß seinen Platz dem Jakobus abtreten und bleibt unter dessen Aufsicht Judenmissionar der Urgemeinde, weil er erkannte, daß hier seine Begabung lag. Ob er nach seiner Verhaftung und Befreiung (Apg. 12) Jerusalem verlassen mußte oder wegen seiner freien Einstellung zum Heidentum (S. 45 Anm. 63), bleibe dahingestellt — jedenfalls ist er bei der in Apg. 15 geschilderten Konferenz nur noch Sprecher als Leiter der Mission, aber nicht als Leiter der Urgemeinde (S. 49) und hat dabei, wie alle Vermittler einen schweren Stand. Der „andere Ort“ von Apg. 12,17 ist weder Antiochien noch Rom (S. 35 ff. u. 53). Quellenmäßig könne Antiochien auf die Person des Petrus mindestens denselben Anspruch erheben wie Rom. Daß Petrus Corinth einmal besucht habe, sei möglich, aber nicht nachzuweisen (S. 53—57). Cullmann möchte auch eine selbständige Theologie des Petrus ermitteln. Durch Verbindung von Markus 8,32 mit 1. Cor. 15,5 und den Pais-Stellen in Apg. 3 u. 4 ergäbe sich, daß Petrus der Vertreter einer ebed-jahwe-Christologie sei, wofür 1. Petrus 2,21 ff. selbst bei Unechtheit dieses Briefes als altes Zeugnis gelten könne (S. 71); Petrus hat danach den Gedanken vom Leidensmessias als erster erfaßt, welchem dann Paulus die systematische Prägung gab. Petrus stand also nicht im Gegensatz zu Paulus, und man sollte ihn — weil wir von ihm keine Briefe besitzen — deshalb nicht in den Schatten des Paulus rücken, wie man umgekehrt Paulus nicht von Petrus abhängig denken darf (S. 72).

Die umfangreiche Untersuchung über Petrus den Märtyrer (S. 73—169) behandelt eingehend die rein literarischen wie die liturgischen Quellen, um mit einer kritischen Darstellung der letzten römischen Ausgrabungen zu schließen. Da die bestechende These, daß Apok. 11,3 f. auf die Märtyrer Petrus und Paulus zu beziehen sei, für Cullmann problematisch ist — interessant für die Geschichte der Auslegung ist die Tatsache, daß diese im Jahre 1619 von dem Jesuiten Juan de Mariana vertretene Ansicht im Jahre 1950 von dem Dänen Johannes Munck (vgl. S. 81) und dem katholischen Exegeten R. P. Boismard (S. 94, Anm. 52) unabhängig voneinander wieder aufgenommen wurde — bleibt 1. Clem. 5 für ihn wichtiger Ausgangspunkt. Die Erörterung dieses viel umstrittenen Textes in Verbindung mit 1. Clem. 47, Phil. 1, 15—17 und Röm. 15,20 ff — Petrus und Paulus in denselben, durch Eifersucht hervorgerufenen Nöten! — macht Rom als Ort des Martyriums wahrscheinlich, und die Worte „unter uns“ in 1. Clem. 6,1 seien auf alle durch Eifersucht in Rom hervorgerufenen christlichen Martyrien zu beziehen (S. 117). Auch Porphyrius dürfe in seiner Polemik gegen Joh. 21,16 f. an Rom gedacht haben, sonst müßte er ausdrücklich einen anderen Ort nennen (S. 135).

Die Behandlung der liturgischen Quellen (S. 135—145) hat das Ergebnis, daß C. der *translatio* von 258 ablehnend gegenübersteht. Das Andenken an Petrus war sowohl an den Vatikan wie die Katakomben geknüpft. Der 29. Juni ist nicht Todestag des Petrus und Paulus, sondern — als Gegenbildung eines Gedenktages an die Gründung Roms — ein Beweis für einen aufkommenden Apostelkultus, wobei wichtig bleibt, daß (a) dem Paulus die gleiche Ehre wie dem Petrus zuteil wurde und (b) beide als Apostel von den späteren Bischöfen unterschieden wurden (S. 143 f.). Auch Luthers Zeugnis darf nicht übersehen werden als Beweis dafür, daß man im 16. Jahrhundert über den Ort der Apostelgräber nichts Sicheres wußte (S. 145) und die Ausgrabungen (S. 145—169) haben ebenfalls kein sicheres Ergebnis gebracht. Das Grab des Petrus konnte nicht mit Gewißheit identifiziert werden, folglich bleiben die literarischen Quellen nach wie vor unsere Hauptstütze. C. nimmt an (in Ablehnung der These Heussis), daß Petrus in Rom war und unter Nero dort gestorben ist. Die Ausgrabungen sprechen allerdings lediglich für die Annahme, daß die Hinrichtung des Petrus im vatikanischen Bereiche stattgefunden habe. Bei der Beurteilung der Quellen ist somit streng zwischen der Hinrichtungsstätte und dem später lokalisierten Grabe als Kultstätte zu unterscheiden. Und selbst ein mit Gebeinen ausgestattetes Grab wäre angesichts der Situation, in welcher Petrus umkam (S. 167), gar nicht mit Sicherheit zu identifizieren, da man für die hingerichteten Christen ein Massengrab vermuten muß, sofern ihre Asche nicht in den Tiber gestreut wurde. Hierin geht C. mit Karl Heussi einig (vgl. weiter S. 162, S. 166 mit Anm. 183 e und S. 167 ff.).

Für die ausführliche Exegese von Matth. 16,17—19 (S. 172—238) ist folgendes als für die Deutung des Verfassers charakteristisch herauszuheben: es dreht sich um die Frage: Wie ist das Einmalige gegenüber dem sich Wiederholenden abzugrenzen? Und zwar zeitlich (gilt das Wort an einen bestimmten Apostel auch ohne weiteres einer Kette von Bischöfen?) und räumlich (läßt sich das Wort an einen Apostel geographisch auf eine bestimmte Stadt begrenzen?). Endlich: berechtigt die tatsächliche historische Rolle, welche die römischen Bischöfe im 2. und 3. Jahrhundert gespielt haben, zu einer ausschließlichen Beanspruchung des Wortes an Petrus durch den Bischof von Rom?

Nach einer instruktiven „Geschichte der hauptsächlichen Erklärung“ (S. 176 bis 190) prüft C. die gegen die Echtheit vorgebrachten Gründe durch Untersuchung des Verhältnisses von Matth. 16,17—19 zur Rahmenerzählung (S. 190 bis 206), wobei er die Vermutung ausspricht, daß ein dem ersten Evangelisten zugekommenes Wort, welches den Beinamen Petrus erklärt, als Antithese zum Bekenntnis der Zwölf hier eingesetzt worden sei. Die Meinung, es handele sich um ein Wort des Aufferstandenen, kann nach C. durch Hinweis auf die Parallelstelle

Luk. 22,31 widerlegt werden. Ebenso scheinere der Verfasser von Joh. 21,15 ff. diese Sondertradition gekannt zu haben. Ursprünglich dürfte dieses Wort in die Leidensgeschichte gehören, seine Einordnung in das Petrusbekenntnis sei Werk des Matthäus. Allerdings ist seine Exegese nicht an diese Vermutung gebunden, (S. 206 bis 238; hier vermischt man eine Auseinandersetzung mit Rudolf Otto: Reich Gottes und Menschensohn 2. Aufl. 1940 S. 296 f.). Interessant ist C. s. Mitteilung (S. 188), daß unter 34 modernen Autoren, die sich über die Echtheit dieser Stelle geäußert haben, etwa die Hälfte positiv und die Hälfte negativ urteilen. Der Verfasser selbst macht geltend, daß man sich am Begriff ekklesia nicht stoßen dürfe, weil hier nicht die Wortstatistik ausschlaggebend sei, sondern der Sachverhalt (S. 209). Setze man in Anknüpfung an das aramäische Urwort anstelle des modernen Begriffs „Kirche“ lieber die sachlich geforderte Bedeutung „Gottesvolk“, denke man daran, daß der Menschensohn ohne ein „Volk der Heiligen“ nicht zu verstehen sei (vgl. Daniel 7,9—28 mit Mark. 14,62), versteht man das in der Evangelientradition haftende Wort Jesu von der Zerstörung des Tempels und dem Bau eines neuen Tempels innerhalb von 3 Tagen richtig (Mark. 14,5—7 vgl. mit Joh. 2,19 und Mark. 13,2), so hat Jesus mit dem Bau des neuen Tempels das von ihm gestiftete Gottesvolk gemeint (S. 222 f.). Und da Matth. 16,17 auch vom Bauen die Rede ist, liege eine direkte Parallele zu Mark. 14,57 vor, die deshalb in der modernen Diskussion so wenig beachtet werde, weil man sich zu sehr von der Wortstatistik leiten lasse und zu wenig auf die Sache achte. Allerdings muß das Futurum in Matth. 16,17—19 noch in diesen Aon fallen, da sonst die Gegenüberstellung von Himmel und Erde keinen Sinn mehr habe. Wie verträgt sich das aber mit dem nach Jesu Tode zu erwartenden Kommen des Menschensohnes zum Gericht? Nur so, daß man zwischen Jesu Auferstehung und Wiederkunft eine Zwischenzeit setzt, die der Kirche Raum zur Entfaltung bietet. Dafür sprechen Stellen wie Markus 14,62; 14,28 und 2,18 ff. Geht mit Jesu Tode das Gottesvolk nicht unmittelbar in das Reich Gottes über, so sagt Matth. 16,18 (wie Matth. 10,7), daß die Ekklesia auf Erden in die wichtige Funktion Jesu eintritt, den Tod zu besiegen. Die auf Petrus gegründete Ekklesia hat an der Auferstehungsmacht teil, obwohl sie noch in diesem Aon existieren muß, in welchem der Tod herrscht. Damit ist aber Petrus der Apostel als Zeuge und Werkzeug der Auferstehung gekennzeichnet, er soll das Gottesvolk in das Reich der Auferstehung führen. Wenn „Binden und Lösen“ die Teilhabe an Christi Vollmacht, Sünden zu vergeben, bedeutet, so haben daran auch die anderen Apostel teil (Matth. 18,18). C. gibt der katholischen Exegese recht, daß mit dem Felsen nicht der Glaube, sondern die Person des Petrus gemeint sei (vgl. S. 180 f. mit S. 231 f.), betont aber ebenso entschieden, daß von Nachfolgern des Petrus nicht die Rede sein könne; denn die Funktion des Petrus ist ja durch seine Lebensdauer begrenzt, womit gesagt wird, daß die Fundamentlegung eine einmalige, zeitlich begrenzte Apostelfunktion ist, ohne daß damit das Werk des Bauens auf diesem Fundamente auch zeitlich begrenzt würde. Petrus ist somit hier nicht als Bischof einer Gemeinde angeredet, sondern in seiner unwiederholbaren Eigenschaft als Apostel und — so dürfen wir hinzufügen — als erster Zeuge der Auferstehung des Herrn (S. 235). Mit dieser Erkenntnis ist also gegeben: die Zeit des Bauens kann nur so weiter gehen, daß der Apostel Petrus Fundament ist und bleibt. Die kommenden Generationen (Joh. 17,20) werden denn auch „durch das Wort der Apostel“ glauben, nicht durch das Wort der Apostelnachfolger. (vgl. dazu 1. Cor. 15,11 und die wichtigen Ausführungen S. 237 f. über die Verwurzelung des Bleibenden im Einmaligen).

Der Schlußabschnitt (S. 239—268) behandelt nun die Frage der Anwendung unserer Stelle in der Gegenwart, deren Notwendigkeit genau so besteht wie bei anderen neutestamentlichen Stellen. Es bleibt aber dabei zu beachten, daß 1) die Bedeutung dieser Stelle nicht in der Wiederholung der Funktion des Petrus liegt und 2) ihre Anwendung nicht willkürlich eingeschränkt werden darf.

Bischöfe und Gemeindeleiter muß es in diesem Äon immer geben, Apostel Christi hingegen kann es nie mehr geben. Sie hatten einen Doppelauftrag erst vom Inkarnierten, dann vom Auferstandenen erhalten, um „die Kontinuität zwischen dem auferstandenen und dem historischen Jesus zu garantieren“ (S. 243). Bischöfe setzen also niemals die apostolische Funktion fort, sie sind bloß Nachfolger im chronologischen Sinne, nicht dem Wesen nach. Fundament und Bau dürfen nicht verwechselt werden (S. 246 f.). Folglich gehört Petrus auch der protestantischen Kirche, man darf auf ihn nicht zugunsten des Paulus verzichten. Für alle Kirchen ist Petrus als erster unter den Zwölf Garant für die Kontinuität mit dem inkarnierten Jesus (S. 250). Petrus war aber bloß Leiter der ungeteilten Urgemeinde, später machte er dem Jakobus Platz. Wäre er wirklich Bischof von Antiochien und später Bischof von Rom gewesen, so war er immer nur Leiter einer Ortsgemeinde und nicht der Gesamtkirche. Folglich gibt es für die Gesamtkirche keine von Petrus weiterführende Sukzessionskette in der Leitung. Von Jerusalem führt keine Sukzession in eine andere Stadt, und die Muttergemeinde ist ja untergegangen. Überdies läßt sich weder aus dem Neuen Testament noch aus der Geschichte der alten Kirche ein göttliches Recht für den Primat Roms ableiten. Fels der Kirche ist der lebendige Zeuge seines Herrn. Die vermeintliche Grabstätte eines Toten kann dabei keine Rolle spielen. Der lebendige Christus baut seine Kirche weiter auf dem historischen Fundament, das der inkarnierte Jesus gelegt hat, auf dem Grund der Apostel, deren Petrus der erste war, aber er selbst bleibt der Eckstein, solange es Kirche auf Erden gibt. Damit ist die Ansicht des Verfassers in großen Zügen skizziert. Deutlich wird dem Leser das ernste Anliegen, in sachlichem Gespräch mit katholischen Wissenschaftlern und in streng historisch-kritischer wie philologisch-sauberer Exegese zu einer Interpretation vorzudringen, die jenseits aller konfessionellen Enge liegt. Man kann Theologen wie gebildeten Laien die gründliche Lektüre dieses Werkes nur dringend empfehlen, schon allein deshalb, um in lebendigen Kontakt mit einer weit verzweigten Literatur des In- und Auslandes zu kommen.

Für eine sicher bald zu erwartende 2. Auflage seien folgende Wünsche vorgebracht: 1. Die Durchzählung der Fußnoten (im ganzen sind es wohl ohne Untergliederungen 458) ist unregelmäßig. Von S. 1—67 stehen 104 Anmerkungen, warum werden für S. 67—72 vier neue gezählt? Warum beginnt mitten im Text auf S. 191 eine neue Zählung? 2) Zu S. 17 Anm. 19 d ist der Aufsatz von Fr. Schulthess in ZNTW XXI 1922 zur Sprache der Evangelien S. 250 ff. heranzuziehen. Zu S. 216 f. sollte Rudolf Ottos wichtiges Buch „Reich Gottes und Menschensohn“ wegen des Gedankens der vorwirkenden Dynamis berücksichtigt werden. Angesichts häufiger Zitierung anderer Literatur ist Otto mit der bloßen Namensnennung (S. 186 Anm. 33 a) m. E. zu stiefmütterlich behandelt. Zu S. 149 f. möchte der Rezensent auf seine Schrift „Jesus und der Satan“ (1949) verweisen, zu S. 211 vermißt man Hinweise auf Dahls Buch „Das Volk Gottes“ (Oslo 1941). 3) Druckfehler: S. 16 Anm. 19: der letzte Satz ist unklar. S. 205 Absatz 2 Zeile 1 muß es heißen: „einige“, S. 211 Anm. 31 a „hebräische“ Texte. Die Anmerkungen 19 b auf Seite 17 und 80 a auf S. 242 erwecken Bedenken.

Greifswald

E. Fascher

Eligius Dekkers: *Clavis Patrum Latinorum*, qua in novum Corpus Christianorum edendum optimas quasque scriptorum recensioni a Tertulliano ad Bedam commode reclusit E. Dekkers, opera usus qua rem prae-paravit et iuvat Aemilius Gaar Vindobonensis (= *Sacris Erudiri*, Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen III, 1951). Steenbrugge (Abbatia S. Petri), Brugge (Beyaert) u. s'Gravenhage (Nijhoff) o. J. (1951). XXIII, 461 S. Belg. Fr. 320.—

Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, Pars I: Opera Catholica, Adversus Marcionem (= Corpus Christianorum, Series Latina I: Tertulliani Opera, Pars I). Turnhout/Belgien (Brepols) 1953. XXV, 75 S., 4 Tabellen, brosch. Belg. Fr. 80.—

Im Jahre 1948 überraschte uns Dom Eligius Dekkers OSB (St. Pietersabdij, Steenbrugge/Belgien) mit der Nachricht, daß eine neue kritische Gesamtausgabe der altchristlichen Literatur vorbereitet würde. Der Plan wurde in dem Jahrbuch „Sacris Erudiri“ (I, 1948, 405—414) veröffentlicht; Dom Dekkers gab außerdem dann in der Theol. Lit. Ztg. (74, 1949, 159—162) einen kurzen Bericht über das geplante Unternehmen, zu dem Kurt Aland (ebda 162—163) Stellung nahm. Dom Dekkers ging von der jedem Patristiker und Kirchenhistoriker bekannten Schwierigkeit aus, wirklich zuverlässige Ausgaben altchristlicher Texte benutzen zu können. „Es fehlt uns erstens eine ‚Quellenkunde der altchristlichen Geschichte‘ und zweitens ein vollständiges Corpus des altchristlichen literarischen Nachlasses.“ An den Beispielen der Schriften des Pelagius und des Tertullian zeigte D., mit welchen Schwierigkeiten der Patristiker heute zu ringen hat: „Man braucht also eine gar nicht ganz kleine patristische Bibliothek, auch wenn man nur einen zuverlässigen Text der Werke eines einzigen Kirchenvaters des mäßigen Umfangs zur Hand zu haben wünscht.“ Um diesem Übelstand, der tatsächlich ein großes Hindernis für unsere Arbeit ist, abzuhelpen, soll eine neue vollständige Sammlung altchristlicher Texte mit Einleitung, Apparat und Registern geschaffen werden, „ein neuer Migne also, aber den Fortschritten und auch den Ansprüchen moderner patristischer, philologischer und historischer Wissenschaft entsprechend.“ Dieses „Corpus Christianorum“ soll in drei Serien eingeteilt werden: Series latina, Series graeca und Series orientalis, von denen allerdings zunächst nur die lateinische und die griechische Reihe in Aussicht gestellt werden. Aufnehmen will man in dieses Corpus alle christlichen Schriftsteller bis hin zur karolingischen Renaissance, sowie das liturgische, kirchenrechtliche und epigraphische Material dieser Zeit. Die lateinische Reihe, die zuerst in Angriff genommen wird, soll 175 Bände zu je 600—800 Seiten umfassen. Jedes Jahr sollen ungefähr 10 Bände erscheinen.

Die Bedenken gegen dieses neue Unternehmen, die Aland äußerte, betrafen vor allem die Frage der Verlagsrechte der bisherigen modernen Ausgaben: Ein Verleger patristischer Texte gehe immer ein großes Risiko ein, da es lange Zeit brauche, ehe er seine Kosten wieder hereinbekomme. Daher werden die Verleger kaum gewillt sein, ihre Ausgaben im Corpus Christianorum (= CC) noch einmal abdrucken zu lassen, und damit wäre das CC gezwungen, minderwertige Ausgaben nachzudrucken oder völlig neue Ausgaben herzustellen. Außerdem würde eventuell überhaupt die Initiative der Verleger für Textausgaben gelähmt. Ohne Unterstützung der Verlage ist aber die Patristik bald am Ende angelangt. (Man wird zu diesen Ausführungen Alands erhebliche Fragezeichen zu machen haben. Denn zumeist tragen die wenigen Verleger, die für solche Ausgaben noch in Frage kommen, heute kein Risiko mehr, da die Ausgaben in der Mehrzahl subventioniert sind.) Wichtiger scheinen mir die Bedenken Alands bezüglich der griechischen Reihe. A. meinte, daß die in dem Plan Dekkers zum Ausdruck kommende stillschweigende Kritik das Berliner Corpus der Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte nicht trifft und daß für die spätere Zeit nur Neuausgaben helfen könnten, da bisher keine brauchbaren kritischen Ausgaben vorliegen. Damit würde aber der Plan in den Bereich des Nicht-Realisierbaren geraten. Weiter müßte man doch wohl für die wissenschaftliche Arbeit immer die ausführlichen Prolegomena, die das CC nicht enthalten soll, heranziehen. Lehnte Aland also (jedenfalls für die griechische Reihe, für die lateinische lagen bei der Veröffentlichung des Planes in der ThLZ bereits feste Abmachungen vor) das neue Unternehmen weitgehend ab, so begrüßte er doch die Absicht Dekkers, eine *Manducatio ad litteraturam patristicam* als grundlegendes

Hilfsmittel zu schaffen, und fügte den Wunsch nach einer Bibliographie über die Literatur zur Patristik hinzu, um dadurch die gängigen Patrologien zu entlasten.

Nun liegt inzwischen die angekündigte *Manducatio* und auch die erste Lieferung der lateinischen Serie des CC vor und man kann und muß jetzt zu diesem Unternehmen Stellung nehmen.

In dem „*Clavis Patrum Latinorum*“ (diesen Titel hat die geplante *manducatio* bekommen), die als Band III des Jahrbuches „*Sacris Erudiri*“ erschienen ist, stellt E. Dekkers, unter Benutzung von Materialien, die E. Gaar (Wien) zusammengetragen hat, alle Schriftsteller von Tertullian bis Beda zusammen und verzeichnet bei jedem einzelnen die beste kritische Ausgabe sowie notfalls Publikationen von Handschriften, Emendationen, Kritiken und Untersuchungen über Echtheitsfragen. Am Rande sind die Band- und Seitenzahlen im Migne und im Wiener Corpus (CSEL) angegeben, soweit die im Text genannte Ausgabe nicht aus dieser Reihe genommen ist. Gegliedert sind die 2348 Schriften in XV Kapitel: Auf die Vornicänischen Schriftsteller (I) folgen die Väter bis Chalkedon (II), von Chalkedon bis auf Gregor d. Gr. (III) und von Isidor bis Beda (IV), jeweils nach Provinzen unterteilt. Kap. V verzeichnet die lateinischen Dichter, VI die Grammatiker und Rhetoren, VII die Werke der römischen Bischöfe (bis Constantin I., 708—715). Es folgen die *Symbola et Expositiones fidei* (VIII), die *Fontes scientiae et historiae iuris* (IX), die *Regulae monasticae* (X), die *Libri paenitentiales* (XI), die *Monumenta liturgica* (XII, mit einem *Elenchus Codicum* S. 352—356!) und die *Vitae Sanctorum* (XIII). Die Verzeichnisse der *Opera de tempore* (XIV, d. h. der Chronographen u. ä., darunter auch *Beda Venerabilis*) und der *Itineraria et alia geographica* (XV) bilden den Schluß der *Clavis*, der drei *Indices* (*Index nominum et operum*, *Index systematicus* und ein besonders wertvolles *Initienregister*) beigegeben sind, die die Brauchbarkeit des Werkes erhöhen. Zu beachten sind schließlich die drei Seiten *Addenda* am Schluß (S. 459—461), da hier z. B. noch auf die neue Tertullian-Handschrift (vgl. Borleffs, *Vig. Christ.* V, 1951, 65—79) hingewiesen werden konnte. Bei jedem Werk finden sich Hinweise auf die Literaturgeschichte von Schanz, soweit dort etwas darüber gesagt ist. Die Übersetzungen griechischer Väter ins Lateinische sind nicht mit aufgeführt, da diese in die *Clavis Patrum Graecorum* aufgenommen werden sollen.

Es ist keine Frage, daß wir hier ein geradezu großartiges Arbeitsinstrument für die lateinische altchristliche Literatur geschenkt bekommen haben, dessen Unentbehrlichkeit jeder, der patristisch arbeitet, sehr schnell einsieht. Aufgebaut nach einem wohldurchdachten Plan, der auch den Aufbau der *Series latina* des CC bestimmen wird, bietet die *Clavis* tatsächlich jeweils die beste Ausgabe und die notwendigen Angaben für die weitere Arbeit an irgendeinem Literaturwerk der ersten 8 Jahrhunderte. Gewiß werden sich manche Korrekturen anbringen lassen. (P. Dr. Bonifatius Fischer OSB, Beuron, hat in einer eingehenden Rezension in der *Theol. Lit. Ztg.* 77, 1952, 287—289, auf die auch hier verwiesen sei, eine Reihe von Änderungsvorschlägen und Nachträgen beigebracht, ohne allerdings den hohen Wert des Werkes damit in Zweifel ziehen zu wollen.) Im Ganzen ist die *Clavis* ein zuverlässiger Führer und man wünscht nur, daß es dem gelehrten Herausgeber bald gelingen möchte, für die griechischen und orientalischen Väter uns ein gleichwertiges Hilfsmittel zu schenken. Eine kleine Bitte sei damit verbunden: Es erleichtert die Benutzung eines solchen Werkes, wenn am Seitenkopf angegeben wird, welcher Autor auf der betr. Seite behandelt wird. Vielleicht läßt sich das bei einer Neuauflage bzw. bei dem griech. Band durchführen.

Diese erste Frucht des Unternehmens des CC ist also ohne Einschränkung zu begrüßen. Wie steht es nun mit der eigentlichen Edition? Von ihr liegt das erste Faszikel des ersten Bandes vor. Mit dieser Lieferung eröffnet das CC die Ausgabe der Werke Tertullians.

In einer kurzen Einleitung (5 Seiten) werden die Lebensdaten, ein Verzeichnis der verlorenen Schriften und schließlich die notwendigen Angaben über die handschriftliche Überlieferung geboten. Unter den 5 angegebenen handschriftlichen corpora der Schriften Tertullians wird auch die oben bereits erwähnte neugefundene Handschrift erwähnt (Cod. Vat. Ottob. lat. 25, s. XIV), die *De pud.*, *De paenit.*, *De pat.* und *De spect.* enthält. In den Anmerkungen zu dieser Praefatio sind bereits wichtige Quellen- und Literaturhinweise gegeben, die dann in der *Bibliographia selecta* (S. X—XXIV) eine wertvolle Fortsetzung und Ergänzung erhalten. Natürlich konnte der Herausgeber nur eine Auswahl aus der reichen Literatur über Tertullian bringen und es scheint mir eine gute Auswahl getroffen zu sein. Zu dem Apologeticum hätte allerdings wohl die zweisprachige Ausgabe von C. Becker (1952) mit einer guten Einleitung und einer wichtigen Untersuchung zum Textproblem genannt werden müssen; aber vielleicht ist dieses Buch erst erschienen, als der Druck bereits abgeschlossen war. Bei der Literatur über die *doctrina Tertulliana* hätte H. Karpp, *Probleme altchristlicher Anthropologie* (1950) nicht weggelassen werden sollen. Nach dem *Stemma codicum* folgen 3 Tafeln *Testimonia*, auf denen in übersichtlicher Tabellenform die Bezeugungen von 35 Tertullianschriften durch altkirchliche Schriftsteller von Minucius Felix (sic!) bis zu Isidor Hisp., Braulio von Caes. und dem Antiphonale *Compendiense* geboten werden. Eine vierte Tafel ist der Bezeugung der 31 erhaltenen Schriften Tertullians in den verschiedenen Handschriften (40, zum Teil verlorene Hss. werden aufgeführt) und in den Ausgaben (von der *Editio princeps* 1521 bis zum CSEL) gewidmet. Man erhält hier auf einen Blick eine zuverlässige Auskunft über die Überlieferung und den Druck jeder einzelnen Schrift.

Von den Werken Tertullians sind in diesem Bändchen zunächst *Ad martyras* (ed. E. Dekkers) und *Ad nationes libri II* (ed. Borleffs) zu finden.

Ad martyras, die Trostschrift an die Christen im Gefängnis (wohl 197), hat eine recht breite Überlieferung, von der in der Ausgabe Dekkers die 5 wichtigsten Handschriften herangezogen worden sind, unter besonderer Berücksichtigung des cod. Flor. Magl. I, VI, 9 und des cod. Luxemb. 75. Der Herausgeber hat sich von eigenen Konjekturen weitgehend ferngehalten. Nur an wenigen Stellen tauchen Fragen zur Textgestaltung auf (z. B. S. 3, 16: et, coni. mit Oehler und Bindley; 6,17 ist fraglich; gut ist 6,28: nec minus). Im ganzen ist diese Ausgabe weit besser als die bisher allgemein benutzte von Oehler; die Bindleysche Sonderausgabe, Oxford 1893, ist zumindest in Deutschland kaum zu finden, und im CSEL ist diese Schrift bisher nicht erschienen. Auffallend ist die durchgängig gegenüber Oehler sehr viel bessere Interpunktion.

Viel schwieriger ist die Aufgabe einer Edition von *Ad nationes*, weil diese apologetische Schrift (auch wohl 197) nur in einer Handschrift (cod. Paris. lat. 1622) überliefert ist und diese Handschrift manche Lücken aufweist. Borleffs hat bereits 1929 eine Ausgabe des Werkes vorgelegt, die die Ausgabe im CSEL erheblich verbesserte, und hat für das CC noch einmal die Handschrift, mit Hilfe der Quarzlampe, untersucht und gelesen. Mit aller gebotenen Vorsicht hat er nun die Ausgabe gestaltet, die Lücken genau angegeben und auch bei Konjekturen und Ergänzungen die notwendige Zurückhaltung geübt. Man wird sagen dürfen, daß wir mit dieser Ausgabe in dem CC eine zuverlässige Edition von *Ad nationes* haben, soweit eine solche bei der schmalen Überlieferung möglich ist. Eine Besprechung einzelner Stellen kann hier aus Raumgründen nicht erfolgen, auch wenn es lockt, in eine Auseinandersetzung über einzelne Vorschläge einzutreten. Die Ausstattung und der Druck des Bändchens sind ganz vorzüglich, vor allem sind kaum Druckfehler festzustellen: S. VII ist die letzte Zeile 5 Zeilen hochgesprungen; S. 11,9 muß es heißen: *vociferamini* statt *nocif*. Bei *Ad nationes* hätte wohl das Sigel V am Rand erklärt werden müssen. Es soll *Vindobonense* heißen (= CSEL XX).

Ich kann also nichts anderes tun, als mit Dank und Freude dieses Unternehmen zu begrüßen. Die Bedenken, die Aland bezüglich der griechischen Reihe aus-

gesprochen hat, sind gewiß schwerwiegend und beachtlich. Die lateinische Reihe aber bedeutet ohne Frage, wenn sie so fortgeführt wird wie sie begonnen ist, einen wirklichen Fortschritt und eine fühlbare Hilfe für jede patristische Arbeit. Wir wollen schon zufriedener sein, wenn es den Herausgebern gelingt, diese Reihe in 10 Jahren vollständig zu edieren. Unsere besten Wünsche und unser Dank begleiten sie bei diesem Werk.

Göttingen

W. Schneemelcher

F. van der Meer: Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters. Aus d. Holländischen übers. von N. Greitemann. Köln (Bachem) 1951. 786 S. u. 1 Kte. geb. DM 28.—

Es wäre unbillig, ein Buch wie das von dem Nymwegener katholischen Theologen zunächst der holländischen Leserwelt geschenkte, nun aber in ungemein flüssiger Übersetzung auch uns zugänglich gemachte Werk anders anzuzeigen als mit dem Ausdruck des Dankes für den großen Reichtum, mit dem es uns begabt.

Was der Verf. an seinem Helden rühmt, die *copia*, die damals als Kennzeichen des *genius* galt, eignet ihm selbst; und auch die andere Signatur jedenfalls der Predigten Augustins, daß sie sich nicht an ein straff gezeichnetes und streng eingehaltenes Schema binden, wird ihm zum Rechtstitel, zwar keineswegs jede Ordnung vermissen zu lassen, wohl aber mit der Zwanglosigkeit der sicheren Herrschaft über kaum übersehbare Stoffmengen zu erzählen. In vier große Abschnitte teilt er seine Darstellung ein: Die Kirche von Hippo Regius, der Kultus, die Predigt, die Volksfrömmigkeit; ein Epilog bringt Urteil und Anwendung. An solchen Urteilen und Ausblicken fehlt es auch zwischendurch nicht: sie dienen der Lebendigkeit der Schilderung, deren Anmut auch durch die Aufnahme einer Unzahl von wörtlichen Zitaten oder die Wiedergabe von ganzen Schriften in ausführlichem Referat nicht beeinträchtigt wird. Wenn der Priester und Bischof als ‚Seelsorger‘ gezeichnet werden soll, so heißt das nur, daß weniger die ‚Lehre‘ oder die ‚Kirchenpolitik‘ betrachtet werden als das Amtsleben des exemplarischen Pfarrers, dessen Wirksamkeit, wenn sie ins Weite greift, doch die Nähe nicht versäumt. Kaum je wird man ein anschaulicheres Gemälde der unmittelbaren Umwelt und des priesterlichen Alltags in ihr finden als hier, und das Fehlen einer Biographie gerade auch des späteren Augustin wird nach diesem Buch nicht mehr so fühlbar sein wie bisher. Ein Bericht darüber aber ist schon darum weder leicht noch geboten, weil das ganze Bild sich aus zahllosen sicher angebrachten Zügen zusammensetzt, die zwar die großen Linien nicht zurücktreten lassen, in denen aber gerade der farbige Reiz des Werkes liegt. Der Verf. hat vollen Anteil an der humanen Geistesfreiheit seines Landes, folgt also auch seinem Heiligen minder gern in die Höhen seiner Doktrin, die ja dann wieder zur Ausgangsstellung der Wittenberger ‚augustinischen Theologie‘ geworden sind. Er weiß ihm vielmehr Dank, daß sein ideeller Radikalismus in der Praxis seines Handelns ständig abgemildert wurde und daß er bei aller Weltentsagung doch die Brücken zur Welt nicht abbrach. Darum gehört auch die Volksfrömmigkeit in das Buch über Augustin mit hinein. Die eigene Anschauung des Verf. sieht über dem doppelten Augustinismus, dem ‚klassisch-optimistischen‘ und ‚eschatologischen‘, eine dritte, die rechte, Auffassung möglich: hat die erste die Ewigkeit als Horizont, die zweite die Zeit, so scheint es ihm geboten, das Eingehen der Ewigkeit in die Zeit als den Punkt zu erkennen, „an dem Zeit und Ewigkeit einander begegnen und das Rätsel ihrer Gegensätzlichkeit gelöst wird“ (S. 669).

Diese letzte Betrachtung steht im Epilog, der Augustins Stellung in der antiken Welt und seine Bedeutung für die Gegenwart umgreifen möchte. Hier so wenig wie in der Darstellung selbst fehlt es ganz an Kritik. Ist deren Standort der einer fortgebildeten Kirchenlehre, so wird gleichwohl nicht etwa der gegenwärtige Katholizismus zum Maßstab der Vergangenheit gemacht, sondern im lebendigen Gegen-

über doch auch diese der Gegenwart zum Spiegel vorgehalten, und über beiden bleibt erhöht, dem Vergangenen wie Gegenwart dienen sollen.

Wohl ist sich der Verf. bewußt, der „wahren“ Kirche anzugehören, und er unterscheidet sich deutlich von den Nichtkatholiken wie auch manchen Richtungen in der katholischen Kirche selbst, etwa den Jansenisten. Aber sein Urteil ist nie gehässig, und sein überlegener Humor trifft auch das eigene Lager. Wenn der Bischof Augustin, der schon damals von „Herden singender Sanctimonialen“ (S. 262) eingeholt wurde, den Gegensatz zwischen der würdigen geistlichen Feier der katholischen Kirche und dem am lärmenden Volksbrauch festhaltenden „fleischlich gesinnten“ Donatisten herausstrich, „von denen man hören konnte, daß der Bauch ihr Gott war“, so fügt die lächelnde Weisheit des Verf. hinzu: „Und nichts hören die Kinder der wahren Kirche hin und wieder so gern wie dieses“ (S. 606). Es klingt versöhnlich, wenn er erklärt: „Kein einziger Dichter war jemals Jansenist oder Puritaner (sogar der Puritaner Milton war es nicht)“ (S. 593). Die verdeutlichenden Parallelen aus anderen Zeiten werden sparsam und treffend gezogen; so erscheinen die Claudianus, Macrobius, Symmachus, die Roma-Mythologen, als die „Vorläufer der Phrasenhelden der Bürgertugend von 1791“ (S. 672). Feine Bemerkungen wie die, daß das Zeichen Christi nicht der Stern der Weisen, sondern das Kreuz war (S. 417); daß für Augustin die erste Begegnung mit der Gemeinschaft der Heiligen die rasche Verständigung zwischen Ambrosius und Monika bedeutete (S. 661); daß „in der Kirche seiner Tage nichts Kirchliches ihm fremd war“ (S. 666), charakterisieren das ganze Buch und geben zugleich eine Probe von der aus gründlicher Kenntnis in Liebe zu seinem Helden und seinen Lesern und in der Behaglichkeit seines Stammes geschriebenen Darstellung.

Göttingen

H. Dörries

Mittelalter

Kurt Dietrich Schmidt: Germanischer Glaube und Christentum. Einzeldarstellungen aus dem Umbruch der deutschen Frühgeschichte. Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1948. 112 S. kart. DM 3,80.

Als nach mancherlei Vorspielen im Jahre 1933 von nationalsozialistischer Seite der Angriff auf die Kirche in massiver Form vorgetragen wurde, spielte das Problem der Bekehrung der Germanen zum Christentum eine erhebliche Rolle in der Diskussion. Es machte sich dabei schmerzlich bemerkbar, daß eine umfassende Darstellung dieser wichtigen Epoche der deutschen und der kirchlichen Geschichte fehlte, und es wurde freudig begrüßt, als K. D. Schmidt in einem großangelegten Werk sich dieser Aufgabe widmete (Die Bekehrung der Germanen zum Christentum, I: Die Bekehrung der Ostgermanen, abgeschlossen 1939; von Band II sind nur 2 Lieferungen erschienen). Durch den Krieg ist die Weiterführung des Werkes unterbrochen worden und leider scheint es bisher noch nicht gelungen, die Arbeit wieder aufzunehmen, was aber dringend erforderlich und wünschenswert wäre. Gewiß ist noch manches in unserer wissenschaftlichen Arbeit erschwert, aber doch nicht so, daß nicht solch ein Werk fortgesetzt werden könnte.

Als „Nebenfrüchte“ des großen Unternehmens sind die in dem vorliegenden Bändchen zusammengestellten Aufsätze entstanden. Der Verf. hat sie zumeist bereits während des dritten Reiches an verschiedenen Stellen erscheinen lassen und sie jetzt zusammengefaßt. Zwei Beiträge waren bisher ungedruckt (6: Christus, der Heiland der Deutschen, und 8: Das Christentum und die althochdeutsche Sprache).

Alle 8 Aufsätze behandeln die Problematik der Christianisierung der Germanen und der Germanisierung des Christentums und geben durch Einzeluntersuchungen gute Einblicke in die Periode des großen Umbruchs. Der wichtigste Beitrag ist wohl der letzte, der der Frage nach der Beeinflussung der Sprache durch das Christentum für die Zeit von 400 bis 1000 nachgeht. Man empfängt jedenfalls in diesen Aufsätzen reiche Belehrung und hofft um so mehr auf die Fortführung der Darstellung der Geschichte der Germanenmission durch den Verf.

Göttingen

W. Schneemelcher

Heinz Löwe: Ein literarischer Widersacher des Bonifatius. Virgil von Salzburg und die Kosmographie des Aethicus Ister (= Abh. d. Geistes- und sozialwiss. Klasse der Akademie d. Wiss. u. Lit. in Mainz, Jahrg. 1951, Nr. 11). Wiesbaden (Verl. d. Akademie d. Wiss. u. Lit.) 1951. 90 S. DM 7,20.

Der durch seine Arbeiten über das Frühmittelalter wohlbekannte Forscher verfiel in dieser Abhandlung die zunächst überraschende These, daß die Kosmographie des Aethicus Ister, die Hieronymus angeblich christlich überarbeitet hat, in Wirklichkeit ein Werk Virgils von Salzburg ist, in dem dieser sich durch Mystifikationen kosmographischer Art an seinem Gegner in der Antipodenlehre, Bonifatius, und an der ganzen Zeit gerächt habe. Aber das rätselhafte Werk bekommt dadurch in der Tat einen guten Sinn, ja es wird geradezu zu einer literarischen Delikatesse. Die These des Verf. wird erhärtet, indem sie aus immer neuen Blickwinkeln her angegangen wird. Eine geradezu bewunderungswürdige Fülle von Einzelleratur der verschiedensten Sachgebiete, auch nichtdeutscher Herkunft, wird dabei angeführt, sodaß die Arbeit zugleich literarisch gut in die damaligen Zeitverhältnisse einführt. Daß Virgil der Verfasser der Kosmographie ist, hat durch Löwe einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit bekommen.

Hamburg

K. D. Schmidt

François Baix: La chambre apostolique et les „Libri Annatarum“ de Martin V (1417 — 1431). Première partie, Introduction et Textes. Bruxelles-Rome (Wetteren, De Meester) 1947. CDXLVIII und 413 S. brosch. fr. belges 200. (Analecta Vaticano-Belgica, première série vol. XIV.)

Die Anzeige dieser gewichtigen Publikation hat sich aus mehreren Gründen verzögert; ein Grund war die Erwartung des zweiten Teiles des Werkes, der aber offenbar noch nicht erscheinen konnte. Für die Reihe der Analecta Vaticano-Belgica, bisher vorwiegend dem 14. Jahrhundert gewidmet, war schon seit langem auch die Bearbeitung der umfangreichen Archivalien des Pontifikats Martins V. vorgesehen: d. h. im Sinne der ehemaligen kirchlichen Topographie die Bistümer Cambrai, Liège, Thérouanne et Tournai. Die römischen Vorarbeiten für die Registerserien Martins V. hat Chanoine Baix schon vor längerer Zeit abgeschlossen; dem Vernehmen nach wurde er leider durch Kränklichkeit an der Fertigstellung und Herausgabe seiner ausgezeichneten Studien gehindert. Diese lange Pause erklärt die mangelnde Berücksichtigung einiger neuerer Beiträge wie auch den Umstand, daß die Beschreibung der Archivalien nicht mehr ganz dem neuesten Stand der Inventarisierungsarbeiten entspricht. Doch ist dies für den sachkundigen Benutzer leicht zu ergänzen. In der sehr umfangreichen Einleitung gibt Baix alles Wissenswerte über die Annaten und das ist sehr wichtig, da die kurialen Register für die Annaten eben erst mit Martin V. einsetzen. So schildert er die Register,

ihre Anlage und Formularien, die Auskünfte der Register über Kollektoren und Kollektorien, vor allem aber bis ins Einzelne gehend und an Hand vieler gut ausgewählter Beispiele den komplizierten Vorgang der Registrierung, die Tätigkeit der damit betrauten Beamten mit einem gut orientierenden Überblick über die Camera apostolica. Mit einer außerordentlichen Exaktheit ist dies alles behandelt und auch mit einem gesunden Urteil über den geschichtlichen Wert dieser Quellengattung. Ich werde in meiner Einleitung zum Repertorium Germanicum IV in einer Darstellung des gesamten Geschäftsganges immer wieder auf diese grundlegende Arbeit von Baix zurückkommen müssen. Bei den Texten selbst, die 1099 ausführliche Regesten umfassen, ist die Kommentierung so ausgiebig, wie es nur bei einem relativ kleinen und noch überschaubaren Territorium geschehen kann; ich gebe gerne zu, daß für unsere Arbeiten am Repertorium Germanicum viele Berichtigungen dieser hervorragenden Publikation zu entnehmen sind. An dieser Stelle wird man wohl fragen dürfen, ob die bisherige Form der Erschließung der universalen Registererien des Vatikanischen Archivs unter Gesichtspunkten von Instituten moderner Länder den ungeheuren Aufwand lohnt, oder ob durch internationale Zusammenarbeit in einem „Repertorium universale“ die gewaltigen Stoffmassen gleichmäßiger erschlossen werden können; ich habe diese Fragen eingehender angeschnitten in: Das Vatikanische Archiv, 2. verm. Aufl. 1951, S. 166.

In diesem Zusammenhang sei doch wenigstens hingewiesen auf die Publikation von Léon-E. Halkin et Denise van Derveeghde, Les sources de l'histoire de la Belgique aux Archives et la Bibliothèque Vaticanes. Etat des collection et répertoire bibliographique, Bruxelles-Rome 1951 (Bibliothèque de l'institut historique Belge de Rome Fasc. III), in der gemäß dem Beschluß der „Commission pour la bibliographie des Archives Vaticanes“ Belgien als erstes Land seine Bibliographie, d. h. die alphabetische Übersicht über die Bestände mit Angabe der für Belgien bearbeiteten Quellen vorlegt. Das ist nur möglich bei der seit Jahrzehnten vorzüglich organisierten belgischen Forschung in Rom.

Angesichts dieser vorbildlichen Arbeiten der Belgier mit ihrer Hingabe an die sachlichen Anliegen möchte man bei der jetzt erfolgten theoretischen Rückgabe des Deutschen Historischen Instituts in Rom nur wünschen, daß bei der Wiedereröffnung des Instituts die alten großen Aufgaben in der Linie der bewährten Tradition in Angriff genommen, fortgesetzt und zu Ende geführt werden. Ich habe schon an anderer Stelle (diese Zeitschrift, vierte Folge I 1950/51 Seite 360) darauf aufmerksam machen müssen, daß die Weiterführung des Druckes der beiden noch ausstehenden, seit über einem Jahrzehnt druckfertig vorliegenden Textbände des Repertorium Germanicum IV (Martin V.) noch nicht wieder aufgenommen werden konnte. Gewiß wird man den alten Status des Instituts nicht einfach repristinieren können, und so ist z. B. die Frage der Notwendigkeit der Unterhaltung einer an sich unvergleichlichen aber höchst kostspieligen Handbibliothek wie der des Deutschen Historischen Instituts in Rom nicht zu umgehen; für die eigentlichen großen Aufgaben des Instituts scheint sie mir — bei den vielen Möglichkeiten der römischen Bibliotheken und vor allem der des Vatikans — nicht unbedingt nötig. So wichtig und notwendig die Entsendung von Stipendiaten nach Rom für die Ausbildung des wissenschaftlichen Nachwuchses ist, so fragwürdig scheint das Stipendiatensystem als Basis für die großen Institutsarbeiten. So angenehm und vielleicht auch manchmal nützlich eine gewisse Repräsentation für ein römisches Institut sein mag, so gefährlich für die in der Stille und nur vor dem Forum der Fachgelehrten zu vollziehende Leistung ist die Auswahl der leitenden Persönlichkeiten und die Bereitstellung der finanziellen Mittel vorwiegend unter diesem Gesichtspunkt. Die Geschichte mehrerer römischer Institute in den vergangenen Jahrzehnten mit ihrem Versagen in den eigentlichen großen wissenschaftlichen Aufgaben kann hier nur abschreckend wirken; leider sind auch deutsche Institute nicht völlig davon auszunehmen.

Reformation

Werner NÄF: Vadian und seine Stadt St. Gallen. Erster Band:

Bis 1518: Humanist in Wien. St. Gallen (Fehr'sche Buchhandlung) 1944. 382 S.

Wie der Titel zeigt, will Werner Näf, selbst aus St. Gallen stammend, jetzt Ordinarius für Geschichte in Bern, den Reformator seiner Heimatstadt ganz in deren Rahmen stellen. Dies Bestreben kommt im vorliegenden ersten Bande — der schon während des Krieges erschienen, aber erst neuerdings zur Besprechung vorgelegt, weil er erst jetzt außerhalb der Schweiz erhältlich ist — insofern zum Zuge, als Näf in den beiden ersten Kapiteln einen eindrucksvollen Überblick über die Geschichte St. Gallens im Spätmittelalter und über Vadians Jugendzeit in seiner Heimat gewährt. Diese sorgfältige Vorbereitung wird dem geplanten II. Bande gewiß zugutekommen: die Reformation der ostschweizerischen Textil- und Handelsstadt ist ja nie unter Absehen von dem Umstande zu denken, daß sie mit dem Kloster als Reichsstand in Verbindung und Auseinandersetzung existiert hat. Seit 1457 war die Stadt eine vom Kloster im wesentlichen unabhängige Stadtrepublik, die indessen um ihre Ausdehnung in die Landschaft hinaus mit dem in gleicher Richtung interessierten Abt hart und keineswegs immer erfolgreich zu kämpfen hatte. Ihre Bedeutung in so verwickelter Lage beruhte vor allem auf ihrer wirtschaftlichen Macht, die sich in der weithin, bis nach Polen hinein anerkannten Geltung ihres Leinwandzeichens ausdrückte und politisch dazu mitwirkte, daß die reichen Kaufherren imstande waren, eine aristokratische Staatsform aufzubauen. Vadian stammt aus einer der mächtigsten unter den aristokratischen Familien, und wenn er später zum Historiker seiner Heimatstadt wurde, so trieb er damit zugleich die Geschichte seines Geschlechts.

Der Weg indessen, der Vadian auf den Bürgermeisterstuhl zu St. Gallen und in die weitwirkende Beteiligung an der schweizerischen Reformation führte, lief zunächst über Wien und über den dort zur Macht gelangten Humanismus. Ja, Vadian hat insofern gewiß eine Sonderstellung, als er, ohne je Theologie studiert oder ein Amt in der überkommenen Kirche innegehabt zu haben, rein als Christ und als Bürger zum Reformator wurde. Die Wiener Zeit, deren höchst lebendige Darstellung den Hauptinhalt des vorliegenden Bandes bildet, läßt den künftigen Reformator noch kaum erahnen. Es ist die Welt um Konrad Celtis, die ihn gefangennimmt und in der er zu weithin strahlendem Ruhme emporstieg (Poëta laureatus, 1514) und in der er, nach Cuspinian und Angelus Cospus, des Celtis dritter Nachfolger und 1516/17 auch Rektor der Universität wird. Das Bild der alten Wiener Universität erhebt unter der kundigen Hand von Näf neu vor unseren Augen: ihre eigenartige Stellung im Mittelpunkt zwischen Westen, Osten und Süden des damaligen Europa, ihre Offenheit für den Humanismus, dem sie innerhalb der Artistenfakultät Raum und Recht gibt, ihre Mittelstellung zwischen Kirche und fürstlicher Schirmherrschaft. Es ist die Weite des geistigen und auch des geographischen Raums, die sich hier vor uns auftut — und wir spüren, daß sie sich auch dem St. Galler von einst aufgetan hat und ihn befähigte, etwas unvergleichbar anderes zu werden als ein Lokalpolitiker, Lokalhistoriker und schließlich auch Lokalreformer. Vadian hat seinen höchsten Ruhm in der Artistenfakultät erworben, die in Wien eine einzigartige Stellung erlangt hatte. Aber er ist doch, wohl im Blick auf die spätere Heimkehr, schließlich zur Medizin übergegangen, in der er 1517, nach seinem Rektorat, dann auch promovierte. Der universale Humanist wurde schließlich Stadtarzt zu St. Gallen. Das bedeutete für ihn nicht Abstieg, sondern Heimkehr — und daraus wurde ein Werk, dem gegenüber der Glanz des Wiener Humanistenlebens in der Geschichte verblaßt ist.

Die Darstellung, die Näf uns gibt, der Einblick in den Freundeskreis des Wiener Humanisten, in seine literarischen Beziehungen und vor allem in die Entstehungsverhältnisse seiner Werke, dies alles ist so gearbeitet, daß von dem Mittel-

punkt eines ganz individuellen Lebens aus ein ganzes Zeitalter vor uns aufleuchtet. Vadian ist dem Humanismus nicht verhaftet geblieben, aber er ist ihm auch nicht untreu geworden. Hierin ist er Männern wie Zwingli (der vorübergehend sein Schüler war) oder auch Calvin nicht ganz unähnlich. Es mag eine Theologie geben, die den Reformator Vadian herabsetzt, weil er vom Humanismus kam und ihn nie verachtet hat. Aber diese Theologie verschließt sich das Verständnis weitester Wirkungsgebiete der Reformation selbst. Naf entläßt den theologischen Leser nicht nur bereichert mit einer Fülle neuer Erkenntnisse, sondern auch mit der Frage nach der sachlichen Möglichkeit eines gewiß kritischen und um einen neuen Mittelpunkt sich ordnenden Zusammengehens von Reformation und Humanismus. Dahinter erhebt sich die Frage des Verhältnisses von Reformation und „Protestantismus“.

Das Buch ist nüchtern und klar geschrieben, in Wärme seinem Gegenstande hingegen, ohne panegyrisch zu werden, stoffreich, ohne lediglich Material zu bieten. Sein äußeres Gewand ist musterhaft.

Göttingen

O. Weber

Melanchthons Werke in Auswahl unter Mitwirkung von Hans Engelland, Gerhard Ebeling, Richard Nürnberger und Hans Volz hrsg. von Robert Stupperich. 1. Band: Reformatorische Schriften. Hrsg. von Robert Stupperich. Gütersloh (Bertelsmann) 1951. XII, 448 S., Gl. DM 15,—. 2. Band, 1. Teil: Loci communes von 1521. Loci praecipui theologici von 1559 (1. Teil). Hrsg. v. Hans Engelland. Gütersloh (Bertelsmann) 1952. XII, 352 S. Gl. DM 12,—.

Während von Luthers Werken mehrere handliche und erschwingliche Ausgaben (vor allem die Bonner von Clemen und die Münchener von Merz) zur Verfügung stehen, war der Theologe und der Historiker, der sich mit Philipp Melanchthon befassen wollte, bisher nicht in der Lage, sich selbst mit den Texten zu versorgen, sondern war auf Bibliotheken, in denen das Corpus Reformatorum und die Supplementa Melanchthoniana vorhanden sind, angewiesen. Dieser Mißstand ist seit langem bekannt und es wurde schon auf die Notwendigkeit, ihn abzustellen, hingewiesen. Nun hat R. Stupperich — als „eine nachträgliche Frucht des Melanchthon-Jubiläums 1947“, wie es in dem gemeinsamen Vorwort von H. Bornkamm und R. Stupperich formuliert wird — es unternommen, unter Mitwirkung von H. Engelland, G. Ebeling, R. Nürnberger und H. Volz eine fünfbändige Ausgabe einer Auswahl aus Melanchthons Werken vorzulegen. Der Verlag Bertelsmann hat das Werk in seine Obhut genommen und dankenswerter Weise einen erschwinglichen Preis festgesetzt.

Im Gegensatz zu der Clemenschen Lutherausgabe, zu der die Mel.-Ausgabe doch wohl das Gegenstück darstellen soll und wird, ist Anlage, Auswahl und Anordnung nicht nach chronologischen, sondern nach sachlichen Gesichtspunkten getroffen. Band 1 (der ebenso wie Band 2,1 hier zur Besprechung vorliegt) enthält die reformatorischen, d. h. die kleineren theologischen opera M.'s. Band 2 ist in 2 Halbbänden mit der Ausgabe der beiden Fassungen der Loci von 1521 und 1559 gefüllt. Der 3. Band soll die exegetischen Schriften bringen, Band 4 die humanistischen, philosophisch-historischen Schriften und Band 5 die Briefe. Ein Ergänzungsband, dessen Inhalt bisher noch nicht gekennzeichnet ist, soll das Werk abschließen. Man wird gern zugeben, daß dieser Aufbau des ganzen Unternehmens sinnvoll und der Gestalt des M. angemessen ist. Bei den lateinischen Schriften haben die Herausgeber (auch hier etwas andere Wege als Clemen einschlagend) eine gewisse Vereinfachung und Vereinheitlichung der Schreibung vorgenommen, während die deutschen Schriften zumeist getreu nach der Vorlage abgedruckt sind. Mit Ausnahme der Briefe sind die in die Auswahl aufgenommenen opera nicht nach den

Handschriften, sondern nach den Erstdruckten wiedergegeben, dabei allerdings manchmal die verschiedenen Drucke der ersten Jahre zum Vergleich herangezogen.

Die getroffene Auswahl zu kritisieren, wäre unangebracht. Denn einerseits wissen die Herausgeber selbst, daß sie „wichtige Schriften aus Raumangel haben zurückstellen müssen“ (S. VI), und andererseits wird jede Auswahl eine Auswahl bleiben und es lohnt sich kaum, darüber zu streiten, ob nicht die eine oder die andere Schrift noch hätte aufgenommen werden können. Der vorliegende 1. Band mit den kleineren theologischen und reformatorischen Schriften zeigt zudem, daß wirklich die unentbehrlichen Schriften hier zusammengestellt sind, auch wenn der Bearbeiter Stupperich es selbst bedauert, daß z. B. das Examen ordinandorum zurückgestellt werden mußte. Aber vielleicht läßt sich gerade diese Schrift noch in dem Ergänzungsband unterbringen.

Stupperich hat in diesem 1. Band vor allem die Werke M.'s aus den ersten Wittenberger Jahren berücksichtigt, um damit die Möglichkeit zu bieten, „Melancthons theologische Frühentwicklung möglichst genau verfolgen zu können“. Das ist gut so. Denn diese Jahre 1519—1522 sind ja sicherlich die entscheidenden im Leben des M. So bieten die ersten 10 Traktate einen guten Einblick in das Wirken dieser Zeit: Auf die *Epistola de Lipsica disputatione* von 1519 (I) folgt die *Defensio contra Joh. Eckium* aus demselben Jahr (II). Diesen beiden mit der Leipziger Disputation zusammenhängenden Schriften schließen sich drei Stücke aus der Universitätstätigkeit M.'s an: Die *Baccalaureatsthese* von 1519 (III), die *Declamatiuncula in Divi Pauli doctrinam* mit dem dazugehörigen Brief an Joh. Hess (IV) und die *Themata circularia* von 1520 (V). In denselben Zusammenhang gehören auch die *Propositiones de missa* von 1521 (VIII) und die *Themata ad sextam feriam discutienda* vom 25. 7. 1522 (IX). Zu diesem Komplex (III—V, VIII u. IX) sei auf zwei wichtige neuere Aufsätze verwiesen, die für das Verständnis der Universitätstätigkeit M.'s viel Material und gute Aufschlüsse bieten: Kurt Aland, *Die Theologische Fakultät Wittenberg und ihre Stellung im Gesamtzusammenhang der Leucorea während des 16. Jahrhunderts* (Festschrift zur 450-Jahrfeier der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1952, 155—237) und Ernst Wolf, *Zur wissenschaftsgeschichtlichen Bedeutung der Disputationen an der Wittenberger Universität im 16. Jahrhundert* (ebda 335—344). Traktat VI (*Didymi Faventini adversus Thomam Placentinum pro M. Luthero theologo oratio*) und VII (*Adversus furiosum Parrisiensium Theologastorum decretum Ph. Melancthonis pro Luthero apologia*) führen in die Kämpfe des Jahres 1521, in denen sich M. ganz auf die Seite Luthers gestellt und gegen Rom und die *delira Sorbonna*, die *asini Parrhisienses* die Feder gerührt hat. Aus dem weiteren Inhalt des Bandes seien hervorgehoben die Schrift gegen die 12 Artikel der oberdeutschen Bauernschaft (XIII), der Unterricht der Visitatoren (XIV), die Verlegung etlicher unchristlicher Artikel, welche die Widerteuffer fürgeben, 1536 (XVII) und die Stellungnahme M.'s zu dem Konzil von Trient, 1546 (XX). Von diesen Stücken sind die beiden Schriften XVII und XX in neuerer Zeit nicht gedruckt.

Jede Schrift hat eine knappe Einleitung erhalten, in der über Entstehung und Erstdrucke berichtet wird. Dabei geben einige Literaturangaben die notwendigen Hinweise für die weitere Arbeit mit den Texten. Natürlich mußten diese Hinweise sehr knapp gehalten werden. Trotzdem hätte wohl bei XIV (Unterricht der Visitatoren) der Aufsatz von G. Hoffmann über die Beziehung dieser Schrift zur *Confessio Augustana* (Zeitschr. f. system. Theol. XV, 1928, 419—490) nicht fehlen dürfen. Im Apparat sind außer den Bibelstellen auch sonstige Zitate verzeichnet.

Der 1. Teil des 2. Bandes bietet, wie schon gesagt, eine Ausgabe der *Loci* von 1521 und die erste Hälfte der *Loci* von 1559 (hrsg. v. H. Engelland). Abgedruckt ist der Wittenberger Erstdruck von 1521 und der Leipziger Druck von 1559, wobei die Abweichungen der Wittenberger Ausgabe von 1559 notiert worden

sind. Außerdem hat E. die theologisch wichtigen Änderungen der Loci von 1521 in den Ausgaben von 1535 und von 1543/44 im Apparat zu der Ausgabe von 1559 angegeben, sodaß man jetzt in dieser Ausgabe das für die Beurteilung der theologischen Entwicklung M.'s wichtige Material beieinander hat. Ein gut ausgewähltes Literaturverzeichnis und eine kurze Einleitung zu den beiden Texten vervollständigen die Brauchbarkeit des Bandes. Auch hier sind im Apparat die Bibelstellen und darüber hinaus Hinweise auf patristische und scholastische Quellen geboten. E. hat vor allem auf die Beziehungen M.'s zur Scholastik (Thomas, Duns Scotus, Gabriel Biel) großen Wert gelegt. Zu beanstanden ist aber, daß mehrmals auf Migne verwiesen wird, obwohl die Texte in modernen guten Ausgaben des CSEL oder des Berliner Corpus vorliegen (z. B. 19, 12; 128, 35; 134, 28; 192, 28; 192, 36; 193, 36; 198, 18; 203, 9; 258, 12; an der letztgenannten Stelle muß der Titel richtig heißen: *De gratia Christi et de pecc. orig.*, lib. II.). Solche Schönheitsfehler, die mir im 1. Band nicht aufgefallen sind, lassen sich wohl in Zukunft vermeiden.

Eine Frage sei noch gestellt: Diese Ausgabe soll doch eine Studienausgabe sein, die man sich wie die Clemensche Lutherausgabe selber kauft und täglich zur Hand hat. Wäre es da nicht möglich, die Lutherschriften, die zum Vergleich herangezogen werden (vor allem in den Einleitungen), nicht nur nach der Weimarer Ausgabe sondern auch nach Clemen zu zitieren (z. B. I, 215: WA Br. 3, 595 = Cl. 6, 136 ff)? Das wäre sicher keine zu große Belastung für die Ausgabe, würde aber für den Benutzer insbesondere für den Studenten, der den Clemen zur Hand hat, eine große Erleichterung bedeuten und der Arbeit am Melancthon zugute kommen. Und das ist ja doch schließlich die Absicht des ganzen Unternehmens: Förderung der M.-Studien, die dringend notwendig ist.

Mit dem Dank an die Herausgeber verbindet sich der Wunsch, daß dieses Werk möglichst schnell und ungehindert vollendet wird.

Göttingen

W. Schneemelcher

Joannis Calvini Opera selecta. Ed. Petrus Barth, Wilhelm Niesel u. Dora Scheuner. Vol. II: Tractatus theologicos minores ab anno 1542 usque ad annum 1564 editos continens. München (Kaiser) 1952. XIX, 404 S. brosch. DM 27,60, geb. DM 30.— (Subscr. brosch. DM 24,80, geb. DM 27.—).

Endlich ist dieser langerwartete 2. Band der Opera selecta, die Peter Barth 1926 zu edieren begann, erschienen. Der erste Herausgeber hat ihn selbst nur noch in den allerersten Anfängen beraten können, da er bereits 1940 starb, und hat den größten Teil der Arbeit der Pfarrhelferin Dora Scheuner überlassen müssen, die schon bei den vorangehenden Bänden ungenannt ein erhebliches Maß Mitarbeit geleistet hat. Wilhelm Niesel hat, außer beratender Mitwirkung, lediglich das Geleitwort, das einen Nachruf für Peter Barth enthält, geschrieben.

Der Band enthält folgende 10 Stücke:

- 1) die Liturgie Calvins (*La forme des prieres et chants ecclesiastiques . . .*)
- 2) die lateinische Ausgabe des Katechismus von 1545
- 3) *De scandalis* 1551
- 4) *Consensus Tigurinus* 1549
- 5) *Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de sacramentis* 1555
- 6) *Optima ineundae concordiae ratio* 1560
- 7) Calvins Entwurf zur Confession de foi für die franz. Nationalsynode 1559
- 8) die *Ordonnances ecclesiastiques* von 1561 (einschließlich *Leges academicae* 1559)
- 9) Den Brief über den Zins (ohne Jahresangabe)
- 10) Die Abschiedsreden an die Ratsabordnung und an die Genfer Pfarrerschaft 1564.

Der leitende *Auswahl Gesichtspunkt* ist deutlich — auf Seite X ist dies auch ausgesprochen — der, Calvin in erster Linie als evangelischen Kirchenmann zu zeigen, als Schöpfer von Liturgie und Katechismus und als Führer im innerevangelischen Gespräch. Über die volle Berechtigung dieses Auswahl Gesichtspunkts, der auch in der parallelen Clemenschen Lutherausgabe eine wesentliche Rolle spielt, besteht kein Zweifel.

Nur darüber, ob er der einzige alles überragende Gesichtspunkt sein darf, kann man vielleicht doch anderer Meinung sein. Wer nunmehr den Gesamthalt der *Opera selecta Calvini* — es steht der Absicht der Herausgeber nach nur noch ein kleines Registerbändchen aus — überblickt, vermißt doch vielleicht mit mir neben dem führenden reformierten Theologen und Kirchenmann den Calvin, der die Auseinandersetzung mit Rom an vorderster Front mit führte. Wo bleibt der Calvin, der wohl die erste evangelische Antwort auf das Tridentinum gab in seinen „Acta synodi tridentinae cum antidoto“ 1547 (CR 35), oder der Bestreiter des kaiserlichen „Interim adultero-germanum“ 1549/50 (CR 35) oder der Verfasser der „Supplex exhortatio . . .“ von 1543 an Kaiser Karl V? Mehr noch als die Schrift an Sadolet, die der erste Band der *Opera selecta* enthält, scheinen mir die ersten beiden der drei genannten Schriften, aber am liebsten alle drei notwendig, um ein Bild von dem Ausmaß des missionarischen Interesses und der Wirkung Calvins zu bekommen. Und die praktische Blickrichtung auf die „*ecclesia nostra horum temporum*“ (Seite X), die die Herausgeber für ihre Auswahl anführen, brachte m. E. eine Heranziehung der von mir genannten Schriften wahrlich nicht ausschließen. Da nun doch noch, wie schon gesagt, ein Band aussteht, der erstens ein mehrteiliges Register und zweitens eine Calvinbibliographie von 1900 bis heute enthalten soll, möchte ich mir den Vorschlag erlauben, diesen letzten Band außer mit dem Register noch mit 2 oder 3 der genannten Schriften zu füllen und lieber auf die Calvinbibliographie zu verzichten, die ja schließlich auch gesondert erscheinen kann und nicht unbedingt zu einer solchen Ausgabe gehört.

Aber nun zu dem neuen Band selbst. Heinrich Bornkamm hat seinerzeit bei der Besprechung von Band III und IV der *Opera selecta* in der *Theol. Literaturzeitung* 1932 S. 18 ff. diesen Bänden ein hohes Lob gesprochen. Meines Erachtens hat auch dieser Band von 1952 noch fast alle jene Vorzüge. Das gilt erstlich für den *Quellennachweis*, den ja das *Corpus Reformatorum* weithin überhaupt nicht geführt hat. Er ist auch in diesem Band mit gleichem Fleiß und gleicher Reichhaltigkeit geführt. Ich habe bei Stichproben keine Irrtümer gefunden; nur an einer Stelle habe ich Nachweise vermißt, Seite 312, 11 f. Bei Seite 256 Anm. 1 sieht man, daß hinsichtlich der Werke Zwinglis auch die neue Zwingliausgabe von Egli, Finsler u. a. (seit 1905) herangezogen ist, obwohl im Literaturverzeichnis Seite XIX nur die alte Schuler-Schultheß-Ausgabe genannt ist; in diesem Literaturverzeichnis Seite XIII ff. sollte übrigens Doumergue nicht nur mit der Angabe „Jean Calvin, Lausanne 1899“ stehen, sondern doch wohl mit dem ausführlichen Titel seines Riesenwerks, auch Johann Adams wertvolle „*Evangelische Kirchengeschichte der Stadt Straßburg*“, 1922, dürfte nicht fehlen.

Besondere Mühe und Sorgfalt ist auch in diesem Band auf die *editionstechnische Darstellung des Werdegangs* einzelner Schriften gewandt worden, vor allem der „*Forme des prieres . . .*“ und der „*Confession de foi*“. Wir erkennen bei der ersteren der beiden Schriften durch die Jahreszahlen am Rande und den kritischen Apparat die Akzente der Straßburger Liturgie Calvins in der sogenannten Pseudoromana von 1542 und der Ausgabe von 1545 sowie die etwas andersartigen Akzente der Genfer Liturgie Calvins von 1542 bis 1559; auch nach rückwärts bis hin zu Farel's „*Maniere et façon . . .*“ von 1533 ist Vergleichsmöglichkeit gegeben. Ebenso sind die 35 Artikel der „*Confession de foi*“, die Calvin namens seiner Genfer Amtsbrüder 1559 nach Paris schickte, in ihren Beziehungen nach rückwärts (*Confessio Parisiana* 1557) und nach vorwärts (zur offiziellen *Confessio Gallicana* von 1559) deutlich gemacht. Auch die Entwicklung der „*Ordonnances eccle-*

siastiques' von 1541 bis 1561 ist durchsichtig dargestellt, wobei als Anhang noch die lateinische Übersetzung der vielleicht ältesten Kirchenordnung Calvins beigegeben ist, die der Straßburger Pfarrer Valerand Poullain 1551 für die englischen Flüchtlingsgemeinden herausgab (Seite 386—389); gegenüber der ebenfalls schon wertvollen Ausgabe der „Ordonnances . . .“, die 1938 Ernst Pfisterer in den „Bekennnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche“ Seite 42 ff. herausgab, ist unsere Ausgabe um die „Leges academicae“ von 1559 bereichert. Beim Katechismus endlich ist als Anhang die „Institution puerile de la doctrine chretienne faite par maniere de dialogue“ beigelegt (Seite 152 bis 157), die sich in der pseudorömischen Ausgabe der Liturgie von 1542 findet und die die Herausgeberin mit beachtlichen Gründen (S. 60 f.) für Calvin in Anspruch nimmt.

Eine Bemerkung sei zum Katechismus erlaubt. Warum wich die Herausgeberin bei der Ausgabe des Katechismus von der sonst üblichen und auch von ihr befolgten Regel ab, die älteste französische Fassung des Katechismus von 1545 zugrunde zu legen, wenn sie auch nur um wenige Zeit älter ist als die lateinische? Der Seite 61 angeführte Grund „fore speramus, ut hoc opus ecclesiis reformatis carissimum a cuiusvis linguae theologis facilius intelligatur“ ist doch wohl nicht durchschlagend. Es sind ja auch sonst allerlei französische Schriften in den Opera selecta dargeboten ohne diese Besorgnis. Ganz abgesehen davon, ob das Lateinische heutzutage lesbarer ist als das schlichte Französisch Calvins; es könnte vielleicht auch im Ausland die Kenntnis des Lateinischen ebenso abgenommen haben, wie wir das leider bei uns feststellen. — Warum ist übrigens in der Einleitung zum Katechismus Seite 63, 18 ff. die Verteilung des Katechismus auf 55 Sonntage und Kapitel unter den „a nobis (d. h. den Herausgebern) mutata“ angeführt? Diese Einteilung steht doch schon in der Ausgabe von 1548, wie man in CR 34 Seite X nachlesen kann.

Was endlich die *Einleitungen zu den einzelnen Schriften* betrifft, so zeigen sie eine intensive Beschäftigung mit der neueren einschlägigen Literatur, vor allem den Arbeiten von Anrich, Pannier, Courvoisier, Will. In der Einleitung zum Katechismus vermißt man einige Notizen darüber, warum Calvin die lateinische Übersetzung seines Katechismus gerade Pfarrern von Ostfriesland widmet; ein paar Worte über Lasco, Gräfin Anna von Ostfriesland und Gerhard zum Camp anhand von CR 40, 81 und 154 f. wären doch wohl richtig gewesen. Ebenso hätte sich in der Einleitung zu De scandalis über Laurent de Normandie wohl hinzufügen lassen, daß Laurent von Calvin zu seinem Testamentsvollstrecker eingesetzt worden und 14. 8. 1569 in Genf gestorben ist. Aber das sind Kleinigkeiten.

Dagegen ist mit der Einleitung zu „Forme des prieres . . .“ Seite 1—4 offenbar ein Unglück passiert. Während die übrigen Einleitungen ein verständliches klares Latein bieten, wimmeln diese paar Seiten von Fehlern, sodaß teilweise der Sinn der Sätze aus dem Lateinischen nicht erkennbar ist; ich sah mich gezwungen, mir den Originalaufsatz von Fräulein Dora Scheuner aus der Festschrift für Albert Schädelin Bern 1950, der sich nach ihrer eigenen Mitteilung zum großen Teil mit dem Vorwort deckt, kommen zu lassen, um überhaupt verstehen zu können, was gemeint war. Ich setze zum Beleg dafür die Hauptstellen des deutschen Aufsatzes von Dora Scheuner neben die betreffenden Sätze der lateinischen Einleitung der Opera selecta und mache dabei das unmögliche Latein kenntlich:

Op. sel. S. 2, 8—10: quam autem a Valerando Pollano in linguam Latinam translata a. 1551 *e manibus* Reformatorum Brittanorum recepimus. Schädelinfestschrift S. 79 f.: von der wir aber aus dem Jahr 1551 eine lateinische Übersetzung von Valerand Poullain zu Händen der Reformierten in England besitzen.

Op. sel. S. 2, 25: *Tredecim annis* autem ab O. Douen admoniti sunt. Schädelinfestschrift S. 80: Dreizehn Jahre später wußten sie jedoch.

Op. sel. S. 2, 29 ff.: Difficile est igitur intellectu, qua de causa CR . . . *additamento adjecto Institution puerile* quam illa editio pseudoromana complectitur,

referat, eam autem Calvini esse neget . . . Schädelinfestschrift S. 80: Es ist daher schwer zu verstehen, warum das CR . . . nachträglich die in jener Ausgabe enthaltene Institution puerile wiedergibt, ihr aber den calvinischen Ursprung abstreitet . . .

Op. sel. S. 2, 41 f.: cum *centesimus annus ecclesiae Argentorati reformatae* sollemnibus frequentaretur. Schädelinfestschrift S. 81: an der Jahrhundertfeier der reformierten Kirche von Straßburg (d. h. 1538—1938).

Op. sel. S. 3, 9 ff.: *Corruptio hactenus sollers fuit, ut editio liturgiarum catholicarum, quae tum typis exscribebantur . . . penes familiam Prüss esset.* Schädelinfestschrift S. 81: Die Fälschung war insofern geschickt, als der Druck der damaligen katholischen Liturgien in den Händen der . . . Familie Prüss lag.

Op. sel. S. 3, 31 f.: qualem editio a. 1545 praebet, *ut jam 1545 editio secunda fieret.* Schädelinfestschrift S. 81: wie die Ausgabe von 1545 sie bietet, sodaß dann auch die Ausgabe von 1545 schon eine zweite Auflage dieser Zusammenarbeitung wäre.

Op. sel. S. 4, 1 f.: ut dictum eius in *peroratione* demonstrat. Schädelinfestschrift S. 82: schon seine Aussage in der Abschiedsrede weist darauf hin.

Dazu kommen noch folgende kleinere Schnitzer oder Druckfehler: Seite 1, 23 und 3, 4 werden die Amtsbrüder Calvins „sacerdotes“ genannt; man vergleiche dazu, was Calvin über den Unterschied von sacerdotes und ministri in CR 73, 22 schreibt. Ferner S. 2, 21: dissimulavisse et indicio, statt: dissimulavisset indicio. S. 3, 17 und 30: textus Argentorati, statt: textus Argentoratensis bzw. Genavensis. S. 3, 40: liturgis, statt: liturgia. S. 4, 4: congruit, statt congruunt. S. 6, 34 und 7, 40: imprimatum, statt: impressum. Wie mir Herr D Niesel mitteilt, entspricht auch der mir jedenfalls anstößige Ausdruck auf S. V „in conspectu gentis antichristianae, quae tum progrediebatur“ nicht ganz dem, was er deutsch konzipiert hatte: angesichts der fortschreitenden antichristlichen Macht. — Die lateinische Fassung dieser Einleitung stammt von dem verstorbenen Egon Kirchner-Wuppertal, der auch die meisten anderen Einleitungen ins Lateinische übersetzt hat. Angesichts dessen, daß die übrigen Einleitungen derartige Schnitzer nicht aufweisen, sondern ein durchsichtiges Latein bieten, bleibt für dieses Unglück kaum eine andere Erklärung übrig, als daß Dr. Egon Kirchner diese Übersetzung nach dem schweren Schlaganfall gefertigt hat, der ihn ein halbes Jahr vor seinem Tode traf. Und zu diesem einen Unglück kam dann noch das andere, daß die Herausgeber dies Latein unbesehen hinnahmen, weil sie zu dem der übrigen Einleitungen begründetes Vertrauen haben konnten.

Schließlich notiere ich noch eine Reihe *Druckfehler*, die entweder bloße Druckfehler sind oder, falls sie so im Original standen, wenigstens im Apparat hätten berichtigt werden dürfen: Seite 13, 36: *se quise fait*, statt: ce qui se fait. Seite 14, 28: *declaree er receue*, statt: et receue. Seite 25, 5: *l'a une fois*, statt: a une fois. Seite 26, 35: *commette*, statt: commettent. Seite 39, 18: *vive*, statt: vivent. Seite 41, 5: *satisfaicte*, statt: satisfait. Seite 41, 30: *sümmes*, statt: sommes. Seite 61, 38: *commiteretur*, statt: committeretur. Seite 63, 20: *textus 52 c*, statt: textus in 55 c. Seite 241, 22: *scriter*, statt: acriter. Seite 245, 4: *imprimatus* (!), statt: impressus. Seite 280, 8: *maducat*, statt: manducat. Seite 283, 36: *sanpuinis*, statt: sanguinis. Seite 301, 12: *impressam*, statt: impressum. Seite 307, 7: *usberfuges*, statt: subterfuges. Seite 370, 23: *avac*, statt: avec. Seite 373, 18: *un hiver*, statt: en hiver. Seite 374, 17: *impudente*, statt impudence. Seite 376, 34: *beaucop*, statt: beaucoup. Seite 404, 19: *sententian*, statt sententiam.

Wenn man somit das Wort Calvins S. 164, 2 „sat cito, si sat bene“ auch nicht völlig auf diesen langerwarteten Band der Opera selecta anwenden kann, so hieß es doch vor Bäumen den Wald nicht sehen, wenn man verkennen würde, daß die Vorzüge des Bandes die Mängel weit überwiegen.

Neuzeit

Gerhard Meyer, *Gnadenfrei, eine Herrnhuter Siedlung des schlesischen Pietismus im 18. Jahrhundert*, Hamburg (Appel) 1950. 143 S., 10 Bilder. DM 6.—.

Verf. ist Bibliotheksrat und hat die Geschichte seiner Heimatgemeinde Gnadenfrei in Schlesien schon seit langem bearbeitet. Da die geplante umfassende Geschichte der Gemeinde zu deren zweihundertjährigem Bestehen (1943) während des Krieges nicht veröffentlicht werden konnte, legt er nachträglich eine Auswahl seiner Studien vor, die bereits damals abgeschlossen wurden. In einer ersten Abhandlung (S. 9—41) behandelt M. zunächst den Pietismus in Schlesien: ausgehend von der besonderen, durch die Gegenreformation und die Habsburgische Oberherrschaft bedingten Lage der Konfessionen, zeigt er das Eindringen des Pietismus von dessen Zentren an der sächsisch-schlesischen Grenze auf und geht den Vorgängen in den einzelnen Territorien besonders nach. S. 43—70 wird dann der ‚Einbruch Herrnhuts‘ in schlesisches Gebiet mit seinen Folgen, einem stärkeren Druck der Feinde des Pietismus, dargestellt. In einem dritten Stück (S. 71—104) kommt die Vorgeschichte der Herrnhuter Siedlung Gnadenfrei zur Darstellung, auf engste mit den Schicksalen des Ernst Julius von Seidlitz (1695—1766), des Gründers von Gnadenfrei, verknüpft. Angefügt finden sich ein Literaturverzeichnis und ein Personen-, Orts- und Sachregister, in dem vor allem die familiengeschichtlichen Zusammenhänge des pietistischen Adels genauer aufgezeigt werden. Die beigelegten Bildtafeln sind mit zwei Ausnahmen hier zum ersten Mal veröffentlicht. Das Ganze ist wegen der Fülle zuverlässigen Details wertvoll, wenn ihm auch umfassendere kritische Maßstäbe zu einer Einordnung in die Kirchen- und Geistesgeschichte nahezu völlig fehlen.

Göttingen

K. G. Steck

Kurt Aland, Walter Elliger u. Otto Dibelius: *Adolf Harnack in memoriam*. Reden zum 100. Geburtstag am 7. Mai 1951 gehalten bei der Gedenkfeier der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin. Leipzig und Berlin (J. C. Hinrichs und Evgl. Verlagsanstalt) o. J. (1951). 35 S., 1 Bild. Geh. DM 1.80.

Die Gestalt und das Werk Harnacks sind sicher so vielschichtig und weitreichend, daß mit drei notwendigerweise kurz gehaltenen Ansprachen nicht alles ausgesprochen werden kann, was zu Harnack heute noch zu sagen ist. Aber die Auswahl der Thematik der einzelnen Reden ist so getroffen, daß die Größe und die Bedeutung Harnacks doch erfreulich klar zur Geltung kommen.

Aland geht der Tätigkeit Harnacks als „wissenschaftlicher Organisator“ nach und zeigt an den großen Unternehmungen, die mit Harnacks Namen verbunden sind (Theologische Literaturzeitung, Kirchenväterkommission, Akademiegeschichte, Staatsbibliothek und Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft), wie Harnack „der Mann der Tat im Bereich der Wissenschaft“ war und wie er mit diesem „zweckvollen Handeln“ der gesamten Wissenschaft neue Wege gewiesen hat. Elliger versucht, die Grundlagen der kirchengeschichtlichen Konzeption Harnacks aufzuweisen und verbindet damit einige kritische Bemerkungen (die ich allerdings nicht für weiterführend halte). Dibelius, lange Zeit Senior im Seminar von Harnack, sagt ein Wort persönlicher Dankbarkeit aus seiner Verbundenheit mit diesem großen akademischen Lehrer, der seinen Studenten nicht Archäologie sondern lebendige Geschichte vermittelte.

Göttingen

W. Schneemelcher

Zeitschriftenschau

Analecta Bollandiana ed. M. Coens, B. de Gaiffier, P. Grosjean, F. Halkin, P. Devos. Tom. LXX, fasc. 3/4, Brüssel 1952, S. 249—480.

S. 249—261: F. Halkin, Un émule d'Orphée. La légende grecque inédite de S. Zosime, martyr d'Anazarbe en Cilicie (Text des bisher unedierten Martyriums aus Vat. gr. 1660 u. Bodl. Barocc. gr. 148). S. 262—284: B. de Gaiffier, S. Venance Fortunat, évêque de Poitiers. Les témoignages de son culte. S. 285—305: M. Coens, L'auteur de la Passio Livini s'est-il inspiré de la Vita Lebuini? S. 306 bis 311: F. Halkin, Inscriptions grecques relatives à l'hagiographie. VIII. Constantinople (Fortsetzung von S. 116—137). S. 312—326: P. Grosjean, Notes d'hagiographie celtique. 19. S. Fintán Máeldub; 20. Les vies latines de S. Cáemgen et de S. Patrice du ms. 121 des Bollandistes; 21. Les leçons du bréviaire des chanoines réguliers de Sion sur S. Patrice; 22. Paladius episcopus . . . qui Patricius. S. 327—333: P. Grosjean, Sur les éditions de l'Usuard de Jean Molanus. S. 334—343: S. Jean de la Croix. Chronique bibliographique. S. 344—366: F. Halkin, Études byzantines et hagiographie. A propos d'ouvrages récents (u. a. werden die Werke von Ehrhard, Grillmeier-Bacht und der Ausgrabungsbericht von Ephesus besprochen). S. 367—458: Bulletin des publications hagiographiques. Indices.

Scb.

Antonianum. Periodicum philosophico-theologicum trimestre editum cura professorum Pontificii Athenaei Antoniani de Urbe. Roma, Via Merulana 124.

Die von der Ordensuniversität der Franziskaner in Rom herausgegebene Zeitschrift bringt hauptsächlich Abhandlungen zur Systematik (Philosophie und Theologie), daneben viele wichtige Beiträge zur Scholastik mit besonderer Ausrichtung auf die franziskanischen Scholastiker wie z. B. Duns Scotus. Hier sind nur die Beiträge zur Kirchengeschichte im engeren Sinne angeführt, aber die wichtigeren Quellenstudien nicht weggelassen. Näheres in meinem „Bericht über die italienische Literatur zur Kirchengeschichte seit 1945“ Teil II.

Annus XX (1945), S. 33—64: Pius Paschini, Venezia e l'inquisizione Romana sotto Paolo IV e Pio IV. S. 65—96: Joseph Pou y Martí. La leyenda del preste Juan entre los Franciscanos de la Edad Media. S. 97—126: Joannes Dindinger, Bemerkungen zu den ersten Missionsversuchen der Franziskaner in Aethiopien. S. 127—148: Dorotheus Schilling, Zwei unveröffentlichte Briefe des seligen Ludwig Sotelo OFM. S. 149—176: Conradus Morin, Le Saint-Siège et la juridiction des fondateurs de la Mission du Canada. S. 177—200: Benedictus Pesci, Il culto di San Sebastiano a Roma nell'antichità e nel medioevo. S. 201—226: Antonius Casamassa, Per una marginale del Cod. vat. lat. 5949. S. 227—244: Thomas Käppeli, Deux prétendus biographes de saint Dominique frère Justin et frère Conrad. S. 245—266: Liberatus Di Stolfi, De S. Bernardini Senensis formatione scientifica. S. 267—308: Carolus Balić, De critica textuali Scholasticorum scriptis accommodata. S. 401—426: Amadaeus Teetaert, Notices inédites de quelques ouvrages de Franciscains du Studium Général de Magdebourg au XIII^e siècle. S. 439—458: Willibrordus Lampen, Mitteilungen über franziskanische Handschriften in Dänemark und Skandinavien. S. 459—466: Anicetus Chiappini, Manoscritti e incunabuli del convento di S. Bernardino dell'Aquila trasferiti alla R. Biblioteca Borbonica di Napoli nel 1789.

Annus XXI (1946), S. 68—92: Willibrordus Lampen, „Pie Pelicane Jesu Domine“. S. 105—126: Livarius Oliger, De fr. Alphonso de Benavides Novi Mexici Missionario († 1636).

Annus XXII (1947), S. 23—48: Caelestinus Martini, De ordinatione duarum collectionum quibus Ambrosiastri „Quaestiones“ traduntur. S. 65—91: Anastasius van den Wyngaert, Mgr. B. Della Chiesa Evêque de Pékin et Mgr. Th. Maillard de Tournon, Patriarche d'Antioche.

Annus XXIII (1948), S. 33—42: Benedictus Pesci, De christianarum antiquitatum institutionibus in sancti Zenonis episcopi Veronensis sermonibus. S. 221—254: Caelestinus Piana, Nuovo contributo allo studio delle correnti dottrinali nell'Università di Bologna nel sec. XIV. S. 347—380: Odulphus Schäfer, Descriptio codicum Franciscalium in bibliotheca centrali nationali Romae asservatorum. S. 500 bis 520: Ludgerus Meier, Iter Germanicum Scotisticum.

Annus XXIV (1949), S. 229—282: Ottokar Bonmann, De Sancto Bernardino Senensi et de ratione editionis operum eiusdem.

Annus XXV (1950), S. 153—157: Ludgerus Meier, De anecdoto titulorum scholasticorum elencho.

Annus XXVI (1951), S. 223—246: Damianus van den Eynde, Précisions chronologiques sur quelques ouvrages théologiques du XIIe siècle. S. 271—294 u. 367—385: Candidus Mesini, De codice iuridico N. 3, Pl. II, I. S. bibliothecae Malatestianae (Cesena). S. 115—128: Ludgerus Meier, Iter Britannicum Scotisticum.

Annus XXVII (1952), S. 349—366: Hermenegildus Lio, Finalmente rintracciata la fonte del famoso testo patristico: „Pasce fame morientem“. S. 367—376: Ludgerus Meier, De quodam elencho titulorum scholasticorum denuo invento.

K. A. F.

Archivo Teológico Granadino, Hrsg. von der theologischen Fakultät der Jesuiten in Granada, mit vorwiegend systematisch-theologischem Inhalt.

Vol. 12 (1949), S. 161—330: Jesús Olazarán, Nuevos documentos Tridentinos sobre la justificación. Edición crítica y estudios introductorios. S. 332—377: J. A. De Aldama, Boletín de Historia de la Teología en el periodo 1500—1800.

Vol. 13 (1950), S. 5.—171: C. Crevola, La interpretación dada a San Agustín en las disputas de auxiliis. S. 173—252: E. Elorduy, Censuras de Enríquez contra Suárez. S. 292—331: J. A. De Aldama, Boletín de Historia de la Teología en el periodo 1500—1800.

Vol. 14 (1951), S. 41—127: C. Crevola, Concurso divino y predeterminación física, según San Agustín, en las disputas „de auxiliis“. S. 129—282: J. A. De Aldama, Nuevos documentos sobre las tesis de Alcalá. S. 284—307; J. A. De Aldama, Boletín de Historia de la Teología en el periodo 1500—1800.

K. A. F.

Biblica

33,4 (1952): J. Michl, Der Weibessame (Gen. 3,15) in spätjüdischer und frühchristlicher Auffassung (II), S. 476—505.

34,1 (1953): O. Stegmüller, Zu den Bibelarakeln im Codex Bezae, S. 13—22 (Eintragungen des 6./7. Jhds. in Ägypten?); R. Loewe, Herbert of Boshams Commentary on Jerome's Hebrew Psalter (I), S. 44—77.

34,2 (1953): P. Ternant, La *theologia* d'Antioche dans le cadre des sens de l'Écriture (I), S. 135—158. R. Loewe, Herbert of Boshams Commentary on Jerome's Hebrew Psalter (II), S. 159—192.

H. v. C.

The Journal of Ecclesiastical History ed. by C. W. Dugmore. Vol. III, 2. London 1952; S. 125—246.

S. 125—131: A. Cabaniss, Agobard and Amalarius, a Comparison. S. 132—143: E. Kemp, The Origins of the Canterbury Convocation. S. 144—158: D. Knowles, The Case of St. Albans Abbey in 1490. S. 159—190: A. R. Humphreys, Literature and Religion in Eighteenth-Century England. S. 191—200: K. Ingham, The English Evangelicals and the Pilgrim Tax in India 1800—1862. S. 201—217: C.-E. Normann, Swedish Research in Ecclesiastical History during the Last Decade. S. 218—244: Reviews.

Sch.

Revue d'Histoire Ecclésiastique. Hrsg. von A. de Meyer, R. Draguet, J. Lebon, Ch. Terlinden, E. van Cauwenbergh, L. van der Essen und H. Wagnon. Louvain (Université Catholique). Vol. XLVII, 1952, Nr. 3—4. S. 485—894. — Tome XLVII, Bibliographie par S. Hanssens. Louvain 1952. S. 245—497.

S. 485—529: J. Lebon, Le sort du ‚constantinel‘ nicéen. S. 530—585: J. Duhr, Une lettre de condoléance de Bacharius (?); untersucht den Brief, den Hartel in den Werken Cyprians CSEL III, 3, 274—282 ediert hat. S. 586—603: M. H. Vicaire, Fondation, approbation, confirmation de l'ordre des prêcheurs (Forts. von S. 141). S. 604—618: Eugène Cardinal Tisserant, Orient et Occident (eine in Löwen gehaltene Vorlesung). S. 618—631: P. Nautin, Notes sur le Stromate I de Clément d'Alexandrie. S. 632—697: Comptes Rendus. S. 698—863: Chronique.

Sch.

Vigiliae Christianae

6 (1952) 4: G. Zuntz, Melito — syriac? S. 193—201 (ursprünglich syrischer Text der Passahomilie gegen P. Kahle entschieden verneint).

7 (1953) 1: Chr. Mohrmann, Sur l'histoire de praefari-praefatio, S. 1—15; G. Zuntz, Euthalius = Euzoius, S. 16—22 (war der Euthalius genannte neutestamentliche Editor vielleicht Bischof Euzoius von Konstantinopel??); W. Völker, Basilius, ep. 366 und Clemens Alexandrinus, S. 23—36 (ep. 366 hat mit Basilius nichts zu tun, sondern ist eine späte Kompilation aus den Stromata); M. Verheijen, La „regula sancti Augustini“, S. 27—56 (neue Hypothese in Auseinandersetzung mit Mandonnet).

H. v. C.

Die Welt als Geschichte

11 (1951) 4: R. Paret, Das Geschichtsbild Mohammeds, S. 214—224 (M. gibt als eigene Offenbarung über die Heils- und Völkergeschichte weiter, was er durch zeitgenössische Berichte erfährt, trägt aber jeweils das ein, was ihm von seiner eigenen Position aus wichtig erscheint); A. Waas, Religion, Politik und Kultur in der Geschichte der Kreuzzüge, S. 225—248 (Vorreiter zweier Bücher über die Religionsgeschichte und die Kultur- und Geistesgeschichte der Kreuzzüge).

12 (1952): R. Wittram, Das Interesse an der Geschichte, S. 1—16 (Motive, geistesgeschichtliche Hintergründe, Sinn der Geschichtsforschung); B. Spuler, Die

Ostgrenze des Abendlandes und die orthodoxe Kirche, S. 17—26 (ihre politische Bedeutung in „Zwischeneuropa“ seit dem Mittelalter); W. Trillmich, Die Krise des nordgermanischen Heidentums, S. 27—43 (besonders ums Jahr 1000); H. L u d a t, Die Slaven und das Mittelalter, S. 69—84 (Herausstellung ihrer positiven, europäischen Leistungen); H. H. J a c o b s, Studien zur Geschichte des Vaterlandsgedankens in Renaissance und Reformation, S. 89—105 (Salutati, Savonarola, Macchiavelli; deutsche Humanisten, Erasmus, Luther, Melanchthon, Eisermann); W. v. den S t e i n e n, Kitsch und Wahrheit in der Geschichte. S. 149—166 (Grundsätzliches und Beispiele, u. a. Jeanne d'Arc); B. S p u l e r, Iran und der Islam, S. 227—232 (Bekehrungsgeschichte mit Reflexionen auf die allgemeine Typologie der Volks- und Massenbekehrungen).

H. v. C.

Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft

43 (1950/51) 3/4: F. S c h e i d w e i l e r, Sind die Interpolationen im altrussischen Josephus wertlos? S. 155—178 (sie scheinen z. T. Nachrichten aus einer zeitgenössischen, verlorenen Quelle zu enthalten); E. B e n z, Christus und Sokrates in der alten Kirche, S. 195—224 (Apologeten, Märtyrerakten, Tertullian; Ergänzung zur Mainzer Akademie-Abhdlg. „Der gekreuzigte Gerechte bei Plato, im N. T. und in der alten Kirche“ 1950); H. K a r p p, Die Bußlehre des Klemens v. Alexandrien, S. 224—242 (Bußtheologie, Praxis, geschichtl. Eigenart); W. S c h n e e m e l c h e r, Athanasius v. Alexandrien als Theologe und als Kirchenpolitiker, S. 242—256 (Einheit beider im Kirchenbegriff; Auseinandersetzung mit Schwartz und Opitz). — 44 (1952/53) 1/2: H. G r e e v e n, Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus. Zur Frage der „Ämter“ im Urchristentum, S. 1—43 (eingehende Begründung ihres rein pneumatischen Wesens bei Paulus); E. S t a u f f e r, Das Tor des Nikanor, S. 44—46 (Lage und Bedeutung nach den Tannaiten gegen Schürer und Billerbeck; entsprechende Auslegung des Josephus); H. B o e s e, Über eine bisher unbekannte Handschrift des Briefwechsels zwischen Paulus und den Korinthern, S. 66—76 (III. Korintherbrief); B. A l t a n e r, Augustinus und Johannes Chrysostomus, S. 76—84 (Benutzung des J. Chr. durch Aug.); M. J o h a n n e s s o h n, Zur Entstehung der Ausdrucksweise der latein. Vulgata aus den jüngeren griech. alttestamentl. Übersetzungen, S. 90—102 (Grammatisch-Lexikalisches); K. H e i s i g, Woher stammt die Vorstellung vom Paradiesesapfel? S. 111—118 (aus antiken mythologischen Schilderungen der Insel der Seligen); J. L e i p o l d t, Die Frühgeschichte der Lehre von der göttlichen Eingebung, S. 118—145 (religions- und geistesgeschichtl. Wurzeln der Inspirationslehre und ihre Entwicklung in der frühen Kirche); A. K u r f e s s, Zu den Philippus-Akten, S. 145—151 (sie waren ursprünglich lateinisch).

H. v. C.

In Memoriam Albert De Meyer

Mit dem Hinscheiden von Albert De Meyer am 10. November 1952 im Alter von 65 Jahren hat die Universität Löwen einen ihrer hervorragendsten Lehrer, die so berühmte belgische kirchengeschichtliche Schule ihren Meister und die gesamte internationale kirchenhistorische Forschung einen ihrer besten Vertreter verloren. Als Schüler von A. Cauchie lernte der junge Flame die strenge Zucht der kritischen Forschung, der er immer treu geblieben ist. Schon mit dreiunddreißig Jahren übernahm er den Lehrstuhl des als Direktor des belgischen Instituts nach Rom berufenen Cauchie. Seine ersten Arbeiten waren der Geschichte des Jansenismus gewidmet, die in den letzten Jahren so erfreuliche Fortschritte zu verzeichnen hat. Bald aber nahm die Leitung der „Revue d'histoire ecclésiastique“ ihn fast vollständig in Anspruch: mehr als dreißig Jahre opferte er die Kraft seiner Mannesjahre der Führung der Redaktionsgeschäfte, 27, meist starke Bände der „Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique“ sind noch daneben von ihm betreut worden. Die schon bekannte und geschätzte Zeitschrift der Universität Löwen hat er zu einem der ersten internationalen Organe ausgebaut, und die „bibliographie“ ist trotz einiger Mängel in der Anlage einfach unentbehrlich. Auch das „Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques“ nahm unter seiner Leitung einen raschen Fortgang. So ist es verständlich, daß die eigenen wissenschaftlichen Publikationen zu kurz kommen mußten, vor allem auch deswegen, weil ihm das Lehramt große Verpflichtungen auferlegte. Doch erschien noch vor wenigen Monaten in den „Mededelingen van de koninklijke vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en schone Kunsten van België“ die schöne Arbeit (zusammen mit J. M. De Smet): Guigo's „Consuetudines“ van de eerste Kartuizers (1951).

Eine ganze Generation von westeuropäischen Kirchenhistorikern verdankt ihm ihre Ausbildung und strenge wissenschaftliche Formung. In Vorlesungen und Übungen durch seine unerbittliche Kritik bekannt und auch gefürchtet hielt er — Ehrenkanoniker der Kathedrale in Gent und Mitglied der königl. Belgischen Akademie — es nicht unter seiner Würde, laufend die Einführungskurse in das wissenschaftliche Arbeiten selbst zu geben. Seit unserm Bekanntwerden auf dem internationalen Historikerkongreß in Zürich 1938 blieben wir in Verbindung. Nach dem 2. Weltkrieg war er einer der ersten, der die abgerissenen Bande wieder anknüpfte und zur weiteren Mitarbeit an der „Revue d'histoire ecclésiastique“ einlud. Die „Zeitschrift für Kirchengeschichte“ wird das Andenken des großen Organisations in Ehren halten. Dem Freunde und Meister aber auch ein persönliches Gedenken zu weihen ist mir tiefempfundenenes Bedürfnis.

K. A. Fink.

Nachtrag

zu dem Aufsatz: Die Herkunft des augustinischen *frui deo*, ZKG Bd. 64, 1952/53, S. 34 ff.

Nach Manuskriptabschluß des obengenannten Aufsatzes (Frühjahr 1949) erschien das Buch von Pierre Courcelle, *Recherches sur des confessions de S. Augustin*, Paris 1950. Dieses Werk, welches mir in der DDR erst jetzt erreichbar war, und in das die Ergebnisse von Courcelles Aufsatz Plotin et S. Ambroise (*Revue de philologie* Bd. 76, 1950, S. 29—56, besprochen in K. Büchner und J. B. Hofmann, „Lateinische Literatur und Sprache in der Forschung seit 1937“, Bern 1951 = *Wissenschaftliche Forschungsberichte, geisteswissenschaftliche Reihe*, Bd. 6), der mir zur Zeit nicht zugänglich ist, eingearbeitet sind, veranlaßt mich zu einigen Modifikationen der über die Herkunft von *frui deo* vorgetragenen These.

Courcelle hat nachgewiesen, daß die letzten Kapitel von Ambrosius, *De Isaac uel anima* (CSEL XXXII,1 S. 696,22 ff) eine Paraphrase des Schlußteils von Plotins Traktat über das Schöne (Enn I,6) darstellen (*Recherches* S. 107 ff). Wahrscheinlich hat Augustinus diese Predigt gehört und ist dadurch auf die spätere Lektüre von *περὶ τοῦ καλοῦ* vorbereitet worden. Aber auch wenn man das nicht zugeben will, macht die Entdeckung der neuplatonischen Elemente bei Ambrosius es gewiß, daß Augustinus durch den großen Bischof bereits neuplatonische Einflüsse erfahren hat.

Die Untersuchung der Mailänder Versuche Augustins, zu einer Gottesschau zu gelangen (Conf. VII 10,16; 17,23; 20,26, *Recherches* S. 159 ff) zeigt, daß die Methode des Aufstiegs zu Gott durchaus an Plotins *περὶ τοῦ καλοῦ* orientiert ist. Wenn dabei auch schwer zu entscheiden ist, was bei dieser Schilderung echte Erinnerung und was der Feder des Bischofs entfloßen ist, so ist doch festzuhalten, daß *frui deo* (Conf. VII 17,23; 20,26) hier in einem Zusammenhang auftaucht, der ein Echo gerade des plotinischen Traktats darstellt, in welchem vom *ἀπολαύειν* der höchsten Wesenheit gesprochen wird (Enn. I 6,7). Man wird also Plotins Abhandlung „Über das Schöne“ stärker als das in meinem Aufsatz geschehen ist, zu den Quellen des augustinischen *frui deo* rechnen müssen.

Auch bin ich jetzt geneigt, bei Marius Viktorinus, Adv. Arium I 56 (PL 8 col. 1083), wo *frui deo* vorkommt, einen Nachklang Plotins zu hören, obwohl wiederholt werden muß, daß *frui deo* nicht zu den Begriffen gehört, mit denen Marius Viktorinus arbeitete. Die Adv. Ar. I 56 gegebene allegorische Deutung Johannes des Täufers als menschliche Seele kehrt übrigens bei Augustinus wieder (Conf. VII 9,13 vgl. *Recherches* S. 173 Anm. 3, wozu noch *De civ. X 2* zu stellen ist).

Außer dem Einfluß der plotinischen Abhandlung „Über das Schöne“ auf das augustinische *frui deo*, liegt Einwirkung Plotins, wie bereits in meiner Abhandlung festgestellt, bei dem, was ich Metaphysik der *fruitio dei* nannte, d. h. bei der innertrinitarischen *fruitio*, vor. Hier bildet Plotins Traktat „Über die drei ursprünglichen Wesenheiten“ (Enn. V 1,7) die Quelle. Wenn es auch nach den Arbeiten von Henry und Courcelle dessen nicht mehr bedarf, so wird doch auch vom Begriff *frui deo* her die Kenntnis dieser beiden Stücke der *Enneaden* durch Augustin erneut erhärtet.

Freilich fehlt in der Plotin-Paraphrase des Ambrosius das Stichwort *deo frui*. Auch dort, wo Courcelle mit „*jouir*“ übersetzt (*Car jouir de ces privilèges — Reichtum, Ämter, Ruhm — ne constitue pas le bonheur, mais jouir du Bien est bonheur* CSEL XXXII 1 S. 698,3 ff) steht im Text des Ambrosius *uti* und nicht *frui*. Die Lektüre Plotins brauchte also nicht ohne weiteres zur Aufnahme des Begriffs *frui deo* zu führen.

Ich halte daran fest, daß in dem augustinischen *frui deo* eine vorneuplatonische Schicht enthalten ist. Das wird schon durch die Verknüpfung des Be-

griffs mit der stoischen Telosterminologie und Güterlehre bewiesen. Auch das über das Begriffspaar *frui* — *uti* Gesagte weist in diese Richtung. Augustinus hat das neuplatonische *ἀπολαύειν* aufgenommen und sich anverwandelt, weil er bereits terminologisch dafür disponiert war. Er fügt hier das Neuplatonische in ein bereits vorhandenes Begriffsgerüst ein. Augustin eilte, wie Guéron sagt, gleichsam dem neuplatonischen Einfluß entgegen, den er erleiden sollte (*Le temps et l'éternité chez Plotin et S. Augustin*, Paris 1933, S. 125 f).

Es muß also, neben der Anerkennung der durch Courcelle klargestellten Rolle des Ambrosius, meine Formulierung „Plotin ist demnach nicht die Quelle des *deo frui* bei Augustinus“ umgeändert werden in: „Plotin ist demnach nicht die einzige Quelle des *deo frui* bei Augustinus“.

Auf die zu Varro zurücklaufenden Traditionslinien hoffe ich demnächst in größerem Zusammenhang zurückzukommen.

Mösthinsdorf, den 15. 3. 1953.

Rudolf Lorenz.

1953 K 2597 C

