



N12<518474845 021



Alwin H. Fleck

ubTÜBINGEN



A. GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telef. 2529

ZEITSCHRIFT
FÜR
KIRCHENGESCHICHTE

VIERTE FOLGE V
LXVII. BAND 1955/56



W. KOHLHAMMER VERLAG STUTTGART

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

Hans Frhr. von Campenhausen / Karl August Fink
Wilhelm Schneemelcher / Ernst Wolf

INHALT

ERSTES UND ZWEITES HEFT

Martin Tetz, Zur Edition der dogmatischen Schriften des Athanasius von Alexandrien	1
Rudolf Lorenz, Die Wissenschaftslehre Augustins, 1. Teil	29
Ernst Bizer, Zum geschichtlichen Verständnis von Luthers Schmalkaldischen Artikeln	61
Hans Volz, Beiträge zu Melancthons und Calvins Aus- legungen des Propheten Daniel	93
Peter Kawerau, Die nestorianischen Patriarchate in der neueren Zeit	119
Felix Scheidweiler, Eine arianische Predigt über den Teufel	132
Wilhelm A. Schulze, Friedrich Engels und Marheineke	141
Literarische Berichte und Anzeigen	145

DRITTES HEFT

Rudolf Lorenz, Die Wissenschaftslehre Augustins, II. Teil	213
Luise Abramowski, Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien	252
Roderich Schmidt, Aetates mundi. Die Weltalter als Gliede- rungsprinzip der Geschichte	288
Hans-Walter Krumwiede, Zur Interpretation mittelalterlicher Klosterprivilegien am Beispiel des Kanonissenstiftes Fischbeck a. Weser	318
Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Bemerkungen zur Vor- geschichte der ersten Hamannausgabe	321
Literarische Berichte und Anzeigen	325



gh 2554

Zur Edition der dogmatischen Schriften des Athanasius von Alexandrien

Ein kritischer Beitrag

Von Martin Tetz

Die dogmatischen Schriften des Athanasius von Alexandrien¹ sind erst in den letzten sechs Jahrzehnten recht eigentlich Gegenstand kritischer Forschung geworden. Vor allem den Arbeiten von Stülcken² und Hoß³ kommt das Verdienst zu, diesen neuen Abschnitt in der Athanasiusforschung eingeleitet zu haben, indem sie — besonders Stülcken — jenes überkommene Schriftgut des großen Alexandriners systematisch und in entscheidend weiterführender Weise verarbeiteten und unter Abgrenzung des echten Athanasiusgutes zu Ergebnissen kamen, die aufs Ganze gesehen bis heute noch nicht ernstlich erschüttert sind. Anlaß zu dieser Wende freilich war — ich möchte das nicht verschweigen — die etwas bedenkliche Hypothesenfreudigkeit eines Forschers, dessen mittelbare Verdienste wohl auch einmal nicht ohne gewisse Dankbarkeit zu erwähnen sind: es waren die Attacken Dräsekens auf die Echtheit der athanasischen Schriften *Contra gentes* und *De incarnatione*,⁴ welche jene Abwehrkräfte wachriefen, die sich an die Verteidigung machten und dabei einen recht soliden Grund für die Arbeit an den dogmatischen Schriften des Athanasius legten.

¹ Unter „dogmatischen Schriften“ des Athanasius werden im folgenden die Schriften verstanden, die in der Berliner Ausgabe der Athanasiuswerke für den ersten Band vorgesehen sind; man kann die Titel der zugehörigen Schriften leicht aus den Umschlagblättern der bisher erschienenen Lieferungen von Opitzens Ausgabe ersehen, wo man sich hauptsächlich an die Reihenfolge des Baseler codex gr. A III 4 gehalten hat.

² A. Stülcken: *Athanasiana. Literar- und dogmengeschichtliche Untersuchungen* (Texte und Untersuchungen XIX, 4) Leipzig 1899.

³ K. Hoß: *Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius* Freiburg i. Br. 1899.

Seither sind in engerer Folge eine Reihe von Einzeluntersuchungen über dieses Schrifttum des Athanasius erschienen; vor allem rückten dabei die Überlieferungsfragen in den Mittelpunkt: Separateditionen, Veröffentlichungen wichtiger, bis dahin noch unbekannter Sonderüberlieferungen von neu entdeckten Manuskripten samt deren Erklärung oder zumeist Erklärungsversuchen und erste Anfänge des Sammelns und Sichtens von Athanasiushandschriften.⁵ Im ganzen ein buntes Bild, dessen innerer Zusammenhang nicht immer ganz deutlich wird. Deshalb war es wieder im Hinblick auf die Gesamtheit der dogmatischen Schriften des Athanasius ein bedeutender Fortschritt, als H. G. Opitz in seinen „Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius“ das handschriftliche Material der griechischen Athanasiuskorpora recht vollständig sammelte und vorläufig ordnete;⁶ es waren dies die Vorarbeiten zur großen Berliner Ausgabe der Athanasiuswerke. Mag nun das Bemühen Opitz' für die Ausgabe der Apologien des Athanasius, die schon z. T. vorliegen und im Rest noch von Opitz für den Druck besorgt und bereits gesetzt sind, zureichend gewesen sein, für die dogmatischen Schriften reicht es nicht aus, da sie durch die ihnen besonders im IV.—VI. Jahrhundert und fernerhin von Seiten verschiedenster theologischer Parteien entgegengebrachte Wertschätzung eine ungleich farbigere Überlieferungsgeschichte haben. Die ganze Einzelüberlieferung dieser Schriften des Athanasius ist noch nicht systematisch erfaßt; wie wichtig sie ja sein kann, zeigt die Überlieferung der Schrift *De incarnatione* im codex Dochiariou 78.⁷ Daß ihre Sammlung schon lange fällig und für die Vorbereitung einer Edition der dogmatischen Schriften unabdingbar ist, bedarf wohl keines besonderen Beweises. Von erheblicher Bedeutung sind auch die Beiträge Casey's,⁸ Opitz'⁹ und Altaners¹⁰ zur Er-

⁴ J. Dräseke: Zur Athanasiusfrage in: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie (1895) 238—269.

⁵ S. die bei B. Altaner: Patrologie 2. Aufl. Freiburg 1950, verzeichnete Literatur; vgl. besonders F. L. Cross: The Study of St. Athanasius, Oxford 1945.

⁶ Berlin und Leipzig 1935.

⁷ J. Lebon: Pour une édition critique des oeuvres de saint Athanase in: Revue d'Histoire ecclésiastique XXI (1925) 524. R. P. Casey: The *De Incarnatione* of Athanasius Part 2 The Short Recension (Studies and Documents XIV) London-Philadelphia 1946; M. Tetz: Athanasiana in: Vigiliae Christianae IX (1955) 159—170. Wie ich meine, handelt es sich bei dieser Überlieferung von *De incarnatione* um eine eutychnische Überarbeitung der kurzen Rezension.

⁸ R. P. Casey: A Syriac Corpus . . . in: The Journal of Theological Studies XXXV (1934) 66—67; derselbe: Armenian Manuscripts of the St. Athanasius of Alexandria in: The Harvard Theological Review XXIV (1931) 43—59. Vgl. Anm. 15.

⁹ H.-G. Opitz: Das syrische Corpus Athanasianum in: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 33 (1934) 18—31. Die Ergebnisse dieses Aufsatzes sind mit äußerster Vorsicht aufzunehmen. Opitzens These, daß die Überlieferung des codex Brit.Mus.orient. 8606 mit der des codex Vatic. gr. 1431 (= Z) verwandt sei, läßt sich nicht halten. Moss hat an Hand der Textüberlieferung von *Contra Apollinarium* I gezeigt, daß die syrische Version in codd.Brit.Mus. Add. 18 813 und orient. 8606 weitgehend den Text jener großen Überlieferungsgruppe ver-

fassung alter armenischer, syrischer und lateinischer Versionen, die einige Gruppen dogmatischer Schriften in eigentümlicher Textgestalt erhalten haben.

In den letzten drei Jahrzehnten hat sich nun R. P. Casey in einigen Veröffentlichungen und Untersuchungen wiederholt und mit gewisser Beharrlichkeit um das dogmatische Schrifttum des Athanasius von Alexandrien bemüht.¹¹ Ja, man kann eigentlich sagen, er hat es zu seiner besonderen Domäne gemacht. Will man sich also über die fraglichen Schriften hinsichtlich ihrer Überlieferung orientieren — und wer sich mit der Theologie des Athanasius eingehender beschäftigen will, muß das angesichts der Entdeckung von Handschriften mit sehr alten, stark abweichenden Textüberlieferungen tun —, so ist man einstweilen an die Arbeiten Casey's gewiesen und wird versuchen müssen, sich von diesen wiederholten Anläufen Casey's ein richtiges Bild zu machen. Niemand, der sich dieser Mühe unterzogen hat, wird behaupten wollen, daß Casey auf Grund seiner ver-

tritt, an welche sich die alten Editionen anlehnten und zu welcher als einer ihrer berühmtesten Vertreter der codex Basil. gr. A III 4 gehört; Moss: A syriac version of Pseudo-Athanasius contra Apollinarium I in: *Orientalia christiana periodica* IV (1938) 65—84. In der Überlieferung von *De incarnatione et contra Arianos* liegen die Dinge offenbar ähnlich, wie Opitz selbst zugibt, ohne freilich Konsequenzen daraus zu ziehen; Opitz, a.a.O. 20. Die *Epistula ad Maximum* habe ich verglichen und ebenfalls im Gegensatz zur Überlieferung von Z eine Verwandtschaft mit dem Text der bisherigen Editionen festgestellt, wenn auch sekundäre Erweiterungen gewisse Eigenheiten der Überlieferung des Syrsers darstellen. Der Text von *In illud: quis dixerit verbum*, bei dem D den Z-Text vertritt, läßt sich ebenfalls nicht einfach für eine Verwandtschaft des Syrsers mit Z verwenden. Dagegen gehört der syrische Text von *De incarnatione* — und das spricht gegen ein einheitliches Korpus aller syrischen Athanasiana — einer ganz anderen Überlieferungsgruppe an als die bisher genannten Schriften in ihrer syrischen Version. Übrigens dürfte es in diesem Zusammenhang interessieren — was Casey aus ungenannten Gründen verschweigt —, daß im codex Vaticanus syr. 104 außer der syrischen Version von *De incarnatione* noch ein anderes Stück erhalten ist, nämlich die Homilie des Monophysiten Timotheus von Alexandrien über Joh 4.6 (MPG 86 I, 265—268). Man wird also auf die Unterschiede innerhalb der syrischen Versionen, noch mehr aber auf ihr Verhältnis zu den anderen Überlieferungsgruppen genau zu achten haben, um zu sicheren Ergebnissen zu kommen. Ich glaube, daß sich von hier aus auch wichtige Ergebnisse für die griechischen Überlieferungen gewinnen lassen, und hoffe dem anderweitig noch näher nachgehen zu können.

¹⁰ B. Altaner: *Altlateinische Übersetzungen von Schriften des Athanasius von Alexandrien* in: *Byzantinische Zeitschrift* 41 (1941) 45—59. — Die lateinische Version einiger athanasianischer und pseudo-athanasianischer Schriften des codex Laurentianus S. Marco 584 s. IX/X (vgl. G. Mercati: *Studi e Testi* 75 [1938] 186 ff.), die angeblich bei Facundus von Hermiane vorausgesetzt sein soll, entspricht — wie ich hier nur am Rande vermerken möchte — in dem von ihr gebotenen Text nicht dem lateinischen Zitat aus *De incarnatione et contra Arianos* (MPL 67, 591 A; MPG 26, 1021 B) bei Facundus; es entfällt damit ein bisher fälschlich zur Altersbestimmung jener wichtigen Sammlung lateinisch erhaltener Athanasiuschriften des laurentianischen Manuskripts benutztes *Testimonium*.

¹¹ Vgl. Altaners *Patrologie* 1950² S. 232 ff.

schiedentlichen Anläufe bereits der entscheidende Wurf geglückt sei. Auch von seiner letzten und wegen der Bedeutung des Gegenstandes wichtigsten Untersuchung (von Edition kann man wohl nicht sprechen), die das Problem der sog. „kurzen Rezension“ von *De incarnatione* behandelt, läßt sich das keineswegs sagen.¹² Worauf beruht nun dieses betrübliche Faktum, vor dem sich eine leise Enttäuschung nicht mehr verschweigen lassen will? Vielleicht lassen sich Gründe dafür finden?

Ich möchte versuchen, an einem ganz kleinen, aber kennzeichnenden und wegen seiner vielen Berührungspunkte zur Breite der dogmatischen Schriften des Athanasius doch geeigneten Ausschnitt der Casey'schen Arbeitsweise nachzugehen — in der Hoffnung, dabei eventuell der Ursache auf die Spur zu kommen, der die Schuld an dem in Anbetracht so langer Arbeit Casey's beklagenswerten Ausbleiben gesicherter oder wenigstens annähernd endgültiger Ergebnisse zuzusprechen ist. Wenn ich dabei von einer vorausgesetzten Überzeugung ausgehe, deren Begründung hier im einzelnen vorzuführen nicht der Platz ist, so ist es die Überzeugung, daß die Zeit isolierter Überlieferungsgeschichtlicher Behandlung einzelner dogmatischer Schriften endgültig vorbei sein dürfte, daß vielmehr die Überlieferung bzw. die Überlieferungsgruppen *g a n z e r* Athanasiuskorpora im Zusammenhang des jeweiligen Manuskripts mit den ihm verwandten Handschriften und im Gegenüber zu Vertretern anderer handschriftlicher Traditionen zu sehen sind. Einen kleinen Eindruck davon wird vielleicht auch das Folgende hier und da vermitteln können. Betont möchte ich hinzufügen, daß bei solcher Würdigung je ganzer Schriftenkorpora den pseudo-athanasianischen Schriften eine ganz andere Rolle zufällt als bisher; sie bekommen teilweise sogar entscheidende Bedeutung in Fragen der Tendenz und Herkunft einer Sammlung athanasianischer Schriften und sind deshalb mit gleicher, wenn nicht gar noch größerer Sorgfalt zu untersuchen als die „echten“ Schriften des Athanasius, in die ja auch in den verschiedensten Handschriftengruppen zahlreiche Interpolationen durch die Hände späterer, interpretierender Schreiber gefügt wurden, so daß gleichsam auch über alle dogmatischen Schriften des Athanasius ein Schleier der Pseudonymität gebreitet ist.

Doch nun der zur Überprüfung der Casey'schen Arbeitsweise von mir ausgewählte kleine, aber geschlossene Problemkreis des Verhältnisses von *codex Ambrosianus gr. 235 (D 51 sup)* und *Athanasiusflorileg des codex Laurentianus gr. 4, 23* zueinander. Von diesem engen Kreis wird im folgenden immer wieder in größere Fragenkreise zu verweisen und gelegentlich auch übergreifen sein, für welche Fälle ich um Nachsicht bei nicht immer ganz ausgeglichenen Formen des Aufsatzes zu bitten habe; als solider Ausgangspunkt aber, zu dessen eigener Sicherung und Befestigung die folgenden Seiten gleichfalls dienen sollen, wird er immer im Auge behalten

¹² Vgl. die Rezensionen von M. Richard (*Mélanges de Science religieuse VI*me Année [1949] 128—130) und F. L. Cross (*The Journal of Theological Studies XLIX* [1948] 88—95).

werden, weil an ihm Casey'sche Arbeitsweise und Ergebnisse ausschnittsweise geprüft und korrigiert werden sollen.

Der codex Ambrosianus gr. 235 (D 51) = D hat nicht zuletzt wegen der in ihm enthaltenen Fassung der beiden sog. „Jugendschriften“ des Athanasius, *Contra gentes* und *De incarnatione*, das besondere Interesse Opitzens erregt. In seinen „Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius“ hat Opitz ihn ausführlich beschrieben.¹³ Ich kann mich daher an dieser Stelle auf die wesentlichsten Angaben beschränken und für alles Weitere auf Opitzens Beschreibung verweisen.

D ist eine Handschrift des XVI. Jahrhunderts. Ihr Inhalt scheidet sich in zwei Teile: foll. 1a—241a und foll. 241b—303. Der zweite Teil (foll. 241b—303) ist von dem kleinen Athanasiuskorpus im codex Vaticanus gr. 1431 = Z abgeschrieben, was schon Opitz bemerkte und mir auch nach Kollation sämtlicher Handschriften der *Epistula ad Maximum* festzustehen scheint; dieser Teil ist deshalb nicht weiter zu berücksichtigen. Der erste Teil enthält folgende Schriften:

- 1) 1a *Contra gentes* (MPG 25,4 ff.)
- 2) 54b *De fallacia diaboli* (R. P. Casey, *An early homily on the devil . . . The Journal of Theological Studies* XXVI, 1935, S. 1—10)¹⁴

¹³ Opitz: a.a.O. 81—87.

¹⁴ F. Scheidweiler legt jetzt den überarbeiteten Text der Homilie in diesem Heft der ZKG vor; er setzt sich dabei auch mit meinem Versuch auseinander, die arianische Herkunft derselben zu erweisen (ZKG 64, 1952/53, S. 299 ff.). Ich möchte hier gleich die Gelegenheit nutzen, um einiges, was Sch. unter Anerkennung meiner Gesamthese monierend aus meinem Beweisgang herausgreift, wieder in den richtigen Zusammenhang zu rücken. Nach Sch. ziehe ich „allerhand heran, was eine unbefangene Interpretation als nicht beweiskräftig bezeichnen muß“.

a) Ich hatte versucht, Möglichkeiten des Verständnisses von *ὄχι ἄνθρωπος κέκληται* aufzuzeigen, unter denen — ich nannte noch zwei andere — c. Apoll. II c. 3 vielleicht auch in Frage kommen könnte. Es ist wohl nicht von vornherein ausgeschlossen, bei antiochenischen, arianischen Kreisen an eine polemische Formel gegen das Wort-Mensch-Schema in der eustathianischen Christologie zu denken. Daß der genannte Passus die arianische Herkunft beweisen soll, habe ich nicht behauptet; daß er ihr nicht widerspricht, sollte nicht unerwähnt bleiben.

b) Es sei nach Sch. unangebracht, bei „*ὄχι ὁμοίος σου* mit der verschiedenen Art zu operieren, wie *ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἑαυμὲν* (Joh. 10, 30) von Athanasios und Areios ausgelegt wurden“. Ich möchte daran festhalten, daß der Hintergrund, vor dem die Aussage *ὄχι ὁμοίος σου ἐδίδαξεν ἐπὶ γῆς, ἀλλ' ἀνωθεν θεός* gemacht wurde, in den von mir herangezogenen Athanasiusstellen skizziert ist. Der Homilet will doch sagen: *ὁμοίος τῷ θεῷ ἐδίδαξεν*. Weshalb soll es angesichts dessen nicht erlaubt sein, eine Athanasiusstelle über *ἢ τῆς ὁμοιώσεως ἐνόησεν τοῦ υἱοῦ πρὸς τὸν πατέρα*, welche bei den Arianern in der *συμφωνία τῶν δογματικῶν καὶ τῆς διδασκαλίας* besteht, zu dieser Stelle anzuführen?

c) Daraus, daß Christus *θεός* genannt wird, habe ich keinen „Schluß“ gezogen; ich schrieb: „Daß der Sohn *θεός* ist, sagt Arius auch“, und ich wollte damit unterstreichen, daß von den Arianern nicht die Gottheit Christi, sondern die wahre Gottheit Christi geleugnet wurde und daß für sie der Sohn dem Vater

- 3) 63a De incarnatione (MPG 25, 96 ff.)
- 4) 125a Epistula ad Afros (MPG 26, 1099 ff.)
- 5) 132b Apologia de fuga 1—26 (MPG 25, 644—677 = Opitz II, 68—85)
- 6) 156b Epistula ad Maximum (MPG 26, 1085 ff.)
- 7) 159b De semente (MPG 28, 144 ff.)
- 8) 177b Epistula ad Iovianum (MPG 26, 813 ff.)
- 9) 180b In canticum canticorum (MPG 27, 1349 ff.)
- 10) 188b In illud: quis dixerit verbum = Epistula ad Serapionem IV cap. 8 ff. (MPG 26, 648 ff.)
- 11) 204a De patientia (MPG 26, 1297 ff.)
- 12) 221a Contra theopaschitas = Epistula ad Liberium (C. theop.: Opitz, Unt. S. 210—212; Ep. ad Lib.: MPG 28, 1444 f.)¹⁵

ὁμοιος ist wegen der *συμφωνία τῆς διδασκαλίας*, daß für sie also die Gottheit Christi auf Grund und in der *ὁμοιότητι τῆς διδασκαλίας* besteht.

d) Der nächste fragliche Satzteil lautet ganz: *ὁ τῶν ὄλων κριτῆς ἐκρίθη διὰ σε*. Sch. meint: dabei „wird der Homilet einfach an die Verurteilung Jesu durch Pilatus gedacht haben“. Sicher, wenn er sich überhaupt dabei etwas gedacht hat. In Anm. 19 hatte ich eine Reihe von Belegstellen angeführt, die den formelhaften Charakter dieser Aussage vom gerichteten Richter zeigen (bes. Const. Apost. VIII, 12, 33). Alle diese Aussagen am Schluß der Homilie tragen ja liturgische Züge und sind somit mehr oder weniger feststehende Formeln. Wie viel dieselben mit athanasianischem Denken zu tun haben, wird auch or. c. Arian. II c. 6 verdeutlichen können.

e) Zur Doxologie: ich wollte in der Parallelsetzung der dreigliedrigen Aussagen der Partizipien und des Relativsatzes die Glieder einander folgendermaßen zuordnen: die beiden ersten Glieder *τῷ ποιήσαντι ἐξ ἀρχῆς, δι' οὗ ἐποίησεν* (Schöpfung) und die beiden dritten Glieder *τῷ μετὰ τὰτα πεποιημένῳ, δι' οὗ οὗ σώζει* (Erlösung). Damit wäre der Relativsatz als Objekt aller drei vorausgehenden Partizipien verstanden, und es würde der arianische Charakter des *δι' οὗ*, das ja gerade in den arianischen Streitigkeiten eine so besondere Rolle gespielt hat, mehr heraustreten. (Gegen die Ursprünglichkeit von *σὺν ἀγίῳ πνεύματι* habe ich Bedenken.) Aber die Doxologie ist nicht sicher aufzuschlüsseln, da auch das durch Sch. vorgeschlagene Verständnis nicht der Unsicherheit entbehrt. Nur soviel ist — auch nach Sch. — sicher: man mag den Text, wie er uns erhalten ist, so oder so wenden, die *ποίημα*-Bezeichnung Christi geht klar aus der Doxologie hervor. Wie dies gut zu jemand passen soll, der seine arianische Gesinnung zu verbergen sucht, leuchtet mir nicht ein; im übrigen möchte ich aber in der Verfasserfrage, die wohl ungeklärt bleiben wird, heute erheblich zurückhaltender urteilen.

¹⁵ Opitz hat dies Bekenntnis zum ersten Male nach D veröffentlicht (Untersuchungen 210 ff.). Nach ihm hat F. Scheidweiler den Text erneut und mit einigen Konjekturen versehen in der Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 44 (1952/53) 237 ff. abgedruckt und untersucht; einer ansprechenden Hypothese M. Richards folgend spricht er jedoch die Verfasserschaft jetzt nicht mehr Eustathius, sondern Marcell von Ankyra zu, s. Byzantinische Zeitschrift 47 (1954) 353—54. Wie ich feststellen konnte, deckt sich nun der Text dieses Bekenntnisses weitgehend mit dem der pseudo-athanasianischen Epistula ad Liberium, die wohl eine sekundäre Überarbeitung eines D nahestehenden Textes unter gleichzeitiger Hinzufügung des pseudo-liberianischen Anfragebriefes an

13) 222b Legatio Eugenii (MPG 18, 1301 ff.)

14) 229b Ephraemi in margaritam (Assemani II, 259 ff.)¹⁶

Am Ende des ersten Teiles, fol. 241a, steht folgende Notiz: *ἐδόθη ἡ ἱερά καὶ δογματικὴ βίβλος αὐτῆ τῷ κορυφαίῳ τῶν ἀποστόλων Πέτρῳ παρὰ τοῦ ταπεινοῦ δούλου θεοῦ Θεοδοσίου ἐπισκόπου Καμβύσου πόλεως ἧτοι τοῦ Κενισίου μνήμης ἕνεκα καὶ ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ*. Opitz hat überzeugend dargetan, daß *Καμβύσου πόλις* mit dem heutigen Alexandrette zu identifizieren ist, und meint damit den Ort ermittelt zu haben, „an dem sich die Vorlage, aus der direkt oder indirekt D abgeschrieben worden ist, befunden hat.“¹⁷ An anderer Stelle bekommt diese Identifikation in Opitzens Hypothesen noch größeres Gewicht. „Vor allem hat aber die Notiz die große Bedeutung, den Beweis für die Entstehung einer Athanasiushandschrift nicht im Bereich des Kontantinopler Patriarchats wie die großen Sammelhss., sondern in der Nähe von Antiochien gebracht zu haben.“¹⁸ Casey äußert gegen die Verwendung dieser Notiz zu solchem Beweisverfahren berechnete Bedenken;¹⁹ sie sagt ja nichts davon, daß dies Buch in Alexandrette abgeschrieben worden ist, sondern es heißt lediglich, daß man es mit einem Geschenk des Bischofs Theodosius von Alexandrette an seine Kirche zu tun habe. Von der „Entstehung“ dieses Athanasiuskorpus „in der Nähe von Antiochien“ steht hier in der Tat nichts. Diese Notiz kann also nicht als „Beweis“ für die antiochenische Herkunft der Sammlung gelten, zumal auch noch die Schwierigkeit hinzukommt, daß wir über jenen Theodosius von Alexandrette bis jetzt sonst gar nichts wissen. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß ihr nun keinerlei Bedeutung zukomme; sie wird, wenn einmal über Herkunft und Entstehung des ersten Teils vom D-Korpus gehandelt wird, an ihrem Platz Beachtung finden müssen. So sind denn auch die weiteren Bedenken Casey's,

Athanasius ist. Es existiert aber noch eine armenische Version lediglich der Epistula ad Liberium, die nach dem von ihr vorausgesetzten griechischen Text dem D-Text sehr nahekommt, aber die Anathematismen nizänischer Prägung fortläßt. Die Betitelung als eines Briefes an Liberius ist wohl älter als das *κατὰ θεοπασχιῶν* von D; denn in D sind auch an anderer Stelle des Korpus Eingriffe im anti-theopaschitischen Sinne festzustellen. Meines Erachtens bietet die armenische Version die älteste erhaltene Form des Textes; ich hoffe, dies an anderer Stelle ausführlicher darlegen zu können.

¹⁶ Von diesem Traktat Pseudo-Ephräms sind bis jetzt außer D nur zwei handschriftliche Zeugen bekannt: codex Vindob. hist. gr. 38 foll. 432a1 ff. und codex Barocc. gr. 212 foll. 121a ff. Der Text des Traktates bei Assemani entspricht der Überlieferung des cod. Barocc. gr. 212, welcher die Textüberlieferung des cod. Vindob. hist. gr. 38 nahe steht; letztere bietet einen überarbeiteten und mit gelegentlichen Erweiterungen versehenen Text. Die ältesten Testimonien für In margaritam korrespondieren mit der Überlieferung in D. Eine kritische Untersuchung und Edition dieses Traktates muß in anderem Zusammenhang erfolgen.

¹⁷ Opitz: Untersuchungen 84 f.

¹⁸ Opitz: Untersuchungen 190.

¹⁹ Casey: Short Recension XIII—XIV.

die den Wert der Notiz auf ein Minimum hinabdrücken wollen, etwas fragwürdig; er schreibt: "It is not even certain that the colophon refers to the Athanasian collection at all. It follows the treatises of Ephraim and may have been copied mechanically from a manuscript of his works."²⁰ Gewiß, das ist auch eine Möglichkeit, aber doch wohl nicht die nächstliegende. Ich konnte zudem in den beiden anderen Handschriften, die diese Abhandlung Pseudo-Ephraims noch überliefern, nichts Derartiges entdecken.²¹ Die Notiz steht am Ende nicht nur des Pseudo-Ephraim-Traktates, sondern auch des ganzen ersten Teiles in D, somit also am Schluß der Handschrift, die eine der beiden Vorlagen für D war. Mir erscheint es daher bei weitem einleuchtender, sie auf das ganze Korpus des ersten Teils von D bezogen zu sehen. Ob dieser erste Teil des D-Korpus in seinem heutigen Umfang vielleicht nicht ursprünglich ist, daß er zu einem späteren Zeitpunkt etwa um Pseudo-Ephraims In margaritam vermehrt sein könnte, ist eine andere Frage.²² Doch damit genug hiervon.

Für das Athanasiuskorpus und spezieller die dogmatischen Schriften des Athanasius in D, wie hier von jetzt ab der erste Teil von D genannt sein soll, steht nun im Athanasiusflorileg des codex Laurentianus 4, 23 ein beachtlicher Zeuge zur Verfügung.²³ Schon E. Schwartz hat in seiner Edition und Untersuchung dieses Florilegs die Verwandtschaft von D mit Nr. 82 bis 95 seiner Ausgabe bemerkt.²⁴ Die in Frage kommenden Zitate stehen im Schlußteil des Florilegs, Nr. 79—103, der sich durch eine andere Form der Lemmata von dem Voraufgehenden abhebt. Ich nenne diesen Teil hier Gf3, weil es sich um den — wie schon M. Richard mit Recht erkannte²⁵ — dritten Teil des Florilegs in G handelt. Zu Gf3 schreibt E. Schwartz: „Von den 9 (10) zitierten Schriften stehen 5 im Ambros. D 51 sup., alle mit dem gleichen Titel; eine kommt überhaupt nur in dieser Hs. und in dieser Catene vor. Daraus darf geschlossen werden, daß zwischen dem zweiten Teil der Catene und der in jener Hs. enthaltenen Sammlung irgendein Zusammenhang besteht, ferner, daß die Sammlung, so jung die Hs. ist, alt sein muß, viel älter als die bekannten.“²⁶ Es wäre noch hinzuzufügen, daß die fünf zitierten Schriften in derselben Reihenfolge wie in D erscheinen. „Diese oder eine ähnliche Sammlung dürfte dem ursprünglichen Verfasser des Schlußteils der Catene vorgelegen haben.“²⁷ Es soll im folgenden der Beweis für diese Sätze Schwartz' angetreten werden, weil sich dabei Kriterien zur Beurteilung der Arbeitsweise und Ergebnisse Casey's an die Hand

²⁰ Casey: Short Recension XIV.

²¹ Vgl. Anmerkung 16.

²² Vgl. M. Richard: *Mélanges de Science religieuse* VI (1949) 129—130.

²³ Opitz: *Untersuchungen* 79—80.

²⁴ E. Schwartz: *Der s. g. Sermo maior de fide des Athanasius* in: *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Phil.-hist. Kl.* 1924, 6 S. 44—46.

²⁵ M. Richard: a.a.O. 129 Anm. 3.

²⁶ Schwartz: *Sermo maior* 44.

²⁷ Schwartz: *Sermo maior* 46.

geben, weil sich damit aber auch gleichzeitig ein terminus ad quem für die in D erhaltene Sammlung von dogmatischen Schriften des Athanasius ergibt.

Das von Casey gelegentlich seiner Untersuchung der „Short Recension“ von *De incarnatione* bereitgestellte, hierfür in Frage kommende Material²⁸ gibt freilich nicht viel Hoffnung für solch Beweisverfahren. Casey zählt unter den Testimonien für *De incarnatione* an erster Stelle die des laurentianischen Florilegs nach Schwartz' Ausgabe auf und komplettiert, da Schwartz nicht alle Texte vollständig mitteilt, die Schwartz'schen Kollationen durch eigene. Dabei begeht er einmal den methodischen Fehler, das ganze Florileg — soweit es Stücke aus *De incarnatione* zitiert — ohne Rücksicht auf seine verschiedenen Teile und Quellen zu behandeln; so mußte ihm dann auch entgehen, was Schwartz schon sehr deutlich gesehen hatte, daß nämlich Gf3 und D einander sehr nahe stehen, und so kommt es zu einem entsprechenden Ergebnis: „The quotations from the Short Recension were not all taken from the same manuscript, as the variants between the overlapping texts show; but there is a more regular tendency toward agreement with C D rather than d or S which suggests the prevalence at the time the catena was made of Short Recension manuscripts of the Z type.“²⁹ Zum anderen zeigt eine Überprüfung der Casey'schen Kollationen, welche die Schwartz'schen komplettieren sollen, daß die bei Casey verzeichneten Varianten lücken- und fehlerhaft sind. Es ist hier nicht der Ort dies alles zu verbessern. Ich muß mich im folgenden auf Gf3 beschränken. Aber auch beim Casey'schen Variantenverzeichnis von Gf1³⁰ — ich möchte jeden Benutzer warnen! — steht es nicht zum besten; peinlich berührt es, daß trotz „photographs of the manuscript“ offensichtliche Druckfehler im Schwartz'schen Text nicht auf Grund der Handschriftenkopien korrigiert, sondern als Varianten mit einem (sic) versehen geführt werden.³¹ Kurzum: ein genauer Vergleich der Handschriften führt nicht nur zu anderen, sondern auch zu sicheren Ergebnissen, nämlich zum Beweis der Abhängigkeit der in Gf3 zitierten Stücke vom D-Korpus oder genauer: vom Text der dogmatischen Schriften, wie er im Athanasiuskorpus von D erhalten ist. Dieser Beweis muß nun in vielleicht ermüdender, aber notwendiger Breite geführt werden, da der Schwartz'sche Text die hier interessierenden Stücke aus Gf3 nur ausschnittsweise bietet und das Casey'sche Material wegen seiner genannten Mängel diese Beweisführung nicht erspart oder erleichtert. Es sollen dabei nicht nur, wie es bei Casey der Fall ist, die *De incarnatione*-Fragmente, sondern auch alle Fragmente der Athanasiuschriften, die in Gf3 und D gemeinsam bezeugt und überliefert sind, Berücksichtigung finden.

Ich folge der Nummerierung Schwartz'. Zu Nr. 82—95 werden im folgenden nur die von D und Gf3 gemeinsam bzw. die von D und Gf3 einzeln

²⁸ Casey: Short Recension XXV—XXIX.

²⁹ Casey: Short Recension XXIX.

³⁰ Casey: Short Recension XXV—XXVII.

³¹ So in Gf1 zu Rob. 12.13 und 13.2; ein ähnlicher Fehler in Gf3 zu Rob. 38.28.

bezeugten Varianten notiert und verglichen. In Klammern dahinter ist die sonstige griechische, handschriftliche Bezeugung vermerkt;³² für die Zitate aus De incarnatione³³ stütze ich mich dabei auf eigene Kollationen von C D d (d nach Casey = codex Dochariou 78)³⁴ und auf das von mir an einigen Stücken überprüfte, wohl im ganzen zuverlässige Variantenverzeichnis Ryan's,³⁵ das die Abweichungen innerhalb der „Long Recension“-Überlieferung verzeichnet, während für die Fragmente der anderen Schriften nur die Ergebnisse eigener Kollationen zur Anwendung kommen.

Es sei noch eine Bemerkung vor der Aufnahme der Einzeluntersuchung erlaubt; man muß beim Überprüfen solcher Abhängigkeitsverhältnisse vor allem zweierlei in Rechnung stellen: 1) Fehlerquellen, die den Text der Vorlage des Florilegs in seiner Überlieferung bis auf seinen heute erreichbaren, handschriftlichen Vertreter getrübt haben, und 2) die Möglichkeit einer Überarbeitung der Fragmente bei der Zusammenstellung des Florilegs nach den theologischen Beweggründen seines Verfassers sowie einer z. T. sicher auch unfreiwilligen Bearbeitung durch die Schreiber auf Grund einer gewissen Verselbständigung der Texte. Soll also die Abhängigkeit der Gf3-Fragmente Nr. 82—95 von D bewiesen werden, so wäre vor allem die Überlieferung in D, die der von Gf3 gegenüber steht, zu erklären.

Nr. 82 Ἐκ τοῦ περὶ πίστεως λόγου, οὗ ἡ ἀρχή· Ἀντάρκως μὲν τοῖς πρὸ τούτων ἐκ πολλῶν ὄλγα διαλαβόντες·

Καὶ ὡσπερ μέγαν . . . κατ' αὐτῶν ἰσχύουσα: -
= De inc. 9 (Rob. 13.20—14.3.)

13.22 οἰκίσαντος D

εἰς μίαν > Gf 3

οἰκείων Gf 3

24 τις > Gf 3

26 τὸν] τῶν D τὸ G f 3 (H)

οἰκίαν > D

οἰκήσαντα] οἰκῆσαι Gf 3 (H)

οἰκῆς. + τὸν DG f 3 (H)

³² Auf eine Berücksichtigung der sonstigen Testimonien für De incarnatione, so interessant und wichtig sie für sich auch sind, habe ich hierbei verzichtet. Auch die Überlieferung des codex Vatic. syr. 104 kann ich hier nicht mitteilen, weil für eine zuverlässige Auswertung dieser Version eine im Zusammenhang mit den anderen syrisch erhaltenen Athanasiuschriften anzustellende, eingehende Untersuchung derselben die Voraussetzung wäre; ich weiß, daß dadurch eine beträchtliche Lücke verursacht wird, doch glaube ich, daß sie sich bei dem für diese Untersuchung gesteckten Rahmen rechtfertigen läßt oder zumindest besser rechtfertigen läßt als die bei dem Casey'schen Vorhaben, die Überlieferungen der kurzen Rezension von De incarnatione insgesamt darzustellen, gelassene Lücke (Casey, Short Recension XVII—XX).

³³ Ich benutze für De incarnatione A. Robertson: St. Athanasius on the Incarnation. The Greek Text. 2. ed. based on the codex Seguerianus London 1893; die anderen Schriften zitiere ich nach Migne P. G. 26—28.

³⁴ Unter d ist bei den sonstigen dogmatischen Schriften des Athanasius aber wieder nach der Opitz'schen Bezeichnung der codex Vaticanus gr. 401 verstanden.

³⁵ G. J. Ryan: The De Incarnatione of Athanasius Part 1 The Long Recension Manuscripts (Studies and Documents XIV) London-Philadelphia 1945, S. 101—125.

²⁷ βασιλέως] σωτήρος D G f 3 (Cd HG)

²⁹ σώμα] σωμάτων G f 3 (d)

¹⁴¹ παρὰ τῶν ἐχθρῶν > G f 3

Der Titel *ὁ περὶ πίστεως λόγος* hat seine alleinige Entsprechung in D, wo er *περὶ πίστεως* lautet. Der Anfang von *De incarnatione* in D ist gleich dem von Gf3: *αὐτάρχως μὲν τοῖς*, in d: *αὐτάρχως μὲν ἐν τοῖς*, in allen anderen Handschriften: *αὐτάρχως ἐν τοῖς*. Von den Itazismen darf man absehen (G hat sehr häufig *ει* statt *ι*). Die Auslassungen in Gf3 sprechen nicht gegen eine Abhängigkeit von D. Die Verwechslung von *ω* und *ο* ist in D sehr häufig und deshalb auch in 13.26 ohne besondere Bedeutung; daß Gf3 und H hier *τὸ* statt *τὸν* lesen und dementsprechend im folgenden ändern müssen, ist wohl nicht auf eine gegenseitige Beeinflussung zurückzuführen, zumal es sich hier um das einzige Zusammentreffen dieser beiden Überlieferungen handelt, sondern als ein paralleler Vorgang zu werten. Die Auslassung von *οἰκίαν* in D ist durch Homoiarkton bedingt.

Ich möchte hier gleich einer Meinung begegnen, die an Hand des vorgeführten Materials eventuell aufkommen könnte, die nämlich — wie es etwa Casey ähnlich geäußert hat³⁶ — eine Abhängigkeit Gf3 von D C und nicht nur von D behaupten will. Dazu verzeichne ich im folgenden nach dem ersten Zitat die Überlieferung von C³⁷ in ihrer Abweichung vom Robertson'schen und besonders von dem durch Gf3 und D bezeugten Text: 13.20—14.3

^{13.23} καταξιούται] ἀξιούται C (G f 1 O)

²⁷ πάντων] παντός C

βασιλέως] σωτήρος C (DG f 3 d G f 1 GH)

²⁸ αὐτοῦ > C

ἐπὶ] εἰς C (d G f 1 H)

C bietet in der Tat eine D sehr nahe stehende Überlieferung von *Contra gentes* und *De incarnatione*, kommt aber sonst, wie gleich an einer Stichprobe gezeigt werden soll, als Vorlage für die Gf3-Zitate nicht in Frage. Der Pinax, durch den der verlorene Teil von C noch festzustellen ist, führt außer der *Epistula ad Serapionem IV*, die wie in R S zusammen mit den ersten drei Briefen und nicht wie in D, in der syrischen und armenischen Version und in einer großen Handschriftengruppe, der Opitz'schen „W-Sammlung“ und „Ausgabe des Doxapatres“, gesondert überliefert ist,³⁸ keine der in D erhaltenen und in Gf3 zitierten Schriften auf. Gf3 enthält am Schluß zwei Zitate aus der zweiten und fünf aus der dritten Arianerrede des Athanasius; es liegt nun nahe, auf Grund einer scheinbaren Verwandtschaft von Gf3 mit C den Text derselben mit dem in C erhaltenen zu vergleichen. Ich überprüfe Nr. 99 nach dem Migne-Text mit C p. 204. Danach ergibt sich folgendes Bild:

³⁶ Casey: Short Recension XXIX.

³⁷ Opitz: Untersuchungen 77—78; Casey: The Harvard Theological Review 23 (1930) 51 ff.

³⁸ Vgl. das unten zu Gf3-Fragment Nr. 94 Gesagte.

MPG 26, 389.9—23

- 389.¹¹ ἔσχε] ἔσχεν Gf3 C
¹² δι' ἡμᾶς > Gf3 (Reg. 1 et Seguer. et Lateran. conc.)
 ἄνθρωπος γέγονεν δι' ἡμᾶς ∞ C
¹⁴ ἐστι] ἐστιν Gf3 C
 πειρῆν (πειεῖν C)] πειρᾶν Gf3
 διψῆν (διψεῖν C)] διψᾶν Gf3
¹⁶ ἐστι] ἐστιν Gf3
¹⁸ ἰάσασθαι C („Alii et editi“) ἰᾶσθαι Gf3 (Reg. 1 et Seguer.)
¹⁹ αὐτὸς] αὐτοῦ Gf3
 ἐποίη] ποιεῖ C („Alii et editi“)
²⁰ ἦ > Gf3
²² ἐγένετο Gf3 C (Reg. 1 et Seguer.)

Die Stichprobe zeigt, daß der Verfasser von Gf3 nicht den C-Text benutzt hat: 389.11, 14, 22 wollen nichts besagen; dagegen sprechen 389.12, 18, 19 eindeutig gegen ein Abhängigkeitsverhältnis, weil die Lesarten von Gf3 der S-Überlieferung entsprechen.³⁹ Aus welcher Überlieferung der Arianerreden die Gf3-Zitate letztlich stammen, vermag ich noch nicht zu sagen, weil ich bisher noch keine Handschriften zu diesen Texten kollationieren konnte. Nach Nr. 99 scheint die Überlieferung der Vorlage von Gf3 dem S-Text nahe zu stehen. Interessant ist natürlich auch, daß C hiernach mit Vertretern der eben schon erwähnten großen Handschriftengruppe korrespondiert, die als anderer großer Überlieferungszweig der R S-Gruppe gegenüberstehen.

Ich glaube, daß damit klar genug bewiesen ist, wie wenig C oder der C-Text als Vorlage für unser Florileg in Frage kommt.

Nr. 83 Τοῦ αὐτοῦ ἁγίου Ἀθανασίου ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγου
 Οὐ γὰρ περιοικησμένος . . . οὐκ ἀφανῆς ἦν: —
 = De incarn. 17 (Rob. 25.4—20)

- 25.4 δη > D Gf3 (C)
⁵ σώματι + ὁ τοῦ θεοῦ λόγος Gf3
⁶ ἐκείνω μὲν ἐκείνη Gf3
⁸ συνείχεν D Gf3 (C G)
¹⁰ κτήσει D κτίση Gf3
¹¹ πᾶσιν D Gf3 (C)
 ἐστιν D Gf3 (C)
 ταῖς] τοῖς Gf3
 δυνάμειν D Gf3 (C)

³⁹ Seguer. = codex Paris. Coislin. gr. 45 (Opitz, Untersuchungen 57—61) = S ist der bekannteste Vertreter einer Überlieferungsgruppe von Athanasiuschriften, welche bei Ryan α-Gruppe genannt wird. Eine andere Gruppe, die sich einer breiteren handschriftlichen Überlieferung erfreut, ist Opitzens „W-Sammlung“ und die „Ausgabe des Doxapatres“ oder die Ryan'sche β-Gruppe, zu der als bekanntestes Manuskript der codex Basil. gr. A III 4 gehört, welcher neben einigen sehr jungen Vertretern dieser Gruppe die Grundlage zu älteren Editionen war und so im Migne-Text unter „Alii et editi“ erscheint; es besteht zwar die Möglichkeit, daß unter „Alii et editi“ bisweilen lediglich die Lesart einer Untergruppe der Ryan'schen β-Gruppe läuft, nämlich L Q etc., doch ist das in unserem Falle nicht wahrscheinlich, da die Vertreter der Ryan'schen α-Gruppe ausdrücklich von „Alii et editi“ abgesetzt sind.

- 12 εἰς πάντα > D Gf3 (C)
 πᾶσιν D Gf3 (C)
 18 ὁμοῦ] ὁμοίως Gf3
 15 ὄλος] ὁ λόγος D (Cd)
 19 γνωριζόμενος Gf3

Die bemerkenswerteste Variante ist 25.15: ὁ λόγος wird nur von der sog. kurzen Rezension bezeugt; Gf3 liest mit der langen Rezension ὄλος, für dessen Erklärung sich verschiedene Möglichkeiten anbieten: 1) Einfluß von einem Vertreter der langen Rezension auf Gf3; 2) Konjektur des Verfassers oder eines Schreibers von Gf3; 3) Lesefehler auf Grund einer Abkürzung von ὁ λόγος; 4) Schreibfehler. Da Einflüsse von Seiten der langen Rezension nicht greifbar werden und ein Schreibfehler nicht sehr wahrscheinlich ist, wird man zwischen den an zweiter und dritter Stelle genannten Möglichkeiten der Erklärung zu wählen haben.

Weil dies De incarnatione-Fragment für einen Beweis der Abhängigkeit Gf3 von D nicht viel austrägt, sei es erlaubt, einen kleinen Vergleich zwischen der von mir und der von Casey gebotenen Variantenreihe anzustellen. Während Casey — das fällt zuerst auf — für dies Fragment acht Varianten mitteilt, verzeichne ich hier dreizehn (vierzehn mit 25.15). Es mag zu rechtfertigen sein, daß er offenbar im Begriff stand, die weniger wichtigen fortzulassen (25.11 πᾶσιν, ἔστιν, δυνάμεσιν und 12 πᾶσιν), doch müßte man Rechenschaft darüber und entsprechende Konsequenz verlangen. Aber auch stillschweigende Konsequenz liegt hier nicht vor. Man vergleiche dazu die Varianten der folgenden Fragmente nach Casey, wo er sich um Vollständigkeit bemüht unter Mitteilung einer Art Varianten, welche hier an unserer Stelle verschwiegen wird.^{39a} Vielleicht täusche ich mich aber in seiner Variante zu 25.11 πασι δε εστι ταις] τοις δυναμεσι, die so, wie sie dasteht, völlig unmöglich ist. Vielleicht wollte Casey tatsächlich auch die von mir oben aufgeführten Abweichungen verzeichnen. Trüge dann der Setzer die Schuld für dieses Unglück? Ich weiß mir das nicht recht zu erklären, denn bei derartigen Editionen besteht doch die Möglichkeit mehrfachen Korrekturlesens. Wie dem auch sei, neben diesem unmotivierbaren Fehler stehen weitere: er liest 25.₆

- εχεινω μεν εκειναι
 10 κτιστη
 12 πασι
 19 γνωριζομενος

Und hier ist nicht viel zu entschuldigen, hier ist einfach falsch gelesen worden.

Nr. 84 Ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγου·

Ὅταν τοίνυν ἐσθίοντα . . . θεὸν λόγον ἐγνωρίζεν: —

= De incarn. 18 (Rob. 26.₂₂₋₂₈)

26.₂₃ τούτου] τούτων Gf3

27 ἑαυτὸν] αὐτὸν Gf3

Die Überlieferung dieses Passus durch die Handschriften ist recht einmütig; lediglich d hat eine größere Auslassung (26.25—28 αὐτὸς δὲ . . .

^{39a} Gf3 zu Rob. 30.22, 38.24, 47.4, 8, 15, 68.20.

ἐγνώριζεν). Wenn Casey bei Zuweisung der Fragmente zur „Short Recension“ dieses Gf3-Fragment als „indeterminate“ bezeichnet,⁴⁰ so trifft er damit nicht ganz den Charakter desselben, weil es bei seinem Gleichlauten von langer und kurzer Rezension als Gf3-Fragment eben nicht als Testimonium sowohl für die lange, als auch für die kurze Rezension, sondern nur — freilich ohne weitere Bedeutung — für die kurze Rezension in Frage kommt.

- Nr. 85 Ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγου.
 Τοῦτον ἔνεκεν μετὰ . . . αὐτὸ προσετέγη: —
 = De incarn. 20 (Rob. 30.4—31.4)
- 30.5 θεϊότητος D (C)
 6 λοιπὸν > D Gf3 (C d)
 τὴν > D Gf3 (C)
 9 δείξει Gf3 (N)
 11 ἀφθαρτὸν] φθαρτὸν D
 12-18 καὶ μήτοι . . . γραφήναι > D Gf3 (C)
 19 οὖν] γὰρ D Gf3 (C d)
 κοινὸν D (Q)
 ἔχον] ἔχων Gf3 (H)
 τοῖς πᾶσι > D Gf3
 20 εἰ > D Gf3
 καὶ > D (Q)
 21 ὃν] ἦν D Gf3 (C d)
 22 ἀκολουθείαν Gf3
 ἀκολ. + καὶ D
 ὁμοίω] ἡμετέρων Gf3
 ἀπέθνησκεν D Gf3 (C tyz G)
 23 αὐτὸ] αὐτὸν D
 24 ἐνοικ.] ἐνικήσαντα D
 26 ὅτι τε] ὁ /τὲ D (Zeilenrand)
 27 σώματι] ἀνθρώπῳ Gf3
 29 ἐξηφανίζοντο D Gf3
 31.1 οὐκ D Gf3* (C)
 4 αὐτὸ] αὐτῷ Gf3 (am Rand korr.)
 προσετέγη D

30.11 ist ein Schreibfehler wegen des vorhergehenden *a* in *σῶμα*; 30.19 desgleichen ein Schreibfehler, *κοινὸν* durch Angleichung an das folgende *ἔχων*. 30.20 Auslassung von *καὶ* durch Homoioarkton: *καινοτέρω*. 30.22, 23, 24, 31.4 fallen sicher ebenfalls zu Lasten des D-Schreibers, dessen Unachtsamkeit uns fast auf jeder Seite eine stattliche Anzahl von Schreibfehlern beschert hat. Die Variante 30.26 ist durch den Beginn einer neuen Zeile in D verursacht. Wichtiger dagegen sind die Gemeinsamkeiten in 30.19, 20, 29, weil sie sonst durch die handschriftliche griechische Überlieferung nicht bezeugt werden.

An den beiden Gf3-Fragmenten Nr. 83 und 85 wird deutlich, wie leicht der Eindruck entstehen kann, daß man für die Herkunft der Gf3-Fragmente an D und C zu denken haben müsse. Ich möchte deshalb gerade hier noch einmal gegen solche etwa entstehenden Eindrücke auf das bereits zu Nr. 82 Gesagte verweisen. C hat übrigens auch in diesen beiden Fragmenten

⁴⁰ Casey: Short Recension XXIX.

ten — z. T. gemeinsam mit d gegen Gf3 und D — seine Eigenheiten, die in der obigen Variantenreihe nicht erscheinen, weil sie keinen Abweichungen in D oder Gf3 entsprechen.

Nur am Rande möchte ich noch notieren, daß der von Gf3 Nr. 85 zitierte Abschnitt aus De incarnatione reich bezeugt ist und daß sich bei Justinian ein Teil dieses Abschnittes als erstes bisher bekanntes Testimonium für die lange Rezension findet.⁴¹

Nr. 86 *Ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγου:*

Διὰ ταύτην τοίνυν . . . ἀφθαρσίαν καὶ ἀπάθειαν: —

Ich teile das erste Stück des Fragmentes nach Gf3 mit, weil es nur in der kurzen Rezension von De incarnatione 24—26 vorkommt. Danach verzeichne ich an Hand von D C d die Varianten desselben und folge im zweiten Teil des Fragmentes wieder dem Robertson'schen Text (38.18—26 *οὐδ' οὕτως . . . ἀπάθειαν.*)

- 1 *Διὰ ταύτην τοίνυν τὴν αἰτίαν, οὐ νόσῳ διὰ τὸ ἀπροεπέε· οὐκ ἰδίᾳ*
- 2 *διὰ τὸ ἀπίθανον· οὐκ ὄν αὐτὸς ἐπενόησεν θάνατον διὰ τὰς τῶν ἀπι-*
- 3 *στῶν ὑπονοίας· ἀλλὰ τὸν ἐξ ἐπιβουλήs τῶν ἐχθρῶν ἐδέχετο τὸ σῶμα*
- 4 *θάνατον. καὶ ἕψηλῶs καὶ ἐπηρμένῳs ἕσταρσοῦτο, ἵνα τοῦ θανά-*
- 5 *του πᾶσιν φανερωθῆντος φανερὰ πᾶσιν καὶ ἡ τοῦτου ἀνάστασις*
- 6 *διαβροθῆῃ καὶ πιστευθῆῃ· πάσχον μὲν γὰρ τὸ σῶμα κατὰ τὴν τῶν σω-*
- 7 *μάτων φύσιν ἀπέθνησκεν, εἶχεν δὲ τῆs ἀφθαρσίαιs τὴν ἰστίαν ἐκ*
- 8 *τοῦ σννοικῆσαντος αὐτῷ λόγου. οὐ γὰρ ἀποθνήσκοτος τοῦ σώ-*
- 9 *ματος ἐνεκροῦτο καὶ ὁ λόγος, ἀλλ' ἦν μὲν αὐτὸς ἀπαθῆs καὶ*
- 10 *ἄφθαρτος καὶ ἀθάνατος, οἷα δὴ θεοῦ λόγος ὑπάρχων, συνὸν δὲ*
- 11 *τῷ σώματι, μάλλον διεκώλυεν ἀπ' αὐτοῦ τὴν κατὰ φύσιν τῶν σω-*
- 12 *μάτων φθοράν, ἣ φησιν καὶ τὸ πνεῦμα πρὸs αὐτὸν: „οὐ δώσειs*
- 13 *τὸν θσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν“. τὸ μὲν οὖν σῶμα αἶτε*
- 14 *δὴ σῶμα ὄν ἀνηρωπίων, ὥsπερ εἶπον, ἐνεκροῦτο τῆ τοῦ λόγου*
- 15 *διαλύσει, αὐτὸs δὲ θεοῦ δύναμιs καὶ θεοῦ σοφία καὶ λόγος ὄν καὶ*
- 16 *τῶν πάντων αὐτὸs ζωῆ . . .*

1 *οὐκ* D Gf3* / *οὐκ* Gf3c Cd / *ιδίᾳ* ἀιδίᾳ Gf3* ἀηδίᾳ oder ἀνιδίᾳ Gf3c
ιδίῳ θανάτω d 2 *διὰ*¹ spr. Lin. Dc / *ἐπενόησε* Gf3 d / *τὰs* τῆs D 5 *πᾶσι*¹
 Gf3c d / *πᾶσι*² d 7 *ἀπέθνησθεν* D / *εἶχε* d 8 *ἐνοικῆσαντος* d 9 *ἐνεκροῦτο* D
 12 *ἣ φησιν* / *ἦν φύσιν* D / *ὄν* ὄν Gf3* 14 *ὥsπερ εἶπον* Gf3] *ὡs προεἶπον*
 D Cd 14 *ἐνεκροῦτο* + *κατὰ τὸ γεγραμμένον· ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι τὴν ψυχὴν*
μον καὶ ἐξουσίαν ἔχω λαβεῖν αὐτὴν d / *τοῦ λόγου*] *τῆs ψυχῆs* d 15 *διαλύσει*
 θελήσει C / *δὲ* + *τοῦ* D / *θεοῦ*² > d 16 *αὐτὸs ζωῆ*] *αὐτοζωῆ* d

Rob. 38.19 *οὕτως* + *μὲν* D Gf3 (C d)
ἀφανῆ] . . . *νη* Gf3
ἐαυτὸν] *ἐαυτῷ* Gf3
 20 *τὴν μὲν* . . . *μαρτυροῦσιν* > Gf3
 22 *μένειν* > D Gf3 (d)
 24 *τριτέον* Gf3
ἀνέστησεν D Gf3 (C G)
 25 *σώματι*] *σκηνώματι* D Gf3

Zu dem ersten Teil des Gf3-Fragmentes weist D wieder einige unerhebliche Schreibfehler auf, die durch die Unachtsamkeit und wohl auch Un-

⁴¹ Vgl. M. Tetz: Athanasiana in: Vigiliae Christianae IX (1955) 171—175.

kenntnis des D-Schreibers verursacht wurden. Das von Gf3 und D gemeinsam bezeugte $\sigma\upsilon\chi$ in Zeile 1 darf ohne weiteres für unseren Beweis in Anspruch genommen werden. An diesem Teil des Fragmentes wird aber auch die Verschiedenheit der handschriftlichen Zeugen für die kurze Rezension von De incarnatione anschaulich, und zwar geschieht das an dieser Stelle nicht durch die Feststellung von kleinen Abweichungen und leichten Überarbeitungen, sondern die sachlichen Differenzen⁴² sprechen eine derart klare Sprache, daß man sich im Hinblick auf einen Beweis der Abhängigkeit der Gf3-Fragmente vom D-Text wohl kaum bessere Beweismomente wünschen kann, als sie hier in Zeile 14—16 von D und Gf3 einerseits und von C und von d andererseits geliefert werden. Daneben ist auch noch als auffällige Gemeinsamkeit von D und Gf3 38.25 zu registrieren.

Nr. 87 Ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγου

Ἡδύνατο μὲν γὰρ . . . δυνάμει τοῦ σωτηῆρος: —
= De incarn. 26 (Rob. 38.26-39.25)

38.27 τὸ σῶμα > D Gf3

28 ζῶν] ζώην Gf3

τοῦτο] τοῦτω D

29 προειδὸν D

οὐ > D Gf3 (d)

εἶπεν D Gf3 (C Gtyz¹)

30 τεθνικέναι Gf3

ἦ] εἰ D

39.1 εἰ] ἦ Gf3

5 ὑπέμεινεν D Gf3* (CG)

6 τριτέον Gf3

8 τοῦτο τριτέον ἀνέστησεν ∞ Gf3

ἀνέστησεν D Gf3 (CG)

9 διαμείναν] διαμείνει D διαμείνη Gf3

10 φέρον] φέρον Gf3

11 ἐμελλεν D Gf3 (C)

τὸν χρόνον] τῶν χρόνων Gf3

12 γινομένων Gf3

15 παρήλκυσεν Gf3

αὐτῶν D Gf3 (C d)

ἐναύλων Gf3

17 ἀπηροτημένης D Gf3 (C d)

18 ἐπὶ¹ + τῆς D

τόπων] τὸν τόπον Gf3 (τόπον CtyzLQb¹WMBNK¹O
τόπου d K²)

21 τριτέω Gf3

D und Gf3 stehen auch in diesem Zitat gemeinsam gegen die anderen Handschriften: 38.27, 39.9, 39.18 wird in D ein Schreibversehen vorliegen; die Vorlage von D dürfte wie Gf3 und C τόπον gelesen haben. D steht 38.28, 29, 39.18 allein, hat aber an diesen Stellen die üblichen, leicht erklärbaren Fehler.

⁴² Vgl. J. Lebon in: Revue d'Histoire ecclésiastique XXIII (1927) 5 ff. und XXXI (1935) 786. Opitz: Untersuchungen 195 ff. Casey: Short Recension XVI. M. Richard, Mélanges de Science religieuse VI (1949) 126.

Bemerkenswert ist es, daß fol. 90a (fol. 90a beginnt Rob. 39.19: *μαρτύρων*) über der Kolumne, also mitten im Zitat von Gf3, eine der in D seltenen Marginalien steht: *εἰς μάρτυρας καὶ εἰς τὴν ἀνάστασιν τοῦ σωτήρος*, während auch schon fol. 81b unter der Kolumne (die Kolumne beginnt mit *τὸ σῶμα* . . ., Rob. 26.8, und endet gleich am Anfang eines kurzen Zusatzes der „Short Recension“ zu Rob. 26.28), d. h. in unmittelbarer Nähe der von Gf3-Fragment Nr. 84 zitierten Stelle, folgendes hinzugefügt wird: *εἰς τὸν τυφλὸν καὶ εἰς τὸ πάθος καὶ εἰς τὴν ἀνάστασιν*.

Nr. 88 Ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγου

Ἔοικεν δὲ ὁ περὶ . . . γνώρισμα τὰ ἔργα: —
= De incarn. 31 (Rob. 47.⁴⁻¹⁷)

- 47.⁴ εἰοικεν D Gf3 (Gtyz)
 5 ἀγνωγῆν Gf3*
 8 ἀκολουθείαν Gf3
 8 ἔδειξεν D Gf3 (G)
 9 ποιεῖν τὸν κύριον ∞ D Gf3 (d)
 10 ἐπιβάντος + ἐν Gf3
 14 εἰατῶ + γαόν Gf3
 οἶόν τε] οἶόνται D
 15 ἀπέθανεν D Gf3 (Gf1)
 θνητόν] θνητός D
 16 ἀνέστη] ἀνέστη D Gf3 (d)
 ἐν αὐτῶ] εἰατῶ D (ἐν εἰατῶ H)
 17 ἐστὶν D

Wo in diesem Fragment D gegen Gf3 steht, handelt es sich wieder um einfache Schreibfehler in D.

C fällt mit Nr. 88 beginnend als handschriftlicher Zeuge aus, da in ihm der letzte Teil von De incarnatione (Rob. 45.2—86.19) nicht erhalten ist.

Nr. 89 Ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγου

Διὰ τοῦτο εἰκότως . . . τὸ θνητὸν ἐξωοποίησεν: —
= De incarn. 44 (Rob. 68.10-20)

- 68.¹² τῆς ζωῆς Gf3* (M²)
 15 ἐνδυσάμενος D Gf3* (b¹)⁴³
 ἂν > D Gf3
 19 ἀπαλήψει Gf3
 ὁ κύριος ἂν ὄλωσ ∞ D Gf3
 20 ἐξωοποίησεν D Gf3 (Gtyz¹)

Wichtig für den Beweisgang ist hier die Übereinstimmung von D und Gf3 in 68.15 und 19.

Nr. 90 Ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγου

Πότε δὲ καταγινώσκεισθαι . . . ἐκ τῶν νεκρῶν: —
= De incarn. 46 (Rob. 70.²⁴⁻²⁹)

- 70.²⁶ ὡς μόνον > D Gf3
 ὁ κύριος] ὁ τοῦ θεοῦ λόγος Gf3
 27 τὸ > Gf3
 ὅπερ] τὸ D Gf3* ὁ Gf3^c (d)
 28 ἔλαβεν D (Gtyz¹) ἀνέλαβεν Gf3

⁴³ b¹ = codex Genevensis gr. 29 tomus I konnte ich für Contra gentes und De incarnatione benutzen. Opitz: Untersuchungen 27 und 93, hat richtig erkannt, daß diese Handschrift mit Q verwandt ist, aber nicht so, wie es Ryan — ohne sie eingesehen zu haben — in seinem stemma codicum darstellt, daß Q von b¹

Die Abhängigkeit Gf3 von dem durch D vertretenen Text wird in 70.26 deutlich. 70.27 darf ebenfalls als Beweismoment angesehen werden.

Warum Casey hier beim letzten Gf3-Fragment aus *De incarnatione* nun die Übereinstimmungen mit D kennzeichnet, wobei allerdings 70.27 die Überlieferungsverhältnisse nicht ganz getreu mitgeteilt werden, ist zumindest unkonsequent, nachdem er vorher dergleichen so gut wie gar nicht getan hat. Daß durch solche „Methode“ bei einem Benutzer dieser Veröffentlichungen Casey's ein völlig falscher Eindruck von Überlieferung und Textgeschichte der fraglichen Stücke entstehen muß, ist eine für einen Editor nur sehr schwer zu verantwortende Folge davon. Doch da mit Nr. 90 die Reihe der *De incarnatione*-Fragmente in Gf3 beendet ist, ist der weitere Beweisgang einstweilen einer Auseinandersetzung mit Casey enthoben und darf sich davon verhältnismäßig unbelastet anderen Stücken aus teils athanasianischen, teils pseudo-athanasianischen Schriften zuwenden.

Nr. 91 Τοῦ αὐτοῦ ἀγίου Ἀθανασίου ἐκ τῆς πρὸς Γερμανὸν ἐπιστολῆς, ἧς ἡ ἀρχή·
Ἐντυχὼν τοῖς νῦν γραφεῖσιν . . .

Πυνθάνεται ἀνθρώπινως . . . Μανιχαίου κοιτήση: —
= Epistula ad Maximum (MPG 26, 1089.⁵⁻¹⁴)

1089.⁵ γὰρ > G f 3

⁶ κείται ἄνθρωπος γὰρ ἦν G f 3

θεικῶς + ἦν γὰρ καὶ θεὸς G f 3

⁷ μηδέ] μὴ D G f 3 (Z Λ)

⁸ καὶ² + τὸ D G f 3 (Z F^c)

καὶ³ + τὸ D G f 3 (F)

καὶ⁴ + τὸ D G f 3 (alle Handschriften ausser M H)

¹⁰ τέλειον G f 3*

ἐπιδημίαν] οἰκονομίαν D G f 3

¹¹ καὶ + γὰρ D G f 3 (Z Λ)

ἀκολονθεία G f 3 (Z)

¹² λαβόντα] ἀναλαβόντα D G f 3 (Λ)

¹³ τούτου] τοῦ σώματος D G f 3

τοῦ + ἀθέου alle Handschriften

Nur mit D zusammen hat Gf3 diesen mir unerklärlichen Titel für die Epistula ad Maximum. Die durch die Handschriften B M S G F H E V O Z A bezeugte Adresse gemeinsam mit A (und der syrischen Version) auslassend, lassen D und Gf3 den Brief mit *Ἐντυχὼν τοῖς νῦν γραφεῖσιν* . . . beginnen. Die Abhängigkeit dieses Gf3-Fragmentes vom D-Text geht klar hervor aus den gleichen Abweichungen in 1089.10 und 13.

Die Epistula ad Maximum ist denkbar geeignet für Einblicke in die Überlieferungsgeschichte der dogmatischen Schriften des Athanasius. Sie wird handschriftlich von jeder der großen Überlieferungsgruppen hinreichend tradiert und durch einige Testimonien aufschlußreich bezeugt. An ihr bietet sich auch die einzige, bisher noch gar nicht genutzte Gelegenheit

abhängig sei, sondern Q und b¹ haben wohl viele gemeinsame Lesarten, b¹ hat aber durch unsorgfältigeres Abschreiben einen schlechteren Text.

b², der zweite Band der Genfer Handschrift wird von Opitz: Untersuchungen 53, zur „Gruppe φ“ gestellt; nach der Textüberlieferung von *Contra gentes* hat — wie meine Kollationen ergeben — b² in der Tat eine starke Affinität zu dieser Gruppe und besonders zu F.

D mit Z zu vergleichen. Ferner besteht bei ihr die Möglichkeit, die wichtige lateinische Version des codex Laurentianus S. Marco 584 in die Diskussion zu ziehen sowie auch über die Überlieferung des codex Musei Britannici orient. 8606, der syrischen Version einiger Athanasius- und Pseudo-Athanasius-Schriften, Näheres zu erfahren. Ich habe alle diese Überlieferungen der Epistula ad Maximum überprüft und teilweise auch genauer untersucht. Eine eingehende Darlegung meiner bisherigen Ergebnisse kann in diesem Rahmen natürlich nicht erfolgen, denn dazu wäre eine Mitteilung des ganzen Textes und seiner Abweichungen als überprüfbare Grundlage erforderlich; doch mögen hier ein paar kurze Andeutungen erlaubt sein.

Überraschend ist, daß sich die Handschriften in zwei große Gruppen teilen, von denen die eine — wenn man so will — eine „lange Rezension“ (B M A S G F H E V O) und die andere eine „kurze Rezension“ (D Z A) überliefert. Während nun die „lange Rezension“ eine recht geschlossene Überlieferung bietet, die allerdings durch das Hinzutreten des Syrsers, der — wie oben schon erwähnt⁴⁴ — einige Erweiterungen enthält und an ein paar Punkten eine erstaunliche Nähe zu B aufweist, besondere Aufmerksamkeit auf sich zu lenken vermag, gehen die drei Vertreter der „kurzen Rezension“ etwas mehr auseinander. An Zitaten bei Severus von Antiochien konnte ich dabei feststellen, daß der D-Text und der Z-Text schon zu des Severus Zeiten auseinandergetreten waren, weil beide Textüberlieferungen von ihm vorausgesetzt und bezeugt werden. Der Lateiner, der mit einigen Testimonien der Epistula ad Maximum konfrontiert werden kann, scheint eine gewisse Affinität zu Gf1 zu haben, wie sie auch — aber weniger eindeutig — an dem von beiden vorausgesetzten Text der Schrift *De incarnatione et contra Arianos* festzustellen ist;⁴⁵ wenn diese Beobachtungen richtig sind und Gf1 — wie M. Richard annimmt⁴⁶ — am

⁴⁴ Vgl. Anmerkung 9.

⁴⁵ Während Gf1 Nr. 30 und 36 nichts Rechtes erkennen lassen, scheint mir die Überlieferung von Gf1 Nr. 35 in dieselbe Richtung zu weisen wie Gf1 Nr. 50, das das gleiche, aber etwas längere Zitat aus der Epistula ad Maximum 3 wie Gf3 Nr. 91 hat. Ich lasse deshalb von Gf1 Nr. 35 die Abweichungen vom Migne-Text folgen (Armen. nach Conybeare, Journ. of Phil. XXIII, 1895, 295):

Nr. 35 και δταν . . . ανθρωποτήτος = MPG 26, 1021.10—15

1021.10 λέγη Gf1

¹¹ πās > Λ

¹¹⁻¹² αυτον και Χριστον ∞ Gf1 Λ (Armen).

¹² ο θεός έποίησεν ∞ Gf1 Λ (ο θεός > Z)

¹⁴ και > Gf1 Λ

¹⁵ έποίησεν + ο θεός Gf1 (Χριστον + ο θεός Λ)

Die Übereinstimmungen der Überlieferungen in Gf1 und A, die von den mir bisher bekannten Überlieferungen abweichen, scheinen mir doch sehr auffällig zu sein. Entscheidendes wird man aber erst bei genauer Kenntnis der sonstigen, hierfür noch nicht berücksichtigten Handschriften sagen können.

⁴⁶ M. Richard (brieflich): „n^o 1—53 Petit traité de christologie athanasienne (ou soit-disant athanasienne) composé par les Eustathiens d'Antioche à la fin du IV^e siècle.“ Vgl. Anm. ^{57a}.

Ende des IV. Jahrhunderts zusammengestellt ist, hätte man es in Δ mit einem sehr guten und alten Zeugen für einige dogmatische Schriften des Athanasius zu tun, einem Zeugen, der jedenfalls einen älteren und reineren Text dieser Überlieferungsgruppe bietet als Z und D.

Nr 92 Τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου ἐκ τῆς εἰς τὸν σοπορὸν ὁμηλείας, ἧς ἡ ἀρχὴ
Ἐν ἡμέρᾳ σαββάτου συνήχθη <μεν, οὐ> νοσοῦντες Ἰουδαϊσμόν . .
Ἐπειμῶν, φησὶν, τῷ σωτῆρι . . . ὡς πολίμνιον συνάγοσα : —
= De semente 8 (MPG 28, 152.¹-153.⁷)

152.⁵¹ ἐπειμῶν + φησὶν Gf 3

⁵⁸ ἔξεστιν Gf 3

153.¹ ἀνέγνωτε + μελετᾶν ἐπαγγέλλεσθε (-σθαι Gf 3*) τὴν δὲ γνώσιν οὐκ
ἔχετε(-ται Gf 3*) οὐδὲ τοῦτο ἀνέγνωτε(-ται Gf 3*) D Gf 3 > N (ed.)
ἐποίησεν D Gf 3

⁴ δὲ πνεῦμα ∞ Gf 3

Der Text der Homilie De semente ist von B. de Montfaucon nach dem codex Cantabrigiensis gr. 203 (Trinity College B 9, 7) = „codex Anglicanus“ ediert. Der codex Anglicanus ist eine Abschrift von N.⁴⁷ Ich habe die Homilie, die nur in diesen beiden Handschriften und in D erhalten ist, textlich nach D und N überprüft und dabei festgestellt, daß der Text des Zitates in Gf3 mit D gegen N steht, wo durch Homoioteleuton ein Stück ausgelassen ist; dementsprechend fehlt dasselbe dann auch im codex Anglicanus und im edierten Text. D hat an dieser Stelle also den älteren und besseren Text. Aber auch sonst läßt sich auf Grund der Überlieferung in D der Text an einigen Stellen verbessern. Für die Abhängigkeit der Gf3-Fragmente vom D-Text dürfte auch dieses Zitat aus De semente ein gewichtiges Moment sein.

Nr. 93 Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ εἰς τὸ ἄσμα τῶν ἁσμάτων, ἔστιν δὲ ἡ ἀρχὴ αὕτη
Οἱ λόγοι καὶ ἐράσμιοι καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀνάγοντες . . .
Οὗτος ὁ κρεμᾶμενος . . . ἐν τῷ βορρᾷ κείμενος : —

= In canticum canticorum 3 (MPG 27, 1353.²⁵-1356.⁹)

1353.²⁵ γὰρ > Gf 3

²⁷⁻²⁸ γινόμενον Gf 3

³⁰ εἴλομεν D] εἶχομεν Gf 3

³² ἐπανιστανόμενος D] ἐπανιστάμενος Gf 3 (ed.)

³³ διὸ D] διὰ Gf 3 (ed.)

³⁵ ὁ δίδους D] ὁ δοὺς Gf 3

³⁶ φησιν Gf 3

³⁷ λέγων] λέγει D Gf 3

³⁸ διαφθεῖρον] διαφθείροντα D Gf 3

⁴¹ κινουμένου D] κρεμαμένου Gf 3

⁴³ μνημονεύω D] μνημείω Gf 3

κλαίονσε Gf 3*

⁴⁶⁻⁴⁷ διάπνευσον κηπὸν μου, καὶ ἔνυσάτωσαν ἀρόματά μου > D Gf 3

⁵⁰ καὶ] ναὶ D Gf 3

γεγόναμεν + γὰρ Gf 3

1356.¹ βορεινός] βορινός D βορρινός Gf 3

³ ἔσω > Gf 3

⁴ οὖν] οὐν Gf 3

τουτέστιν + τὸ ἐν τῷ βορρᾷ κείμενον σῶμα. τὸ δὲ ἔρχου

νότε, ἔρχου λόγε εἰς τὸν βορρᾷν, τουτέστιν Gf 3

⁶ ἡἷη Gf 3

⁴⁷ Opitz: Untersuchungen 15—18.

Die Homilie *In canticum canticorum*, aus der unser Gf3-Fragment stammt, ist — soweit bisher bekannt war — nur in D erhalten und von Gf3 bezeugt. 1356.4 kann der ursprüngliche Text mit Hilfe von Gf3 wiederhergestellt werden, nachdem in D durch Homoioteleuton eine Lücke entstanden war. Dieses Zitat in Gf3 spricht ebenfalls ein klares Wort für die Richtigkeit unseres Beweises.

Aber für diese Homilie gibt es noch zwei weitere, bisher nicht berücksichtigte Testimonien in syrischer Überlieferung, welche in einem großen anti-julianistischen Florilegium enthalten sind. Da die Angaben W. Wright's⁴⁸ zu Brit.Mus.Add. 14 532 fol. 44b nicht zu stimmen scheinen, konnte ich den Text vorerst nur nach Brit.Mus.Add. 12 155 fol. 66b—67a vergleichen. Danach ergab sich, daß die beiden syrisch erhaltenen Zitate MPG 27, 1356.18—34 und 1360.17—30 bezeugen.

Im Zusammenhang hiermit stieß ich noch auf eine ganze Reihe von Athanasiusfragmenten, die in den syrischen Florilegien des Britischen Museums enthalten und für die Überlieferungsgeschichte der dogmatischen Schriften des Athanasius bis heute völlig unbeachtet geblieben sind. Auch Casey hat sie offenbar nicht durchgesehen, denn sonst hätte er sicher das von W. Wright aus Add. 14 533 fol. 187a—187b angegebene *De incarnatione*-Fragment⁴⁹ benutzt; es umfaßt einen Text aus *De incarnatione* 2—3 (Rob. 2.25—5.2), wobei es teils den D- und teils den d-Text stützt. Ferner kommen für *De incarnatione* aus Add. 14 532 fol. 36a (Rob. 7.10 ff., 7.21 ff.), fol. 43b (Rob. 37.4 ff.), fol. 52a (vermutlich Rob. 39.7—8) in Frage. Vielleicht würde eine genaue Überprüfung der Handschriften noch mehr Athanasiusfragmente zutage fördern, als aus den Mitteilungen des Wright'schen Katalogs hervorgeht.

Interessant daraus ist für unsere Untersuchung auch folgender Sachverhalt: Add. 12 155 fol. 63b und fol. 80b bzw. Add. 14 532 fol. 37b und fol. 79b enthalten Fragmente aus einer Athanasiuschrift, deren Lemma genau einer Subskription in G fol. 43b (nicht fol. 23a, wie Opitz, Unt. 79 notiert) entspricht. Diese Subskription kommt in G zwischen *Contra gentes* und *De incarnatione* zu stehen; deshalb hat Opitz hierfür auf D verwiesen, wo an dieser Stelle die Homilie *περὶ τῆς ἀπάτης τοῦ διαβόλου καὶ τῆς πλάνης τῶν εἰδώλων* eingeschoben ist, deren Titel ja gewisse Ähnlichkeit mit der Subskription *περὶ τῆς τῶν εἰδώλων εὐρέσεως τε καὶ πλάνης* hat. Die syrisch erhaltenen Fragmente sind *Contra gentes* entnommen,⁵⁰ und so findet denn auch die Subskription in G ihre Erklärung von hier aus. Es ist möglich, daß von den anti-julianistischen Florilegien her mehr Licht auf die merkwürdige Sammlung von Athanasiuschriften in G fallen wird, worin ja unter anderem auch unser — wie sich zeigen wird: anti-julianistisches — Athanasiusflorileg überliefert ist.

⁴⁸ Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum t. II 1871.

⁴⁹ W. Wright: a.a.O. 976 c. 1.

⁵⁰ *Contra gentes* 32 (MPG 25, 64.27 ff.) und *Contra gentes* 32—33 (MPG 25, 65.14 ff.).

Wichtig kann übrigens für die Beurteilung der Überlieferung von Athanasiuschriften auch jene textkritische Arbeit in den anti-julianistischen Florilegien werden, durch welche julianistische Fälschungen erkannt und korrigiert werden (Add. 14 532 fol. 75b, Wright II, p. 958 c. 2: „demonstrations from Athanasius, as corrupted by the Julianists and as quoted correctly“; vgl. Add. 12 155 fol. 79a).

Nr. 94 Τοῦ αὐτοῦ ἁγίου Ἀθανασίου ἐκ τῆς ἐρμηγείας τῆς εἰς τὸ πᾶσα ἀνομία καὶ ἀσέβεια ἀφεθήσεται τοῖς ἀνθρώποις, ἧς ἡ ἀρχὴ·
Περὶ οὗ γράφων ἐδήλωσας εὐαγγελικοῦ ὀητοῦ, συγγίνωσκε
ἀγαπητέ, συνείδησιν ἔχων ἀγαθὴν . . .
Πάλιν γὰρ ἀσφαλείας . . . ἦν αὐτὰ ποιεῖν: —

= Epistula ad Serapionem IV, 18 (MPG 26, 664,24-28)

664.24 ἀσφαλίας Gf 3

ἐνεκεν Gf 3 (d)

τὸ αὐτὸ] τοῦτο Gf 3

25 διωγῶν D Gf 3 (SROE)

26 τὸ ἱαπίζεσθαι > D Gf 3

ἀνθρώπου Gf 3

ἔστιν Gf 1 (E)

27 ἀνθρώπου Gf 3 (SROE)

25 διωγῶν wird ursprünglich sein. 26 läßt die Abhängigkeit Gf3 vom D-Text wieder klar erkennen. Der Text 26—27 ist auf den Verfasser von Gf3 zurückzuführen, der mit bestimmter Pointe 26 bereits ἀνθρώπου statt ἀνθρώπων (gegen alle Handschriften) schrieb und der dann 27 erst recht ἀνθρώπου schreiben mußte. Daß sich seine Lesart mit der von SROE trifft, wird wohl nicht auf der Ursprünglichkeit des von ihm gebotenen Textes, sondern auf einem anderen Vorgang im Archetyp von SROE beruhen. (Da in dem eingeschobenen Relativsatz singularisch geredet wurde, lag es nahe, 27 auch nur von einem Menschen zu sprechen.)

Die handschriftliche Überlieferung von In illud: quis dixerit gliedert sich in drei große Gruppen: die erste ist durch D vertreten, von der zweiten habe ich den Traktat nach den Handschriften BUNWMnLQKAHFd — bedingt ist die syrische Version des codex Brit.Mus.orient. 8606 zu dieser Gruppe hinzuzurechnen — überprüfen können, und von der dritten benutzte ich die Handschriften SROE. Die beiden letzten Handschriftengruppen entsprechen mutatis mutandis den beiden Ryan'schen zur Überlieferung der „Long Recension“ aufgestellten Gruppen *α* und *β*. In D steht ein Manuskript zur Verfügung, das zwischen oder neben diesen beiden Handschriftengruppen eine eigene Überlieferung erhalten hat, die entweder zur *α*- oder zur *β*-Gruppe steht, ohne dabei besondere Eigenheiten zu entwickeln. Die schwankende Stellung des D-Textes läßt aber eine gewisse Neigung zur *β*-Überlieferung nicht verkennen, doch sind diese Dinge zu diffizil, um sie hier am Rande auch nur annähernd würdigen zu können. Auf's ganze gesehen möchte ich nur sagen, daß der (R)S-Text keinesfalls über jeden Zweifel erhaben ist, wie es sich etwa an der Überlieferung von De incarnatione darstellen lassen könnte.⁵¹

⁵¹ Ryans Einwände gegen Opatzens Thesen über RS sind nicht immer ganz stichhaltig. Die Appendix von De incarnatione et contra Arianos in S und Z ist

Auch die Frage der Zugehörigkeit dieses Traktates *In illud: quis dixerit* zu den Serapionbriefen, die mit der der Einschätzung von RS eng zusammengehört, dürfte noch nicht erledigt sein. Ich möchte den Stand dieser Frage hier kurz skizzieren: D überliefert in Gemeinschaft mit der Ryan'schen β -Gruppe sowie der syrischen und armenischen Version den Traktat über Mt 12.32 gesondert und ohne erkennbaren Zusammenhang mit einer anderen Schrift des Athanasius, während die Ryan'sche α -Gruppe denselben in enger Verbindung mit der *Epistula ad Serapionem IV*, 1—7 erhalten hat. Montfaucon ist der letztgenannten Überlieferung gefolgt und faßte Kapitel 1—7 mit dem Traktat *In illud: quis dixerit* zu einem Brief zusammen, sodaß die Kapitel 8 ff. gewissermaßen einen Anhang bilden.⁵² Mit Stülcken haben nun vor allem Bardenhewer und Opitz die Trennung dieser von Montfaucon vereinten Stücke gefordert.⁵³ J. Lebon entkräftete aber die aus inneren Kriterien gegen die Zusammengehörigkeit erhobenen Einwände.⁵⁴ Dagegen hat Shapland, der sich in letzter Zeit am gründlichsten mit den Briefen des Athanasius an Serapion befaßt hat, wieder die Stülcken'sche These vertreten und auch nach Kenntnisnahme der diesbezüglichen Untersuchungen Lebons daran festgehalten, freilich ohne sich dabei ausführlich mit Lebon auseinanderzusetzen.⁵⁵ So hält Lebon auch weiterhin an seiner These fest.⁵⁶ Das Abweichen der Meinungen in dieser Frage kann letztlich zurückgeführt werden auf die Bewertung der handschriftlichen Zeugen. Denn wenn auch Lebon die bisherigen Einwände gegen die Zusammen-

nicht der einzige Beweis gegen den unverdächtigen Charakter von S; ich habe jedenfalls unter Hinzunahme von Z und der lateinischen sowie der armenischen Version mehrere verdächtige Züge an der S-Überlieferung von *De incarnatione et contra Arianos* bemerkt. Zur *Epistula ad Adelphium* hat Ryan: *Long Recension* 89, die zweite von Opitz: *Untersuchungen* 137—138, beigebrachte Stelle, die sich nicht oder jedenfalls nicht ohne weiteres in seine Konzeption fügen würde, weil hier S in Gemeinschaft mit ZGH O E M V Syr Δ und Justinian offensichtlich NBK A F Zf gegenüber einen sekundären Text überliefert, unerwähnt gelassen. Und wer sich einmal den Text von *Contra Apollinarium I* und II im Vergleich zur lateinischen Version angesehen hat, kann für diese Schriften wohl auch nicht mehr so recht an die Unberührtheit des S-Textes glauben. Über die *Epistula ad Epictetum*, meine ich, sind die Akten auch durch Ryans Angriff auf Ludwig und Opitz noch nicht geschlossen. Eine Berücksichtigung der ganzen S-Überlieferung wird dann vermutlich auch die Überlieferungsverhältnisse von *De incarnatione* in einem klareren Lichte erscheinen lassen, als es eine nur auf die Überlieferung einer einzigen Schrift bedachte Separatedition — und d. h. auf Ryans Bearbeitung der „*Long Recension* von *De incarnatione* angewandt: separierte Separatedition — von ihren selbstgesteckten, engen Grenzen her gewährleisten kann.

⁵² MPG 26, 637—676.

⁵³ Stülcken: *Athanasiana* 58—60. O. Bardenhewer: *Geschichte der altkirchl. Literatur III* (1912), 71. Opitz: *Untersuchungen* 163.

⁵⁴ J. Lebon: *Athanasie d'Alexandrie Lettres à Sérapion sur la Divinité du Saint-Esprit* (*Sources Chrétiennes* 15) Paris 1947, S. 32 ff., 47 f.

⁵⁵ C.R.B. Shapland: *The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit* London 1951, S. 9.

⁵⁶ *Revue d'Histoire ecclésiastique* 47 (1952) 220.

gehörigkeit — soweit sie auf inneren Kriterien beruhen — entkräften konnte, so ist damit noch nicht der Beweis geliefert, daß die beiden Stücke nun auch ein Ganzes bilden müssen. Mir will scheinen, daß die handschriftlichen Zeugnisse bei Lebons Wiedervereinigungsversuch etwas zu leicht genommen werden. Montfaucon und Lebon können sich für ihre Zusammenfassung der Texte handschriftlich nur auf S R E P stützen. In diesen Handschriften ist der kontinuierliche Text erst später durch das Hinzufügen des Titels unterbrochen worden. Nun läßt sich aber gerade in derselben Handschriftengruppe ein ähnlicher Fall beobachten. Es handelt sich um das Exzerpt aus *De decr. Nic. syn.* 4—5: „*De doctrina*“ (Opitz *Athanasiuswerke* II, S. 4) und *De sabbatis et circumcissione* (MPG 28, 133 ff.). Man kann es bei Opitz leicht nachprüfen, wie in RSEO die beiden Stücke — z. T. sogar noch mehr — unter einer Nummer „im fortlaufenden Text“ geführt werden.⁵⁷ Muß man in diesem Falle nun auch annehmen, daß das Exzerpt in seiner Überarbeitung eine Schrift mit *De sabbatis et circumcissione* ist? Höchstens läßt sich die Vermutung vertreten, daß der Überarbeiter von *De decr. Nic. syn.* 4—5, also der „Verfasser“ von *De doctrina*, das Fragment mit einer Homilie verbunden hat und das Ganze als eine Schrift des Athanasius hat ausgeben wollen. Daß es sich jedoch nicht um zwei genuin zusammenhängende Stücke handelt, ist eindeutig. Man wird also eher daran denken müssen, daß hier einfach verschiedene Schriften aneinandergeschrieben worden sind, die sowieso unter dem Namen des Athanasius von Alexandrien umliefen. Mir will scheinen, daß auf Grund dieses Verfahrens gerade derjenigen handschriftlichen Überlieferung, die die äußeren Stützen für den Anschluß von *In illud: quis dixerit* an Kapitel 7 des vierten Briefes an Serapion liefert, die These Lebons nur mit Vorsicht aufzunehmen ist. Es ist doch sehr fraglich, ob Montfaucon oder irgend jemand nach ihm ohne die S-Überlieferung die Nötigung empfunden hätte, *In illud: quis dixerit* als Anhang des vierten Briefes an Serapion sehen zu müssen. Man wird deshalb, solange der Charakter der S-Überlieferung nicht in allen seinen Zügen bekannt ist, gut daran tun, sich bei Beurteilung solcher Fragen einstweilen noch große Zurückhaltung aufzuerlegen — es sei denn, man könnte an den in Frage kommenden Schriften der S-Überlieferung zeigen, daß S und seine Überlieferungsgruppe den ältesten und besten Text erhalten haben. Doch die bisher ermittelten und noch keineswegs endgültig gesicherten Ergebnisse über diese Handschriftengruppe liegen recht weit auseinander, und der Weg bis dahin scheint noch weit zu sein.

Nr. 95 *Ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγου.*

Ἐὰν ὄν θεωρήτε . . . εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου: —

= *Epistula ad Serapionem* IV, 19 (MPG 26, 665.³⁶-668.¹²)

665.³⁷ *θεωρεῖτε* D *θεωρήται* G f 3* *θεωρήτε* SROE *θεωρήσητε*

KAHfd LQBUNWMn

⁵⁷ Opitz: *Untersuchungen* 55, 59, 63, 69.

- 38 *ἐστίν* D
 40 *ἐστίν* D
 41 *εἶρηκεν* D (A H?)
 43 *διέστηλεν* Gf3
 45 *ἀλλὰ + καὶ* D Gf3
 668.1 *ἐμνημόνευσεν* Gf3
 2 *τῆς] τοῖς* D
 6 *τῶ] τὸ* Gf3
 8 *ἀλλὰ* D
 αὐτῆ Gf3
 11 *καὶ γίνεσθαι* > Gf3

Das letzte Zitat in Gf3, dessen Text mit dem von D korrespondiert, hat 665.45 ebenfalls eine gemeinsame Lesart mit D. D hat sonst die bei ihm üblichen, belanglosen Schreibfehler.

Nachdem bei der Behandlung der vorhergehenden Gf3-Fragmente kurze Seitenblicke in nicht immer unmittelbar mit unserem Abhängigkeitsbeweis zusammenhängende Fragen getan worden sind, sei nun beim letzten Gf3-Zitat aus der „Epistula ad Serapionem IV, 8 ff.“ noch einmal unter Berufung auf die doppelte Absicht dieser Untersuchung ein letzter Seitenblick gestattet.

Opitz führt in seinen „Untersuchungen“ S. 95 unter k fol. 204a—209a die Epistula IV ad Serapionem auf; er folgt darin Omont, dessen Angaben unkorrekt sind. M. Richard machte mich darauf aufmerksam, daß es sich um den codex Paris.Univ. T. II. 23 (nicht T. II. 3) handelt. Ein Film von einem Teil dieser Handschrift, foll. 203b—212a, lag mir vor. Ich gebe hier den Inhalt des mir bekannten Teiles wieder:

- 1) fol. 203b Schluß von De incarnatione (Rob. 84.17-86.19). In der Doxologie, die ich verglich, findet sich der nur von N C (codex „Anglicanus“) überlieferte Zusatz zu Rob. 86.19 *δόξα + μεγαλοσύνη τε καὶ μεγαλοπρέπεια νῦν καὶ ἀεὶ καὶ*
- 2) fol. 204a *Τοῦ αὐτοῦ ἐπιστολὴ πρὸς Σεραπίωνα ἐπίσκοπον κατὰ τῶν λεγόντων κτίσμα τὸν υἱόν: —*
 = Epistula ad Serapionem II (MPG 26, 608)
- 3) fol. 206a *Τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸν αὐτὸν ἐπίσκοπον περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος: —*
 = Epistula ad Serapionem III (MPG 26, 624)
- 4) fol. 208a *Τοῦ αὐτοῦ περὶ σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγον: —*
 = De incarnatione (MPG 28, 89; von Lietzmann, Apollinaris I 303 ff. benutzt)
- 5) fol. 209a *Τοῦ μακαριωτάτου Λιβερτίου ἀρχιεπισκόπου Ῥώμης πρὸς τὸν θεοφιλέστατον Ἀθανάσιον· ὅτι τέλειον ἄνθρωπον ἀνέλαβεν ὁ θεὸς λόγος: —*
 = Epistula Liberii (MPG 28, 1441); vgl. Titel in N!
- 6) fol. 209b *Ἀντίγραφον καὶ ἔγγραφον Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας Λιβερτίῳ ἀρχιεπισκόπῳ Ῥώμης· ὅτι τέλειον ἄνθρωπον ἔλαβεν ὁ θεὸς λόγος ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας: —*
 = Epistula ad Liberium (MPG 28, 1444)). Vgl. Titel in N; die Ueberlieferung dieses Briefes in k gehört zu der von NKB. (Ich konnte für diesen Brief die Handschriften A B D E F G H K N S Vk benutzen).

1444.³² αὐτός + ὧν NKB k
³³ αὐτός² + ὧν NKBC k
⁴⁹ οὕτως] οὕτως NKFB k
πατήρ > NKB k

Der mit N gemeinsame Titel und folgende Varianten rücken k eng an N heran:

1444.⁴² ὑποστάσει + ἢ τῇ φύσει N
+ ἡγουν τῇ φύσει k

7) fol. 209b Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Ἀδέλφιον ἐπισκοπον καὶ ὁμολογητὴν κατὰ Ἀρειανῶν: —

= Epistula ad Adelphium (MPG 26, 1072). Ich konnte hierfür die Opitzschen Kollationen einsehen. Nur k und N schließen danach — im Gegensatz auch zu BK — mit . . . ποθεινότητε (1084.²⁵).

8) fol. 212a Τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸν εὐαγγελισμὸν τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου: —

= In annuntiationem deiparae (MPG 28, 917).

Weder die Epistula ad Serapionem IV noch der Traktat In illud: quis dixerit ist also durch k überliefert. (Wie es mit der Überlieferung des II. und III. Athanasiusbriefes an Serapion in k steht, konnte ich noch nicht feststellen. Vermutlich wird sie aber angesichts der bisher beobachteten Verwandtschaft mit N auch aus der N-Überlieferung stammen.) Dafür haben wir in k aber einen neuen handschriftlichen Zeugen für De incarnatione, dessen Existenz bislang noch unbekannt war oder wenigstens in den jüngsten Veröffentlichungen über das handschriftliche Material der Athanasiuschriften und insbesondere von De incarnatione keine Erwähnung fand.

Der vorgenommene Beweisgang ist damit zu seinem Ende gelangt. Angesichts des für ihn beigebrachten Materials, glaube ich, erübrigen sich weitere Ausführungen. Die Abhängigkeit des Textes der Gf3-Fragmente Nr. 82—95 von dem durch D überlieferten Text steht damit fest; d. h. genauer: dem Verfasser von Gf3 hat eine Sammlung dogmatischer Schriften des Athanasius vorgelegen, die in Reihenfolge und Text genau der in D erhaltenen Sammlung entspricht. Für das Bestehen dieses Korpus dogmatischer Schriften des Athanasius zum Zeitpunkt der Zusammenstellung von Gf3 ist in Gf3 selbst ein zuverlässiger Zeuge ermittelt.

Wie steht es nun aber mit jenem Zeitpunkt der Zusammenstellung von Gf3? M. Richard — wie oben schon erwähnt — setzt die Entstehung des Florilegs Gf3 ins VI. Jahrhundert. Seine angekündigte Untersuchung^{57a} ist noch nicht erschienen; gütigerweise stellte M. Richard mir aber brieflich seine Hauptergebnisse mit der Erlaubnis ihrer Verwendung zur Verfügung, die ich hier mit ausdrücklichem Dank für die großzügige Überlassung derselben zitieren möchte: „. . . pour qui sait lire notre troisième partie, il est évident que son auteur ne se souciait nullement de l'intégrité de l'homme assumé, mais bien du corps du Christ et seulement du corps

^{57a} M. Richard, Les florilèges du V^e et du VI^e siècle, in: Das Konzil von Chalcedon, Würzburg 1951 Bd. I, S. 734, 747 f.

du Christ. Il n'en voulait donc pas aux Apollinaristes, mais à une quelconque forme de docétisme, d'ailleurs facilement identifiable. Nous croyons, en effet, que quiconque connaît tant soit peu les affaires religieuses du VI^e siècle, y reconnaîtra sans peine l'aphtartodocétisme, c'est-à-dire la doctrine de Julien d'Halicarnasse, non telle que la concevait son auteur, mais telle que l'a comprise Sévère d'Antioche, et à sa suite Léonce de Byzance . . . Il faut donc le dater du second ou du troisième quart du VI^e siècle.⁵⁸ Das ist ein überzeugendes Resultat. Es ist also auf Grund der Richard'schen Untersuchung — in erheblicher Revision der diesbezüglichen Schwartz'schen Thesen — die Entstehungszeit des laurentianischen Athanasiusflorilegs auf die Mitte des VI. Jahrhunderts anzusetzen, und damit ist dann auch gleichzeitig der terminus ad quem für die Entstehung jener Sammlung dogmatischer Schriften des Athanasius im D-Korpus gegeben. Das eine Ziel dieser Untersuchung wäre somit erreicht.

Und das zweite Ziel? Zu Beginn dieses Aufsatzes war die Frage gestellt worden, ob sich Gründe finden lassen würden für das Unbefriedigende der Casey'schen Untersuchungen und ihrer Ergebnisse. Nach dieser Überprüfung Casey'scher Arbeitsweise an einem kleinen Ausschnitt des von Casey bearbeiteten Gebietes, glaube ich, wird nun eine Beantwortung auch dieser Frage nicht mehr schwer fallen. Sicher darf nur mit Vorbehalt eine Beurteilung im pars pro toto-Verfahren ausgesprochen werden; um das totum aber im Blick zu behalten, sind ja nicht nur die schmalen Wege des Beweisganges, sondern auch — leider hier nur kurz und im Vorbeigehen —

⁵⁸ M. Richard begründet dies im einzelnen folgendermaßen: „Si l'on examine, en effet, le sujet des textes cités, on remarque tout de suite que la plupart traitent, soit de la mort et de la résurrection du Christ (n^o 79.85—90.93.95), soit de ses faiblesses et passions naturelles, faim, soif, fatigue, etc. (n^o 84.91.94.99—103). Le thème général est évidemment que le corps du Christ, avant la résurrection, a connu toutes nos faiblesses, hormis le péché, que ces faiblesses, y compris la mortalité, lui étaient naturelles, en un mot qu'il était corruptible (*φθάρτον*); qu'il n'est devenu immortel et incorruptible (*ἀφθάρτον*) qu'après la résurrection. Que notre auteur ait été préoccupé de ce problème de la corruptibilité ou incorruptibilité du corps du Christ, cela ressort nettement du nombre des textes ou figurent l'un des mots *φθάρτος*, *ἀφθάρτος*, *φθορά*, *ἀφθαρσία* (n^o 79.82.85—87.89—90.103).

Nous avons déjà cité dix-huit des vingt-cinq textes de notre florilège (n^o 79.82.84—91.93—95.99—103), c'est-à-dire une majorité suffisante pour définir la tendance générale de ce document. L'efficacité des sept autres contre l'erreur attribuée à Julien est moins évidente. Le fg. 80 notamment paraît tout à fait déplacé. Ceci, joint à l'anomalie que constitue son titre inexact — seul cas pour toute la troisième partie du flor. Laur., — nous fait croire qu'il n'est pas à sa place ici . . . Quant aux six autres (n^o 81.83.92.96.98), tous parlent encore du corps du Christ, et nous croyons qu'en étudiant les traités de polémique anti-julianiste on arriverait à justifier leur présence.“ Man wird den Untersuchungen M. Richards über das laurentianische Athanasiusflorilegium mit gespanntem Erwartungen — besonders auch für den ersten Teil des Florilegs — entgegensehen dürfen.

einige andere Haupt- und Nebenwege des Casey'schen Arbeitsfeldes be-
gangen worden. Jeder Leser ist, wie ich für meine Materialdarbietung hoffe,
selbst in der Lage, sich die Frage nach der Zuverlässigkeit der Unter-
suchungen Casey's zur Short Recension von De incarnatione zu beantwor-
ten; ich darf mich daher wohl hier eines unerquicklichen Bemühens um
Summierung von Fehlern, die Casey bei seiner Arbeit an den dogmatischen
Schriften des Athanasius von Alexandrien unterliefen und ihm nun im
Wege stehen, enthoben sehen. Auf einen kurzen Nenner gebracht, wird ab-
schließend zu sagen sein: wenn Casey bei seinen Athanasiuseditionen bisher
noch nicht der entscheidende Wurf geglückt ist, so liegt das daran, daß er
für diesen Wurf nicht die notwendige Konzentration aufgebracht und
schließlich auch zu wenig „ausgeholt“ hat. Zu sicheren Ergebnissen wird
nur eine sorgfältige Berücksichtigung der Überlieferung aller dogmatischen
Schriften des Athanasius, von den größten handschriftlichen Zeugen bis
hinab zum kleinsten Testimonium, führen können. Anders zu verfahren ist
weder förderlich noch dienlich.

Die Wissenschaftslehre Augustins

I. Teil

von

Dr. Rudolf Lorenz, Naumburg/Saale

Inhaltsübersicht

- I. Übersicht und Einteilung der Kenntnisse und Wissenschaften.
- II. Begriff und Gegenstand der Wissenschaft.
 1. Grundsätzliche Bestimmung des Wissenschaftsbegriffs.
 2. Die artes liberales als Wissenschaft.
 3. Die Wissenschaft vom Sinnlich-Sichtbaren.
 4. Wissenschaft als Tätigkeit.
 5. Wissenschaft und Existenz.
 6. Zusammenfassung. Der augustinische Wissenschaftstyp.*

Die Wissenschaftslehre Augustins

Um die Stimme Augustins in dem Gespräch über die Prinzipien der Wissenschaftslehre zu Gehör zu bringen, wird im Folgenden der Weg einer Beschreibung der augustinischen Wissenschaftslehre versucht. Seit den Darstellungen Diltheys¹ und Haitjemas,² die diesem Thema gewidmet waren,

* Der zweite Teil der Arbeit wird folgende Punkte behandeln: III. Wissenschaft als Weg zum Wissen. 1. Erkenntnis aus Erfahrung. 2. Erkenntnis aus Autorität; a) Menschliche Autorität; b) Göttliche Autorität; c) Vernunft und Autorität; d) Der Glaube. 3. Erkenntnis aus Zeichen; a) Grundzüge der Zeichenlehre Augustins; b) Naturerkenntnis aus Zeichen; c) Das Wort als Erkenntnisquelle; d) Das Wort als Mittel des Lernens und Lehrens. 4. Die Methode der Wissenschaft. 5. Zusammenfassung. Die Voraussetzungen der Wissenschaft. IV. Wissenschaftskritik und christliche Wissenschaft.

¹ Einleitung in die Geisteswissenschaften, Ges. Werke, Bd. 1, Leipzig und Berlin 1923 S. 255 ff.

² Augustins wetenschapsidee. Bijdrage tot de kennis van de opkomst der idee eener christelijke wetenschap in de antieke wereld. Diss. Utrecht 1917.

hat sich das Verständnis Augustins in wichtigen Punkten gewandelt und erweitert. Die große Monographie Marrou, welche die zeitgeschichtlichen Bindungen der wissenschaftlichen Bildung Augustins herausgearbeitet hat³ und wertvolle Beiträge zum Begriff der Wissenschaft bei Augustin enthält, läßt eine spezielle Darstellung der Wissenschaftslehre Augustins, die sich um die Prinzipien seines Wissenschaftsdenkens bemüht, als wünschenswert erscheinen. Manche sonst allzu isoliert betrachteten Probleme der augustini- schen Theologie rücken dadurch in den ihnen gebührenden Zusammen- hang.

Man gewinnt den Zugang zu der Eigenart des gewählten Stoffes und den Fragen, die er aufgibt, am besten, indem man zunächst die augustini- schen Übersichten über das Gesamtgebiet der Wissenschaft betrachtet.

I. Übersicht und Einteilung der Kenntnisse und Wissenschaften

Bei Augustinus finden sich verschiedene Einteilungssysteme der über- lieferten Wissenschaften und Kenntnisse. Die eine Gruppe umfaßt lediglich Einteilungen der Philosophie, die als Physik, Logik, Ethik wesentliche Ge- biete des menschlichen Wissens umspannt. In der anderen Gruppe wird unabhängig davon das System der Wissenschaft nach eigenen Prinzipien geordnet. Zur Aufhellung des Verhältnisses der beiden Gruppen zueinander ist es notwendig, die Einteilung der Philosophie kurz vorzuführen.

Die Dreiteilung der Philosophie in Erforschung der Naturdinge und ihrer Ursachen (Physik), Feststellung von Regeln der Wahrheitsfindung (Logik) und Hinordnung des Lebens auf das höchste Ziel (Ethik), wird von Augustin in *De civ. XI 25*¹ anthropologisch begründet. Im künstleri- schen Schaffen des Menschen wird dreierlei sichtbar: seine natürliche Be- gabung (*natura*), sein durch Lernen erlangtes Wissen (*doctrina*) und sein praktisches Verhalten, durch welches die Dinge richtig und dem vorgesetz- ten Zweck entsprechend gebraucht werden (*usus*). Gemäß dieser im Men- schen vorhandenen Dreiheit von *natura*, *doctrina*, *usus* haben die Philo- sophen die drei Zweige der Philosophie — *philosophia naturalis*, *rationalis*, *moralis* — entdeckt.

Mit dieser Dreiteilung verbindet Augustin die Zweiteilung der Philo- sophie in *activa* und *contemplativa*. Auch diese Zweiteilung geht nicht von den Objekten, sondern von einer Analyse der menschlichen *ratio* aus, die sich teils schauend, teils tätig verhält.² Die *philosophia activa* umfaßt die Ethik, die *philosophia contemplativa* Physik und Logik.³ Zwar ist die Logik, welche wahr und falsch unterscheidet, auch für die *actio* nötig,

³ Saint Augustin et la fin de la culture antique, Paris 1938 und *Retractatio*, Paris 1949.

^{3a} S. 495-496 Dombart; vgl. *De civ. VIII 10* S. 335-336 D.

^{3b} C. Faust. XXII 27 PL 42 col. 418.

^{3c} *contemplativa autem ad conspiciendas naturae causas et sincerissimam verita- tem (pertinet)*. *De civ. VIII 4* S. 325, 15 ff.

doch schöpft sie ihre Kenntnis der Wahrheit aus der *contemplatio*. So widerspricht die Dreiteilung der Zweiteilung durchaus nicht. Philosophiegeschichtlich stellt sich dem Augustinus (unzutreffend) diese Vereinigung als Werk des Plato dar, welcher die *philosophia activa* des Sokrates mit der *contemplativa* des Pythagoras verbunden und die Logik oder Dialektik hinzugefügt habe. Wir finden diese Anschauung und damit die Harmonisierung der beiden Einteilungsprinzipien sowohl beim jungen, wie beim gealterten Augustin.⁴

Neben der Philosophie steht das *corpus* der Wissenschaften. Augustin gibt zwei ausführliche Übersichten über das Gebiet der Wissenschaften und zwar in *De ord.* II 8,25—20,54 PL 32 col. 1005—1020 und in *De doctr. chr.* II 19,29—39,58 PL 34 col. 50—62.

Die Darstellung des Systems der Wissenschaften in *De ordine* geht einleitend von der Unterscheidung zwischen *contemplatio* und *actio* aus. Das Gesetz Gottes muß verstehend geschaut und entsprechend dieser Schau im Leben tätig bewahrt werden. So wird dem nach Erkenntnis Strebenden die doppelte Ordnung von *eruditio* und *vita* auferlegt. Zur *eruditio*, die wiederum *praecepta vitae* enthält,⁵ gelangt man durch *auctoritas* und durch *ratio* (8,25—9,26).

Dieses Schema wird verdeutlicht durch *C. Faust.* XXII 27. Dort heißt es: Das ewige Gesetz befiehlt Innehaltung der Weltordnung. Die dem Menschen angemessene Ordnung ist die Überordnung der *ratio* über den Körper und innerhalb der *ratio* die Überordnung des schauenden Teils (*ratio contemplativa*) über den tätigen Teil (*ratio activa*). Die vernünftige Betrachtung muß also das vernünftige Handeln leiten. Sie tut das entweder durch den Glauben (d. h. *auctoritas*) oder durch die Schau (d. h. *ratio*). Die Schau ist freilich, da Augustin hier keine Systematik im Auge hat, bloß als eschatologische Erwartung gefaßt.⁶

Nach Besprechung der *auctoritas* wendet sich die Erörterung von *De ordine* der durch *ratio* zu gewinnenden *eruditio* zu. Die *ratio*, definiert als Bewegung des Geistes, welche die gelernten Dinge zu unterscheiden und zu verknüpfen vermag, kann gebraucht werden zur Erkenntnis Gottes und der Seele oder — und hier liegt Mißbrauch nahe — zum Handeln in der trügerischen Körperwelt (9,27—11,30).

⁴ *C. Ac.* III 17, 37 PL col. 954; *De civ.* VII 4 S. 325 D. Zur Quellenfrage vgl. *Zeitschrift f. Kirchengeschichte* Bd. 64 Heft 1/2.

⁵ 9, 27 col. 1008.

⁶ *Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans. Quisnam igitur sit in homine naturalis ordo, quaerendum est . . . Nulli autem dubium est, animam corpori, naturali ordine praeponebam . . . inque ipsa ratione, quae partim contemplativa est, partim activa, procul dubio contemplatio praecellit . . . Actio itaque rationalis contemplationi rationali debet oboedire, sive per fidem imperanti, sicuti est quamdiu peregrinamur a Domino (2. Kor. 5, 6); sive per speciem, quod erit cum similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est (1 Joh. 3, 2) C. Faust. XXII 27 PL 42 col. 418.*

Zunächst muß die ratio im Gebiet des Wahrnehmbaren aufgesucht werden. Augustin übernimmt aus einer Quelle (*doctissimi viri*) die Unterscheidung von *rationale* (das, was Vernunft besitzt) und *rationabile* (das, was vernünftig getan und gesagt wird) und zeigt, daß die ratio von der vernünftigen Seele aus in das sinnlich Wahrnehmbare eingeht durch vernunftgemäße (*rationabilia*) Werke und Worte (11,31).

Beispiele für das *rationabile* im Körperlichen sind die Baukunst, die *artes* — womit die handwerklichen Fertigkeiten gemeint sind — der harmonisch gefügte Sprachrhythmus, Medizin, Kochkunst und alle zweckmäßigen Handlungen, dazu der Tanz und die Kunst der Schauspieler. Augustin zwingt diese Beispiele in das Schema der fünf Sinne. Die sichtbaren Werke von Menschen sind vernunftgemäß durch die rechten Maßproportionen (*dimensio*), die gehörten Worte durch die metrische Fügung (*modulatio*). Im Bereich der anderen Sinne, Geschmack, Geruch, Gefühl, gibt es ein *rationabile* nur, sofern die bestimmte Wahrnehmungsqualität zu einem bestimmten Zweck erzeugt wurde, etwa ein strenger Geruch verbreitet wird, um Schlangen zu vertreiben (*factum propter aliquem finem*). Natürlich würde die zweckmäßige Absicht auch die *opera hominum quae videntur* und die *verba quae audiuntur* zu *rationabilia* machen. Aber Augustin verschweigt das und beschränkt sich bei dem Gesichts- und Gehörsinn auf den ästhetischen Sinneseindruck (*pulchrum, suavitas*), der schon in der Lust der Wahrnehmung (*voluptas, delectatio*) etwas Vernunftgemäßes, eben Maß und Rhythmus, enthält. Er versagt es sich ausdrücklich, auf den Zeichencharakter (*significatio*) von Gesten und Worten einzugehen, da dies die Sinneswahrnehmung überschreite und den Geist angehe. Die Gezwungenheit dieser Aufsuchung des *rationabile* im bloß Sinnlichen ist offenkundig. Man könnte vermuten, daß sie durch die innere Bindung an das neuplatonische Schema des Aufstiegs, das vom sinnlich Schönen zum Geistigen fortschreitet, veranlaßt ist. Freilich vertritt Augustin mit der Behauptung, daß Schönheit die Symmetrie und Zusammenstimmung der Teile sei — *in quo congruentia partium rationabilis dicitur, pulchrum appellari solet* (11, 33) — einen Begriff des Schönen, der von Plotin bekämpft wird⁷ (11,32—34).

Nunmehr faßt Augustinus sein Ergebnis zusammen. Das *rationabile* erscheint in dreierlei Weise: 1) in den zweckbestimmten Handlungen (*facta ad aliquem finem relata*). Diese gehören dem Gebiet der Ethik an, wir werden dadurch ermahnt, nichts unbesonnen zu tun. 2) im Sprechen (*dicendo*). Hier liegt für uns die Aufforderung zum rechten Lehren. 3) im Wohlgefallen (*delectando*). Dieses gibt den Anreiz zu seliger Betrachtung (12,35). Obwohl die Stichworte *facta ad finem relata, dicere, delectari* in den bisherigen Darlegungen schon auftauchten, ist man über diese Zusammenfassung nach dem Vorangegangenen doch einigermaßen erstaunt. Während in 11,32 Medizin (Vorschriften des Arztes als *rationabile*) und

⁷ Enn. I 6, 1.

Kochkunst (Würzen der Speisen) als Beispiele der *facta ad finem relata* erschienen, fällt das jetzt unter den Tisch und die zweckmäßigen Handlungen werden auf die Ethik beschränkt. Beim zweiten Genus des Vernunftgemäßen, dem Sprechen, wird jetzt die vorhin streng geübte Beschränkung des *rationabile* auf den sinnlich wahrnehmbaren Rhythmus garnicht mehr in Betracht gezogen. Dafür taucht völlig neu der Gedanke auf, daß in *dicere* eine Aufforderung zum rechten Lehren liege. Das kann sich nur darauf beziehen, daß die Wörter Zeichen zur Mitteilung von Bedeutungen und damit zum Lehren sind — was in 11,34 ausdrücklich beiseite gelassen wurde. Die soeben vermißten metrischen Maße werden jedoch mit dem an dritter Stelle erscheinenden *rationabile in delectando* erfaßt. Wo aber bleibt das, was außerhalb der Ethik und Ästhetik vernunftgemäß getan und hergestellt wird? Wo bleibt das einfache *ratione factum*, das ursprünglich als Beispiel des *rationabile* diente, das Badehaus von *Cassiacum*, in dem sich die Diskussion abspielt und das zweifellos in 11,31 nicht bloß wegen seiner — übrigens zum Teil mißglückten (11,34) — ästhetischen Maßwirkung das Prädikat vernunftgemäßer Herstellung erhielt?

Die Schlußfolgerungen Augustins in 12,35 zeigen, daß die Betätigungen der menschlichen *ratio* in den handwerklichen *opera* und in anderen Lebensbezirken, die, wie 11,32 und 33 andeuten, ursprünglich in die Betrachtung hineingehörten, ausgeschieden werden. Dafür nimmt die Behauptung, das Sprechen fordere zum richtigen Lehren auf, Bezug auf eine in den vorbereitenden Darlegungen unterdrückte Behandlung der Zeichen.

Diese Beobachtungen legen es nahe, daß Augustin einen ihm vorgegebenen Gedankenzusammenhang stark überarbeitet und gekürzt hat. Eine in *De quantitate animae* vorhandene Aufzählung menschlicher Kenntnisse und Wissenschaften beweist, daß auch in der Frühzeit die handwerklichen Fertigkeiten in das dem Augustin vertraute System des Wissens gehören. Denn sie enthält in ihrem ersten Teil eine Übersicht der *artes vulgares*⁸ und der *signa* und wendet sich dann erst den Disziplinen zu.⁹

In *De ordine* folgt auf den mehr vorbereitenden Teil 11,30—34 nun die Darstellung der freien Disziplinen. Das in 12,35 gewonnene Ergebnis benutzt Augustin als Ausgangspunkt. Von den *facta ad finem relata* (Ethik) will er nicht mehr weiter handeln, nur noch vom *rationabile* im *dicere* und *delectari*. Beide, Sprechen (*dicere, docere*) und schauendes Wohlgefallen (*delectari, beate contemplari*) bilden zusammen das Gebiet der Disziplinen.

Die Beschreibung der *disciplinae liberales* geht also von einer deutlichen Zweiteilung aus. Eine Gruppe von Disziplinen sammelt sich um das *dicere*, die andere um das *contemplari*. Die Vernunft, veranlaßt durch die Erfordernisse der menschlichen *societas* und die Notwendigkeit der Gedankenmitteilung, schafft durch Benennung der Dinge die Worte und mit

⁸ Zum Ausdruck vgl. *De ver. rel.* 30, 54 PL 34 col. 146.

⁹ *De quant. an.* 33, 72 PL 32 col. 1074-1075.

Hilfe der Worte die Grammatik, die Dialektik und die Rhetorik (12,35—13,38). Von diesen durch die Worte geschaffenen Wissenschaften¹⁰ hebt sich die Gruppe der Disziplinen ab, die auf die Betrachtung der Dinge und zwar der göttlichen Dinge (14,39) bezogen sind: Musik (mit der Poetik als Anhang), Geometrie, Astrologie (Astronomie) und als deren Quintessenz die Betrachtung der numerosa, die über die Unterscheidung sinnlicher und intelligibler Zahlen bis zur Urzahl emporführt. Die Arithmetik ist nicht ausdrücklich genannt, die niedere Zähl- und Rechenkunst ist in der Vorstufe der Grammatik, der litteratio (12,35) enthalten (14,39—15,43).¹¹

Bereits Mariétan¹² hat behauptet, daß bei Augustin die disciplinae in zwei Gruppen zerfallen und dadurch der Grund gelegt sei für die mittelalterliche Scheidung zwischen trivium und quadrivium. Er stützt sich auf De ord. II 16,44 col. 1015. Augustin habe die Unterscheidung von artes und scientiae vorbereitet, indem er zwischen Disziplinen, die zum Lebensgebrauch und solchen, die der Betrachtung dienten, geschieden habe. Diese Einteilung entspreche der der Philosophie in praktische und kontemplative.¹³ Aber Mariétan, dem Marrou folgt,¹⁴ beruft sich m. E. zu Unrecht auf diese Stelle. Denn Augustin will hier keine Einteilung der Disziplinen geben, sondern sagt nur, zu welchem Zweck sie gelernt werden können. Der Zweck hängt vom Lernenden ab, er kann sowohl Geometrie und Astronomie wie auch die Rhetorik dem usus vitae dienstbar machen. Über die Einteilung der freien Wissenschaften in zwei fest umschriebene Gruppen ist damit nichts gesagt. Wo Augustin den Bereich des Wissens in actio und contemplatio scheidet — vor allem in De trinitate¹⁵ — umfaßt die „praktische“ Wissenschaft nicht bloß eine Gruppe der freien Disziplinen, sondern die gesamte Ethik und die zur Erhaltung des Lebens notwendigen Tätigkeiten.

Die bei Augustin vorliegende Klassifizierung der freien Wissenschaften¹⁶ ist vielmehr die in Wissenschaften der Worte (12,35—13,38) und Wissenschaften der Zahlen (14,39—43). Das wird bestätigt durch die Principia dialecticae,¹⁷ wo eine Gruppe von Disziplinen als Wortwissenschaften zu-

¹⁰ (aures) dicebant ipsa verba sua esse, quibus (ratio) jam et grammaticam et dialecticam et rhetoricam fecerat 14, 39.

¹¹ Marrou: S. Augustin S. 191-192.

¹² Le problème de la classification des sciences d'Aristote à St. Thomas. St. Maurice — Paris 1901 S. 57 und 60.

¹³ Cum enim artes illae omnes liberales, partim ad usum vitae, partim ad cognitionem rerum contemplationemque discantur 1. cit.

¹⁴ S. Augustin S. 212 Anm. 7.

¹⁵ XII 12, 17 PL 42 col. 1007; 13, 21 col. 1009 u. o.

¹⁶ Er gebraucht ars u. disciplina unterschiedslos für sie alle.

¹⁷ Die Echtheit dieser Schrift erscheint mir gesichert.

¹⁸ Princ. dial. 10 PL 32 col. 1416—1417: Es gibt drei Arten von Doppelsinn (ambiguitates): ab arte, ab usu, ab utroque. Arte nunc dico, propter nomina

sammengefaßt wird und Grammatik und Dialektik sogar als Beispiele für die *verborum disciplinae* erscheinen.¹⁸

Damit wird der Satz, welcher in *De ord.* den Abschnitt über die Wortwissenschaften abschließt, verständlich: *Hactenus pars illa quae in significando rationabilis dicitur, studiis liberalibus disciplinisque promota est* (13, 38). Er kann nur bedeuten, daß jener Teil des Vernunftgemäßen, der im Bezeichnen (d. h. *dicendo*) besteht, bis zu diesem Punkte (der Rhetorik) in der Bildung des Systems der Disziplinen gelangt ist. Der Übersetzung von Perl¹⁹: „Allerdings hat man sie (die Rhetorik) nur unter der Voraussetzung in das Gebiet der Wissenschaften und Freien Künste aufgenommen, daß man sie wenigstens andeutungsweise vernunftgemäß nennen kann“ vermag ich nicht zu folgen.

Nach einer Einschaltung über Notwendigkeit und Nutzen dieses *ordo eruditionis* für die Schau des Göttlichen (16,44—17,46), hebt Augustin aus den Disziplinen als die beiden wesentlichen die Dialektik und die Zahlenwissenschaft hervor. Indem man sich in beiden, vornehmlich aber in der Zahlenwissenschaft übt, das Einheitliche und Eine aufzusuchen, geht das Studium über zur Philosophie.

Die Philosophie bildet also die Krönung und den Abschluß des Systems der Wissenschaft. Sie lehrt das göttliche Eine kennen und zwar führt sie über die Erforschung der menschlichen Seele und des Einen in ihr zur Schau Gottes selbst. Diese liegt freilich als eine noch zukünftige Stufe vor Augustin und seinen Schülern (18,47—19,51).

K. Svoboda hat sich um den Nachweis bemüht, daß Augustin in diesem Abriss der Wissenschaftslehre *Varros Disciplinarum libri IX* benutzt habe.²⁰ Wenn man einige der von Svoboda beigebrachten Parallelen als zu allgemeine Lehren betreffend ausscheidet, lassen sich doch eine Reihe von Berührungen mit Varro feststellen, von denen die folgenden wichtig erscheinen.

1) Das sich in *vita* und *eruditio* vollziehende Studium gipfelt in der Ausbildung des vollkommenen Staatsmannes. Dieses, den Interessen Augustins in *Cassiciacum* völlig fern liegende Ziel wird schon zu Eingang der dem Wissenschaftssystem gewidmeten Rede berührt (8,25; *republicam nolint administrare nisi perfecti*) und am Schluß mit einer Unabsichtlichkeit, hinter der sich bewußte Kompositionstechnik verbirgt, wieder aufgenommen und dem Pythagoreismus des Varro zugeschrieben.²¹

quae in *verborum disciplinis* verbis imponuntur. Aliter enim definitur apud *grammaticos* quid sit aequivocum, aliter apud *dialecticos* . . .

¹⁹ „Die Ordnung“. Erste deutsche Übersetzung von C. J. Perl, Paderborn 1940, S. 73.

²⁰ K. Svoboda; *l'Esthétique de S. Augustin et ses sources*. Brünn 1933 S. 29-32; 58; 68. Siehe auch A. Dyroff: Über Form u. Begriffsgehalt der augustianischen Schrift *De ordine*. Aurelius Augustinus, Festschrift d. Görresgesellschaft 1930, S. 49 u. 34; Ritschl; *De M. Varronis discipl. libris* 1845 S. 7 = *Opusc. III* S. 358.

²¹ 20, 54: *Res enim multum necessaria mihi prorsus exciderat, quam si in illo viro (Pythagoras) (si quid litteris memoriae mandatis credendum est; quamvis*

2) Die Unterscheidung von *rationale* und *rationabile*, die Dyroff aus einem Kreise von Geometern herleitet,²² schreibt Augustin den *doctissimi viri* zu (11,31). Da *vir doctissimus* eine charakteristische Bezeichnung Varros ist, besteht eine Wahrscheinlichkeit dafür, daß dieses Begriffspaar von Varro übernommen wurde.²³

3) Das Gegensatzpaar von *utilitas* (= *factum propter aliquem finem*) und *delectatio*, das im Hintergrund von *De ord.* II 11,32—34 steht (vergleiche 16,44: *usus vitae — contemplatio*), wird von Svoboda S. 30 f. bei Varro belegt.²⁴

4) In dem Abriss der Disziplinen wird auf Varro Bezug genommen bei der Grammatik, deren unterste Stufe von ihm den Namen *litteratio* erhalten habe (12,35) und bei der Musik, die nach Varro²⁵ dreierlei Arten von Klängen — durch die Stimme, von Blas- und von Schlaginstrumenten hervorgebrachte — enthält (14,39). Die Musik erinnert in ihrer Mischung zeitlos rationaler und sinnlicher, im Gedächtnis aufbewahrter Elemente an den von Varro berichteten Mythos, daß die Musen Töchter Jupiters und der *Memoria* seien (14,31).

Die von Alypius (20,53) als pythagoreisch empfundene Hervorhebung der Zahlenwissenschaft (14,41—15,43) ist ebenfalls durch Varro vermittelt (20,54).

5) Thimme²⁶ bemerkt durchaus richtig, daß der Abschnitt *De ord.* II 11,32—34, in dem Augustin sich eingehend mit den Spuren der Vernunft in den Sinnen beschäftigt, zu der Ablehnung des Sensualismus durch den jungen Augustin in Spannung steht. Dasselbe gilt für das Ausgehen von den Körpersinnen in 14,39—42. Dieser Aufstieg vom Sinnlich-Sichtbaren wird aber gerade für Varro bezeugt. *Claud. Mamertus* (*De statu an.* II 8) berichtet, daß Varro in der Musik, Arithmetik, Geometrie und Philosophie den Leser von den sichtbaren Dingen zu den unsichtbaren führte, von den Dingen im Raum zu denen, die nicht im Raum sind, vom Körperlichen

Varroni quis non credat?) mirari et pene quotidianis, ut scis, efferre laudibus soleo, quod regendae reipublicae disciplinam suis auditoribus ultimam tradebat jam doctis, jam perfectis, jam sapientibus, jam beatis.

²² a.a.O. S. 36 (Aurelius Augustinus, Festschrift der Görresgesellschaft).

²³ *De civ.* III 4 S. 101, 5 D. *vir doctissimus eorum* Varro; IV 1 S. 146, 20; VI 2 S. 247, 29; XIX 22 S. 392, 22; *De doct.* II 17, 27 PL 34 col. 49 *De cons. Ev.* I 22, 30 col. 1055 u. ö. Über *vir doctissimus* als cognomen Varros vgl. Francken; *Fragmenta M. Ter. Varronis quae inveniuntur in libris S. Augustini De civitate Dei*. Diss. Leyden 1836 S. 2 ff. Pluralische Anspielung auf Varro ohne Nennung des Namens (*dixerunt*) in *De civ.* VII, 11 S. 288, 4 D.

²⁴ *Sat. Men.* 295, 383 Buech.; *De ling. lat.* VII, 31; *Aulus Gell.* XVI 18, 6. Vgl. ZKG Bd. 64, 1953 über die Quellen von *uti — frui*.

²⁵ *De doct.* II 17, 27 PL 34 col. 49. Dort auch der Mythos von Jupiter und *Memoria*.

²⁶ Augustinus geistige Entwicklung, Berlin 1908, S. 69.

zum Unkörperlichen.²⁷ Die positive Wertung der sinnlichen Wahrnehmung lag Varro von seinem Lehrer Antiochus von Askalon her nahe.²⁸

Zwar ist bestritten worden, daß die Tendenz „Vom Körperlichen zum Unkörperlichen“, die dem System der Disziplinen in De ord. ebenso wie Augustins unvollendeten *Disciplinarum libri*²⁹ zugrundeliegt, varronisch sei. Bömer hält das Varrozitat De statu an. II, 8 wegen des Terminus inlocalis für nicht authentisch und möchte die Augustinstelle Retr. I, 6 auf neuplatonischen Einfluß zurückführen. Ebenso urteilt Theiler.³⁰ Doch würdigen beide nicht die schon von Svoboda angezogene Nachricht Cassiodors, daß Varro die Geometrie in der Erforschung der *invisibilia* gipfeln ließ.³¹ Varro hat in der Geometrie auch auf die unsichtbaren, jeder sinnlichen Anschauung und Zeichnung vorangehenden reinen Ideen (= *formae*) der Figuren hingewiesen.³² Zu eben diesen in der Intelligenz enthaltenen Ideen und Figuren will Augustin in der Geometrie hinführen. (De ord. II 15,42 col. 1014).

Somit ist zweifellos in der Darstellung der Wissenschaften von De ord. varronisches Gut verarbeitet. Man könnte noch auf die oben bei der Einteilung der Disziplinen in Wort- und Zahlwissenschaften festgestellte Berührung mit *Principia dialecticae*, die stark von Varro abhängig sind, hinweisen. Auch daß der Dialektik das Hauptverdienst beim Zustandekommen der Wissenschaften zugeschrieben wird, deutet wegen der bei Mart. Capella³³ vorhandenen Parallele auf Varro.

Freilich zeigt eine genauere Analyse, etwa des Abschnitts über die Grammatik (12,35—37), daß Vorsicht geboten ist. Augustin gliedert die Grammatik, abgesehen von der Vorstufe, der *litteratio*, in zwei Teile, die Theorie der Sprache und die *historia*, unter der nicht „Geschichte“ in unserem

²⁷ Svoboda S. 30.

²⁸ R. E. Witt; *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge 1937, S. 25, 60.

²⁹ Retr. I, 6 PL 32 col. 591. Marrou: S. Augustin S. 291 sammelt Stellen zum Übergang *a corporeis ad incorporalia* in den Wissenschaften.

³⁰ Bömer: *Der lat. Neuplatonismus und Neupythagoreismus und Claud. Mamertus in Sprache und Philosophie*, Leipzig 1936, S. 156. Theiler: *Porphyrios und Augustin*, Halle 1933, S. 5 Anm. 1. Zur Kritik Bömers vgl. P. Courcelle: *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948, S. 226.

³¹ Inst. II 6, 1 S. 151 Mynors: *Sed Varro, peritissimus Latinorum, huius nominis (geometriae) causam sic exstitisse commemorat, dicens prius quidem dimensiones terrarum terminis positus vagantibus ac discordantibus populis pacis utilia praestitisse; deinde totius anni circulum menstruali numero fuisse partitum, unde et ipsi menses, quod annum metiantur, dicti sunt. verum postquam ista reperta sunt, provocati studiosi ad illa invisibilia cognoscenda coeperunt quaerere quanto spatio a terra luna, a luna sol ipse distaret, et usque ad verticem coeli quanta se mensura distenderet... Vgl. Ps. Boethius De geom. PL 63 col. 1353 A.*

³² *Carmen Licentii*, ep. Aug. 26, S. 89 Goldbacher; vs. 10 ff: *induxitque animo rerum violentia nubem / inde figurarum positas sine puluere formas / posco amens aliasque graues offendo tenebras.* Zu *forma* = Idee bei Varro vgl. Schmekel, *Forschungen zur Geschichte des Hellenismus*, Berlin 1938, S. 573 ff.

³³ *De nuptiis Philologiae et Mercurii* IV 337 f. S. 155, 12-17 Dick.

Sinne zu verstehen ist, sondern die Exegese der Autoren. Quintilian bezeichnet die *enarratio auctorum als historice*.³⁴ Die Theorie der Sprache enthält nach der Darstellung von De ordine in aufsteigender Reihenfolge die Lehre von den Lauten als Elementen der Sprache, welche durch die Buchstaben (*litterae*) bezeichnet werden, die Lehre von den Silben, den Worten, die sich in 8 Redeteile (*genera formaeque verborum* 12,36; *partes orationis* De mag. 4,10 Pl 32 col. 1201: *Nomen, Pronomen, Verbum, Adverb, Konjunktion, Präposition usw.*) gliedern. Daran schließt sich die Betrachtung der Bewegung der Worte, d. h. die Lehre von der Rede, und ihre Beurteilung nach *integritas* und *junctura*. Damit ist dasselbe gemeint, was bei den Grammatikern unter dem Stichwort *virtutes* und *vitia orationis* abgehandelt wird. Nun folgt die Metrik, die in das ausgebildete grammatische System einbezogen worden war.³⁵ Obwohl Beziehungen zu Varro unleugbar sind, wie die Erwähnung der *litteratio*, die Zweiteilung der Grammatik,³⁶ die Mitbehandlung der Metrik,³⁷ folgt Augustin dennoch nicht dem Varro, sondern einem späteren Typus der römischen Schulgrammatik. Denn er unterscheidet acht Redeteile, während Varro nur 4 Redeteile angenommen hat.³⁸ Remmius Palaemon hat die acht Redeteile in die römische *ars grammatica* eingeführt und die Schulgrammatik ist ihm darin gefolgt.³⁹ Der von Augustin mitgeteilte Aufbau der Grammatik entspricht dem in der Spätzeit verbreiteten Mischtypus der Grammatik, der viel varronisches Gut bewahrt, es aber mit dem Palaemons vermischt.⁴⁰

Die Darstellung der Grammatik von De ord. erfolgt aus dem Gedächtnis. Augustin kann sich des griechischen Namens der *litteratio, γραμματιστική*,⁴¹ nicht erinnern. Die Notiz über die *litteratio* kann auf eigenem Studium Varros beruhen, da die Spuren dieser Lehre in der Schultradition spärlich sind.⁴²

Das Varronische, welches Augustin in dem Wissenschaftssystem von De ord. bringt, ist also durch eine starke Bearbeitung hindurchgegangen. Das bestätigt die bereits gemachten Beobachtungen, die auf Zertrümmerung

³⁴ Quint. I 4, 1; 9, 1. Barwick: Remmius Palaemon und die römische *Ars grammatica*, Leipzig 1922, S. 222.

³⁵ Barwick: Remmius Palaemon S. 226.

³⁶ Barwick: S. 221; 231 Anm. 2. Die Unterteilung der Exegese der Autoren in *lectio, emendatio, enarratio, iudicium*, die Augustin bekannt ist — Marrou: S. Augustin S. 424 — wird hier nicht erwähnt.

³⁷ Barwick: S. 229.

³⁸ Cledonius 10, 6; Varro: De ling. lat. IX 31: *an non vides, ut Graeci habeant eam quadripartitam (orationem), unam in qua sint casus, alteram in qua tempus, tertiam in qua neutrum, quartam in qua utrumque, sic nos habere?* Barwick S. 235 nennt noch dazu De ling. lat. VI 36; X 17 (31. 34), VIII 44.

³⁹ Barwick: S. 144, 148, 243.

⁴⁰ Barwick: S. 236, 232.

⁴¹ Mart. Capella III 229 S. 85, 3 Dick. *Litteratura* ist dagegen Bezeichnung der Grammatik selbst: C. Cresc. I 14, 17 PL 43 col. 456; Conf. X 9, 16 PL 32 col. 786.

⁴² Ps. Asper 547, 7; Mart. Cap. III 229; Isidor Orig. I 3, 1; Barwick S. 233.

und Überarbeitung eines vorliegenden Gedankenzusammenhanges hinweisen. In dieser Richtung wird auch die Lösung der Streitfrage zu suchen sein, ob die das System der Disziplinen beherrschende Tendenz per corporalia ad incorporalia varronisch oder neuplatonisch sei. Man wird beides bejahen müssen. Es ist nach den Forschungen von Paul Henry und Pierre Courcelle⁴³ über die Beziehungen Augustins zum Neuplatonismus nicht mehr möglich, mit Dyroff⁴⁴ das Neuplatonische aus *De ordine* auszuschließen. Der Aufstieg von den Sinnen zum unum im Niederen, von da über die Introversion der Seele zum höheren und göttlichen unum (18,47—19,51) ist von Enn. 1,6 inspiriert. Andererseits ist Varro nicht bloß der Vermittler gelehrter Einzelheiten an Augustin. Die, wie am Beispiel der Geometrie nachgewiesen, auch bei ihm vorhandene Stufung der Erkenntnisse von sichtbaren Dingen bis zu unsichtbaren, bot sich neuplatonischer Interpretation und der Einfügung in das neuplatonische Schema des Aufstiegs geradezu an. Die Hinneigung Varros zum Neupythagoreismus und seine über Antiochus von Askalon gehenden Beziehungen zum mittleren Platonismus⁴⁵ lassen die bei Augustin vorliegende Synthese von Varro und dem Neuplatonismus nicht als unnatürlich, sondern als geistesgeschichtlich wohlbegründet erscheinen. Zu der Begegnung mit Schriften Plotins gesellt sich nach der Rückkehr aus Cassiciacum in Mailand bei der Arbeit an den *Disciplinarum libri* ein erneutes Studium Varros. Der junge Augustinus fügt sich damit hinsichtlich seiner Wissenschaftslehre dem gelehrten Neuplatonismus des lateinischen Westens ein.⁴⁶

Die in *De doct. chr.* II 19,29—29,58⁴⁷ enthaltene Systematik des Wissens umfaßt drei Teile.

1) Das Wissen von den Dingen, die durch Vereinbarung Gültigkeit erlangt haben, d. h. den instituta (19,29—26,40). Die Instituta zerfallen in zwei Gruppen

a) solche, die durch festgelegte Zeichen und Abmachungen eine Gemeinschaft mit den Dämonen herstellen wollen (instituta superstitiosa), also Götzendienst (imaginaria signa 23,36), Orakel, magische Zeichen, abergläubische Gebräuche, Astrologie (20,30—24,37);

b) solche, die durch Vereinbarungen mit Menschen und nicht mit Dämonen zustandekommen, also in den zwischen Menschen geltenden Zeichen bestehen (instituta non superstitiosa 25,38—26,40).

Diese gliedern sich in

⁴³ P. Henry: *Plotin et l'Occident*, Löwen 1934; P. Courcelle: *Recherches sur les Confessions de S. Augustin*, Paris 1950.

⁴⁴ Dyroff: *Aur. Aug.* S. 47 (Festschrift der Görresgesellschaft).

⁴⁵ Mittelplatonische Tendenzen bei Varro werden durch *De civ.* VIII 4, wo Varro-Antiochus als Quelle vorliegt, sichergestellt. Vgl. Witt. Albinus and the *History of Middle Platonism* S. 45 und *Zeitschr. f. Kirchengesch.* Bd. 64, 1953.

⁴⁶ Vgl. Ueberweg-Praechter: *Die Philosophie des Altertums*, Berlin 1926, S. 647 ff.

⁴⁷ PL 34 col. 50-62.

α) *superflua et luxuriosa*: die Zeichen der tanzenden Schauspieler, die Bilder und Statuen und die lügnerischen Fabeln der Dichter (25,38—39));

β) *commoda et necessaria*. Damit sind die Zeichen und Einrichtungen gemeint, ohne die keine menschliche Gesellschaft (*societas*) bestehen kann: Kleidung und Schmuck zur Unterscheidung von Geschlecht und Rang, Gewichte, Maß, Münzen, vor allem aber Schrift und Sprache, wozu auch die Stenographie gehört (25,39—26,40).

Dieser Abschnitt über die *instituta* ist am Zeichenbegriff orientiert, es ist *doctrina signorum*. Der Begriff des *institutum*⁴⁸ berührt sich ja eng mit dem des Zeichens, das auf Verabredung zurückgeht (*signum datum*).⁴⁹ Doch kann beim Begriff *institutum* gelegentlich die Zeichenbedeutung fehlen, während es wiederum Zeichen gibt, die nicht durch Abmachung zustande kommen (*signa naturalia*). Es folgt nun der zweite Hauptabschnitt.

2) Das Wissen von den Dingen, die nicht auf menschliche Setzung zurückgehen, sondern vorgefunden und entdeckt werden (27,41—38,57). Auch hier sind zwei Gruppen zu unterscheiden

a) solche, die durch sinnliche Wahrnehmung vorgefunden werden (28,42—30,47)

α) *historia*, die auf der Erzählung vergangener Tatsachen beruht. Diese sind durch die göttliche Vorsehung geschehen, die Geschichte ist also nicht den menschlichen *instituta* zuzurechnen (28,42—44)

β) Naturwissenschaft, mit der *historia* verwandt, nur aus der Vorführung (*demonstratio*) gegenwärtiger Dinge hervorgehend. Augustin nennt Geographie, Zoologie, Gesteinskunde und Astronomie (29,45—46)

γ) die *artes corporales* (der *Terminus* 39, 58 col. 62), die aus vergangenen Erfahrungen zukünftige Wirkungen erschließen. Zum Teil gehört die Astronomie wegen der Berechenbarkeit künftiger Gestirnspositionen und Mondphasen hierher, vor allem aber die niederen *artes*

αα) die Handwerke, die Gegenstände produzieren

ββ) die helfenden⁵⁰ *artes*: Medizin, Landwirtschaft, *gubernatio*.⁵¹ Diese Gruppe erscheint auch sonst bei Augustin, stets gehört ihr die Medizin an, zuweilen auch die Rhetorik.⁵²

⁴⁸ *Namque omnia quae ideo valent inter homines, quia placuit inter eos ut valeant, instituta hominum sunt* 25, 38.

⁴⁹ s. unten den Abschnitt: Erkenntnis aus Zeichen.

⁵⁰ Eigentlich: die dem wirkenden Gott einen Dienst leisten. Wahrscheinlich ist *operanti Deo* ein verchristlichender Zusatz *A. s.*

⁵¹ Man könnte schwanken, ob mit *gubernatio* nicht die Steuermannskunst gemeint sei, denn Aug. nennt gern nebeneinander Ärzte, Landwirte, Schiffer: *De trin.* IV 17, 22 PL 42 col. 902; *Landwirtschaft u. Schiffahrt De civ.* XXII 24 S. 612, 28 D; *En. in ps.* 83 n. 8 PL 37 col. 1062. Andererseits läßt die Wendung *quae ministerium quoddam exhibent operanti Deo* eher an die Regierungskunst denken. Diese erscheint *De gen. ad litt.* VIII 9, 17 PL 34 col. 379, wo in einer Aufzählung der menschlichen *opera* nacheinander genannt

γγ) Tätigkeiten, deren Sinn in ihrem Vollzug liegt: Tanzen (ohne Zeichenbedeutung), Laufen, Ringen (30,47).

b) Kenntnisse, die durch die Vernunfttätigkeit des Geistes entdeckt werden (31,48—38,56).

a) Dialektik (*disputandi disciplina*) und Rhetorik (*praecepta uberioris disputationis*) (31,48—36,54)

β) Zahlenwissenschaft (*numeri disciplina*). Diese gliedert sich in Arithmetik, Geometrie, Musik und die Zahlenverhältnisse in den Gesetzen der Bewegungen, womit der mathematische Teil der Astronomie gemeint sein dürfte.⁵³

Dieser Darstellung folgt als dritter und Schlußteil 3) Der das Studium krönende Aufstieg vom Körperlichen zum menschlichen Geist und von da zu Gott (38,57).

In 39,58 gibt Augustin eine Zusammenfassung des Gedankengangs und erklärt für den Christen als wissenswert die *instituta hominum*, die zum menschlichen Zusammenleben notwendig sind (oben 1b) und fast alle *doctrinae* des zweiten Hauptteils (2a und b).

Dieses Wissenschaftssystem von *De doct. chr.* erscheint vollständig verschieden von dem in *De ord.* entwickelten. Die in *De ord.* behandelte Ethik wird nicht erwähnt. Die Disziplinen, die in *De ord.* geschlossen auftreten, wengleich in sprachliche und mathematische gesondert, sind in *De doct.* auseinandergerissen. In *De ord.* fehlt die Unterscheidung von *instituta* und *inventa*, es fehlt auch, bis auf die Sprache, der unter den *instituta* begriffene Stoff. Dennoch finden sich auch Berührungspunkte. Vergleichbar sind eigentlich nur *De ord.* II 11,30—19,51 PL 32 col. 1009—1019 (von der *ratione* zu erlangenden Gelehrsamkeit) und *De doct.* II 27,41—38,57 PL 34 col. 55—62 (von den *inventa*, d. h. den durch Auffindung entwickelten Kenntnissen und Wissenschaften).

De ord. geht aus von dem *rationabile* im Bereich der sinnlichen Wahrnehmung und trifft es in den *opera* und *verba* der Menschen. Medizin und Baukunst werden als Beispiel der *opera* erwähnt (11, 32—34). *De doct.* wendet sich ebenfalls zuerst den körperlichen Sinnen zu und findet dort Geschichte, Naturwissenschaft und die *artes corporales*, unter denen neben vielen anderen wieder Baukunst und Medizin auftauchen. Die *verba* fehlen, da sie zu den *instituta* gehören (27,41—30,47).

sind: *signa dari, doceri et disci, agros coli, societates administrari, artes exerceri* . . .

⁵² *De mor. eccl. c. I 27, 52 PL 32 col. 1332; En. in ps. 83 n. 8 PL 37 col. 1061: Ipsae memorabiles artes quae magnae videntur in subveniundo, patrocinia linguae et adiutoria medicinae; ipsae sunt enim in hoc saeculo excellentes actiones.*

⁵³ *Sive ergo (numeri) in seipsis considerentur, sive ad figurarum aut ad sonorum aliarumve motionum leges numeri adhibeantur, incommutabiles regulas habent* . . . 38, 56.

Nunmehr schließt De ord. die Abhandlung über die Disziplinen an, die schließlich auf Dialektik und Zahlwissenschaft reduziert werden (12, 35—18,47). Auch in De doct. folgt auf den Abschnitt von den Körper-sinnen die Besprechung von Dialektik und Zahlwissenschaft (31,48—38,56).

Sowohl in De ordine, wie in De doct. gipfelt die Wissenschaftslehre in dem über die Seele führenden Aufstieg zu Gott (De ord. 18,47—19,51; De doct. 38,57).

Zwei andere, mehr summarische Wissenschaftsübersichten weisen gewisse Parallelen zu den besprochenen Texten auf: De quant. an. 33,72 PL 32 col. 1074—1075 und De civ. XXII 24 S. 612 Dombart.

In De civ. XXII 24 spricht Augustin von der Fähigkeit zum Guten und zum Wissen, die Gott der vernünftigen Seele verliehen hat. Diese Ausstattung des menschlichen Geistes ist zu beobachten:

1. in der Ethik (*artes bene vivendi*) S. 612,17—19
2. in den *artes*, die teils notwendig sind, teils der bloßen Lust dienen (also als überflüssig und schädlich gelten). Diese *artes* gliedern sich in
 - a) *opera* (S. 612,26—613,5): Bekleidung, Baukunst, Landwirtschaft, Schifffahrt, Töpfer-, Bildhauer- und Malkunst, Theater, Jagd und Zähmung von Tieren, Kriegskunst, Medizin, Kochkunst
 - b) *signa* und Disziplinen (S. 613,5—12): Sprache, Schrift, Rhetorik, Poetik und Musik, Geometrie, Arithmetik, Astronomie.

Auf dies alles wird noch einmal mit der Wendung *quam multa rerum mundanarum cognitione* Bezug genommen (S. 613,13—14).

3. in der Philosophie, die hier freilich der Häresie nahe gerückt wird.

Die Dialektik fehlt, denn der Abschnitt beabsichtigt keine erschöpfende Systematik, sondern will eine rhetorische Wirkung erzielen. Dennoch fällt die Ähnlichkeit mit dem Aufbau des besprochenen Abschnitts von De ord. auf. Erst die Ethik, dann die Leistungen der Vernunft in den *opera* und *verba* (*signa*), der Übergang von den sprachlichen Disziplinen zu den mathematischen durch die Musik⁵⁴, die im Sprachrhythmus Zahlenverhältnisse aufzuweisen hat. Unsere Annahme, daß in De ord. ein Extrakt aus einem umfangreicheren und Augustin vertrauten Zusammenhang vorliege, wird dadurch erneut gestützt.

De quant. an. 33,72 dagegen zeigt Berührungen mit De doct., obwohl der Aufriß der Darstellung verschieden ist.

Der bereits de quant. an. 19,33 gebrachte Gedanke von den drei Arten des Wissens, dem notwendigen, überflüssigen und schädlichen Wissen wird 33,72 nicht mehr wiederholt. Die Masse der durch Wahrnehmung (*animadversio*) und Zeichen erworbenen Kenntnisse wird in vier Gruppen vorgeführt.

- 1) Die niederen *artes* und Handwerke, Landwirtschaft, Baukunst und technische Leistungen.

⁵⁴ Da die Musik die Rhythmik enthält, behandelt sie die Poetik mit.

- 2) Die Zeichen: Schrift, Sprache, Gebärden, Töne, Bilder, Plastiken.
- 3) Die instituta: Bücher und Denkmäler zur Überlieferung des Gedenkens, Ordnungen von Ämtern und Ehren in Familie und Staat, im profanen und religiösen Bereich.
- 4) Dialektik, Rhetorik, Dichtung und Mummenschanz, Musik, Geometrie, Arithmetik, Astronomie.

Die wichtigsten Parallelen mit *De doctr.* sind die Verwendung der Begriffe *animadversio* und *institutum*; die Astronomie wird wie in *De doctr.* II 29,46 (col. 57) definiert als *praeteritorum ac futurorum ex praesentibus conjectura*. Das corpus der Disziplinen ist ebenso wie in *De doctr.* durch Abtrennung der Grammatik (Sprache) zerrissen. Doch erfolgt die Aufzählung in *De quant. an.* zweifellos aus dem Gedächtnis und so stellt die Übersicht mit ihrer von *De doctr.* abweichenden Reihenfolge, die sich mit der Vorausnahme der *artes (opera)* und *signa (verba)* dem Typ von *De ord.* und *De civ.* annähert, einen Mischtypus dar.

Über die Quelle des von *De doctr.* repräsentierten Typus der Wissens-einteilung soll hier keine eingehende Untersuchung angestellt werden.⁵⁵ Doch scheint der Begriff *institutum* auf Varro hinzuweisen. Denn in *De civ.* VI 4 S. 250,17 ff D. gibt Augustin an, Varro habe in seinem Werk *De antiquitatibus rerum humanarum et divinarum* die Dinge der Religion (das *genus superstitiosum* von *De doctr.* II 19,30) für instituta der Menschen erklärt. Darum habe er zuerst über die *res humanae*, dann über die *res divinae* geschrieben. Das Varrofragment lautet: *Sicut prior est pictor quam tabula picta, prior faber quam aedificium: ita priores sunt civitates quam ea quae a civitatibus instituta sunt* (250,26—29 D.). Es ist zu vermuten, daß bei dem Wissenschaftssystem von *De doctr.* Varros *Antiquitates* zugrunde liegen.⁵⁶ Man wird angesichts der Beziehungen der augustinischen Wissenschaftssystematik zu Varro auch in *De quant. an.* 33,72 und *De civ.* XXII 24 einen Nachhall varronischer Gedanken sehen dürfen.

Die Systeme von *De ordine* und *De doctr.* sind im wesentlichen durch Umfang und Einteilungsprinzip, nicht der Sache nach, verschieden. Das Einteilungsprinzip in *De ord.* ist philosophisch (*actio — contemplatio*) und findet in *De trin.* seine Fortsetzung, das von *De doctr.* ist enzyklopädisch.

Das System der Wissenschaften und Kenntnisse überschneidet sich mehrfach mit dem von der Philosophie für sich in Anspruch genommenen Wissensstoff. So hat die Dialektik einmal ihre Stelle innerhalb des Gefüges der Disziplinen, andererseits bildet sie einen Zweig der Philosophie. Auch die Naturwissenschaft kann von beiden Systemen beansprucht werden.

In der schwankenden Stellung der Dialektik deutet sich die Streitfrage an, ob die Dialektik entsprechend der stoischen Auffassung ein Teil der

⁵⁵ Das soll in einer gesonderten Studie geschehen. Dort werde ich zu M. Testard, *Note sur De civ. Dei XXII 24*, Augustinus Magister, Paris 1954, Stellung nehmen. T. bringt *De civ. XXII 24* mit Cicero, *De nat. d.* II 133—162 zusammen.

⁵⁶ Vgl. Marrou: *S. Augustin* S. 418.

Philosophie sei oder, wie die Peripatetiker meinten, lediglich eine propädeutische Technik darstelle.⁵⁷ Ohne daß Augustin diesen Streit vorführt, tritt er in Cassiciacum energisch dafür ein, daß die Dialektik den wertvollsten Teil der Philosophie bildet.⁵⁸ Er wendet die Definition der Philosophie als *τέχνη τεχνῶν* und *ἐπιστήμη ἐπιστημῶν* ausschließlich auf die Dialektik an.⁵⁹ Zwar hat er im Alter den Wert der Dialektik kritischer beurteilt. Doch muß festgehalten werden, daß seine Entwicklung von einer philosophischen Tradition ausging, welche die Tendenz hatte, die Dialektik über die anderen philosophischen Disziplinen zu stellen. In Cassiodors *Institutiones* ist diese Tendenz so stark, daß die Philosophie nur in einem Abschnitt des Kapitels über die Dialektik behandelt wird.⁶⁰

Im Streit der Philosophie und der freien Disziplinen um die Dialektik hätte sich Augustin so helfen können wie Plotin, indem er die Dialektik, welche die Wahrheit des Seins betrachtet, von der Logik (*λογική πραγματεία*), die es mit Prämissen und Syllogismen zu tun hat, schied,⁶¹ und damit die Möglichkeit gehabt hätte, die niedere Dialektik den Disziplinen, die höhere der Philosophie zuzuweisen. Eine ähnliche Möglichkeit hätte bei der Naturwissenschaft offen gestanden. Jedoch finden sich bei Augustin, soweit ich sehe, keinerlei Anhaltspunkte für eine solche Lösung.

Wenn der Kirchenvater anscheinend darauf verzichtet hat, die überkommene „platonische“ Dreiteilung der Philosophie mit der Einteilung der überlieferten Wissenschaften formal in Einklang zu bringen, so hat er doch eine sachliche Verbindung der Philosophie mit den Wissenschaften erreicht. Das gelingt ihm dadurch, daß er zunächst die Philosophie auf die Erkenntnis Gottes und der Seele reduziert und dann die Wissenschaften in den Dienst der Erreichung dieses Zieles stellt und somit in die Philosophie einbezieht. Die doctissimi sind diejenigen, welche nicht nur in den Disziplinen unterrichtet worden sind, sondern auch eine philosophische Bildung besitzen.⁶² Dieses Ideal einer Bildung, die nach der Philosophie hin orientiert ist, hat Augustin wohl nicht erst mit seiner Bekehrung erwählt.⁶³ Die Zueinanderordnung von Philosophie und *artes liberales* ist wahrscheinlich

⁵⁷ L. Baur: *Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae*, Beiträge zur Gesch. d. Philosophie des Mittelalters Münster 1903 S. 287 ff; Überweg-Prächter: *Die Philos. d. Altertums* S. 376.

⁵⁸ (Plato) *subjungensque quasi formatricem illarum partium* (der Ethik u. der Physik) *judicemque dialecticam, quae aut ipsa esset, aut sine qua sapientia omnino esse non posset* C. Ac. III 17, 37 PL 32 col. 954. Ebenso hält Plotin die Dialektik, aber nur die höhere, für einen besonders hervorragenden Zweig der Philosophie *Enn. I 3, 6*.

⁵⁹ *disciplina disciplinarum* *De ord. II 13, 38, col. 1013*; vgl. Baur, *Dominicus Gundissalinus* S. 173 f.

⁶⁰ *Inst. II 3, 4 S. 110, 9 ff Mynors*.

⁶¹ *Enn. I 3, 4*.

⁶² *Disziplinen u. Philosophie: De ord. I 6, 16 PL 32 col. 985; I 8, 24 col. 989; Sol. II 17, 31 col. 900; De cat. rud. 9, 13 PL 40 col. 320; C. Jul. op. imp. II 1 PL 45 col. 1141-1142*.

⁶³ *Gegen Marrou: S. Augustin* S. 165 u. 169.

eine Frucht der Hortensiuslektüre. Kurze Zeit nach der Bekanntschaft mit diesem Dialog wirft sich Augustin mit Eifer auf das Studium der Disziplinen.⁶⁴ Denn im Hortensius hieß es: *litteris talibusque doctrinis ante excoli animos et ad sapientiam concipiendam imbui et praeparari decet.*⁶⁵ Die trotz der traditionellen Dreiteilung in Physik, Ethik, Logik⁶⁶ angebahnte Reduktion der Philosophie auf die schauende Erforschung des Einen in der Seele und in Gott zeigt, daß die Zweiteilung in *actio* und *contemplatio*⁶⁷ für Augustin im Grunde die wesentliche und entscheidende Einteilung der Philosophie ist. Er hat zwar die Dreiteilung immer mitgeschleppt, aber ein einigermaßen geschlossenes System des gesamten Wissens ließ sich nur von der Zweiteilung der Philosophie aus aufbauen.

In dem in *De trin.* angedeuteten Wissenssystem geht Augustin darum von der philosophischen Zweiteilung *actio* — *contemplatio* aus und führt so die Linie von *De ordine* fort. Der menschliche Geist denkt vorübergehend das Intelligible (*contemplatio*) und bewahrt dieses Gedachte und Geschaute im Gedächtnis auf. Im Erinnern dieser Gedächtnisinhalte kann er das Geschaute in Disziplinen systematisieren. Augustin nennt als Beispiel die Geometrie und die Musik.⁶⁸ Ein Teil der Vernunftkräfte dient der Erkenntnis sinnlicher und körperlicher Dinge, soweit das für die lebensnotwendigen Tätigkeiten erforderlich ist (*actio*).⁶⁹ Die *contemplatio* der ewigen Dinge ist *sapientia*, die *actio* im Bereich des Zeitlichen ist *scientia*.⁷⁰ Die *scientia* umfaßt die Ethik,⁷¹ die Geschichte und Naturgeschichte,⁷² die Sprache,⁷³ die Glaubenslehre und was zu ihrer Stützung und Verteidigung dient.⁷⁴ Der Bischof hat das nicht mehr im einzelnen ausgeführt. Er strebt aber deutlich einem Einteilungstypus zu, in dem zu Gunsten der Aufnahme des *corpus* der Wissenschaften die Dreiteilung der Philosophie von der Zweiteilung überwogen wird. Hier konnte der spätere Aristotelismus anknüpfen.

⁶⁴ *Conf.* IV 16, 28–29 PL 32 col. 704 f.

⁶⁵ *frg.* 23 ed. Müller; vgl. H. Edelstein: *Die Musikanschauung Augustins nach seiner Schrift De mus.* Diss. Freiburg Br. 1929 S. 61 A. 85.

⁶⁶ *C. Ac.* III 17, 37 PL 32 col. 954.

⁶⁷ die *De ord.* II 8, 25 PL 32 col. 1006 sichtbar wird.

⁶⁸ *De trin.* XII 14, 23 PL 42 col. 1010.

⁶⁹ *De trin.* XII 12, 17 col. 1007.

⁷⁰ *De trin.* XII 15, 25 col. 1012.

⁷¹ *bene uti temporalibus* XII 14, 22 col. 1009 f; 14, 21 col. 1009.

⁷² *De trin.* XII 14, 22 col. 1010; XIV 8, 11 col. 1045.

⁷³ *De trin.* XIII 20, 26 col. 1037–1038: bei der Erinnerung der *verba* und ihrer Bedeutungen ist nur die untere *ratio* beteiligt; XIV 8, 11 col. 1045 Belehrung durch andere.

⁷⁴ *De trin.* XIV 1, 3 col. 1037.

II. BEGRIFF UND GEGENSTAND DER WISSENSCHAFT

1. Grundsätzliche Bestimmung des Wissenschaftsbegriffs.

Die besprochenen Einteilungen umfassen die menschlichen Kenntnisse insgesamt. Es muß darum genauer gefragt werden, welche Kenntnisse im Sinne Augustins eine Wissenschaft sind.⁷⁵

Wissen bedeutet Erkennen und Ergreifen des Wahren.⁷⁶ Augustin geht von der Definition des Stoikers Zeno aus, der behauptete, *id verum percipi posse, quod ita esset animo impressum ex eo unde esset, ut esse non posset ex eo unde non esset. Quod brevius pleniusque sic dicitur, his signis verum*

⁷⁵ Augustin gebraucht verschiedene Ausdrücke für Wissenschaft. *Scientia* und *Sapientia* werden De trin. XIV 1, 3 PL 42 col. 1037 f. voneinander abgegrenzt, *scientia* als Wissen zeitlicher u. menschlicher Dinge, *sapientia* als Wissen göttlicher Dinge. Doch gesteht Augustin die Möglichkeit unterschiedslosen Sprachgebrauchs, wie er ihn in seiner Frühzeit hat, auch jetzt noch zu. Vgl. Marrou: S. Augustin S. 561 ff.; Gilson: Introduction à l'étude de S. Augustin, Paris 1943, S. 158 f. *Ars* geht über den Bereich der „freien Künste“ oft hinaus und bezieht die handwerklichen u. künstlerischen Fertigkeiten mit ein, De ver. rel. 30, 54 PL 34 col. 146. Der Begriff *ars* macht auf den technischen Aspekt der Wissenschaft aufmerksam, auf die vom Denken ausgehende Möglichkeit der Formung u. Beherrschung der Welt. Für die „freien Künste“ verwendet Augustin gelegentlich auch *litterae*, De ord. I 6, 16 PL 32 col. 985, Conf. II 3, 8 col. 678, und *institutata*: *institutis liberalibus eruditi* ep. 179 S. 692, 3 Goldb. *Disciplina* erscheint zwar als Übersetzung von *ἐπιστήμη* De trin. XIV 1, 1 PL 42 col. 1036, sodaß es gleichbedeutend mit *scientia* ist, greift andererseits aber, als Entsprechung zur griechischen *παιδεία* En. in ps. 118 sermo 17 n. 2 PL 37 col. 1548, auf Gebiete über, die vom Intellektuellen weit entfernt sind. Vg. Marrou: *Doctrina et disciplina dans la langue des pères de l'église*, Archivum latinum medii aevi, Bulletin du Cange Bd. 9, Paris 1934 S. 5-25.

Doctrina heißt sowohl Belehrung (im Gegensatz zu Zwang De civ. XVIII 51 S. 336, 8 D) wie alles was gelehrt werden kann (De civ. XI 25 S. 497 D.: *doctrina, id est aliunde discendo*), seien es *doctrinae liberales* (Conf. X 9, 16 PL 32 col. 786), Zauberverlehren (En. in ps. 61 n. 23 PL 36 col. 747 f. In Ev. Joh. tr. 97, 3 PL 35 col. 1878), die Lehre der kath. Kirche (Conf. VI 4, 5 PL 32 col. 722), der Manichäismus (Conf. V 10, 19 col. 715), exegetische Regeln (En. in ps. 90 sermo 2 n. 1. PL 37 col. 1160) usw. So kann *doctrina* gleichbedeutend mit *eruditio* sein und Gelehrsamkeit bedeuten (En. in ps. 65 n. 4 PL 36 col. 788; Conf. IV 14, 21 PL 32 col. 702; zu *eruditio* De ord. II 8, 25 col. 1005 vgl. Marrou, S. Augustin Kap. 5 und 6), wobei es auf die Menge des im Gedächtnis Behaltenden und Verstandenen ankommt. *Cum vero de cuiusque doctrina* (nicht nach dem ingenium) *quaeritur, non quanta firmitate ac facilitate meminerit, vel quanto acumine intelligat; sed quid meminerit et quid intelligat quaeritur*, De trin. X 11, 17 PL 42 col. 982. Wo eine Einzelwissenschaft, etwa Dialektik (C. Cresc. I 13, 16 PL 43 col. 455; De civ. VIII 7 S. 331, 17 D) oder die Rhetorik (De doct. IV 7, 21 PL 34 col. 98) als *doctrina* bezeichnet wird, geschieht das, weil die betreffende Disziplin eben eine „Lehre“ hinsichtlich ihrer Lehrbarkeit ist. *Doctrina* darf darum nicht so leicht mit Wissenschaft übersetzt werden.

⁷⁶ C. Ac. II 5, 11 PL 32 col. 925; De trin. XV 10, 19 PL 42 col. 1071.

posse comprehendi, quae signa non potest habere quod falsum est.⁷⁷ Percipere und comprehendere geben den stoischen Begriff *κατάληψις* wieder. Die sichere Erkenntnis schließt also den Irrtum aus.

Das Wissen bietet demnach zwei Aspekte dar. Es vollzieht sich erstens im comprehendere oder percipere, d. h. im vernünftigen und festen Erkennen des menschlichen Geistes,⁷⁸ und erfordert zweitens einen Gegenstand, der sich firma ratione erfassen läßt.⁷⁹ Auf keinen Fall schafft sich das Erkennen erst sein Objekt.⁸⁰ Von Anfang an lehnt Augustin den Gedanken ab, daß die Seele die Wirklichkeit des von ihr Wahrgenommenen und Erkannten mit konstituiere.⁸¹ Das Wissen erfordert die Gegenwart des zu erkennenden Gegenstands;⁸² denn es bezeichnet den Erfolg des geistigen Hinblickens, das wir Vernunft nennen. Es ist Schauen der Sache selbst.⁸³

Wo sind solche „Sachen“ zu finden, die Gegenstand des Wissens sein können? Offenbar nicht im Bereich der Körperwelt und der sinnlichen Wahrnehmung. Die Sinne können uns nur Meinung (*opinio*) und Wahrscheinlichkeit, jedoch kein strenges Wissen vermitteln,⁸⁴ weil das Körperliche sich unablässig verändert und zu Sinnestäuschungen Anlaß gibt.⁸⁵ Die Körperwelt hat kein wahres Sein, denn wahres Sein ist unwandelbares Sein.⁸⁶ Wißbar ist nur das Sein (*id quod est*), denn das Sein ist die Wahrheit und die Wahrheit ist die Wirklichkeit.⁸⁷

⁷⁷ C. Ac. II 5, 11 PL 32 col. 925. Andere Formulierungen der zenonischen Definition: C. Ac. III, 9, 21 col. 994; 9, 18 col. 943; De div. qu. 83 q. 32 PL 40 col. 22.

⁷⁸ Wissen ist, quod mentis firma ratione comprehendimus Retr. I 14, 3 PL 32 col. 607. Vgl. B. Kälin; Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus, Diss. Freiburg, Schweiz, 1920 S. 39. Für die Erkenntnistheorie Augustins sei auf diese Schrift verwiesen. Vgl. De lib. arb. I 7, 16 PL 32 col. 1230: *id quod scire dicimus, nihil esse aliud quam ratione habere perceptum.*

⁷⁹ De quant. an. 26, 49 PL 32 col. 1063.

⁸⁰ Cognoscibilia cognitionem gignunt, non cognitione gignuntur De trin. XIV 10, 13 PL 42 col. 1047.

⁸¹ Sol II, 3, 3—5, 8 PL 32 col. 886—889.

⁸² Cum vero de iis agitur quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur quae *praesentia* contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse qui dicitur homo interior, illustratur et fruatur . . . De mag. 12, 40 PL 32 col. 1217.

⁸³ Itaque cum ille mentis aspectus, quem rationem vocamus, conjectus in rem aliquam, videt illam, scientia nominatur; cum autem non videt mens, quamvis intendat aspectum, incitiam vel ignorantiam dicitur . . . Ex quo liquet, ut opinor, aliud esse aspectum, aliud visionem; quae duo in mente rationem et scientiam nominamus. De quant. an. 27, 53 PL 32 col. 1065.

⁸⁴ C. Ac. III 11, 26 PL 32 col. 948; 17, 37 col. 954.

⁸⁵ De div. qu. 83 q. 9 PL 40 col. 13; Kälin, Erkenntnislehre S. 37.

⁸⁶ De mor. eccl. c. II 6, 8 PL 32 col. 1348; En. in ps. 134 n. 4 PL 37 col. 1741.

⁸⁷ Non ergo potest quidquam intelligi, nisi ut est. De div. qu. 83 q. 32 PL 40 col. 32; vgl. De trin. VIII 1, 2 PL 42 col. 948: *quia in essentia veritatis hoc est verum esse, quod est esse . . .*; De ver. rel. 36, 66 PL 34 col. 151: *. . . eam esse veritatem quae ostendit id quod est.* Siehe Ch. Boyer: *l'Idée de Vérité* dans la Philosophie de S. Augustin, Paris 1920 S. 2. Zur Identität von Wahr-

Das Sein ist Substanzsein.⁸⁸ Es ist unkörperlich und hat seine Realität von Gott. Sein bedeutet von Gott gedacht und gewußt sein.⁸⁹ Das Reich des Seins, die intelligible Welt, besteht aus den Ideen und intelligiblen Zahlen des Geschaffenen, welche Gedanken Gottes sind.⁹⁰ Diese in der alles umfassenden sapientia Gottes beschlossene intelligible Wahrheit ist zugleich der Sohn Gottes, welcher das Denken und Sein Gottes vollkommen zum Ausdruck bringt.⁹¹

Das Sein wird vom wahren Denken erfaßt. Wissen ist, wie bei Plato, das Erfassen einer besonderen Realität, eben des Seins.⁹² Dieses Denken und Erkennen ist zugleich ein Lieben, was vielleicht darauf zurückzuführen ist, daß alle Erkenntnis eine Angleichung des Erkennenden an den erkannten Gegenstand bedeutet und so in der liebenden Übereinstimmung des Denkens mit den Dingen die Wahrheit erreicht wird.⁹³

Dieser Begriff des Wissens entstammt der platonisch-neuplatonischen Metaphysik, obwohl er der stoischen Definition des Zeno genügen will. Augustin war zur Aufnahme des Platonismus prädisponiert. Schon der Hortensius hatte ihn zur Abwendung von der vana spes dieser Welt veranlaßt und in ihm die Liebe zur immortalitas sapientiae erweckt.⁹⁴ Da Cicero im Hortensius den Protreptikos des Aristoteles, der eine Werbeschrift für die platonische Schule und ihr Lebens- und Bildungsziel war, dialogisiert hat,⁹⁵ stieß Augustin dort auf manches Platonische. So kann er sagen, daß er schon vor seiner Bekehrung das Unwandelbare und Unver-

heit und Wirklichkeit s. E. Haenchen: Die Frage nach der Gewißheit beim jungen Augustin, Stuttgart 1932 S. 41.

Der in der Wendung, das Wahre sei id quod est verborgene Doppelsinn von est als Seiendem und als Sein gibt in den Soliloquien Anlaß zu dem Einwand: Wenn quidquid est, verum est, gibt es kein falsum. Sol. II 5,7—8 PL 32 col. 888 f. Diese dort stehen gelassene Aporie erledigt sich dadurch, daß mit id quod est von Augustin das Sein und nicht das Seiende gemeint ist.

⁸⁸ En. in ps. 68 sermo 1 n. 5 PL 36 col. 844.

⁸⁹ Sed planius dictum est, ut hoc sit nesciri a Domino, quod est perire, et hoc sit sciri a Domino, quod est manere; ut ad scientiam Dei esse pertineat, ad ignorantiam vero non esse . . . En. in ps. 1 n. 6 PL 36 col. 69. Vgl. J. Ritter; *Mundus intelligibilis*, Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus, Frankfurt a. M. 1937 S. 9.

⁹⁰ De gen. ad. litt. V 16, 34 PL 34 col. 333; De lib. arb. II 8,33 PL 32 col. 1253; 11, 30 col. 1257; De civ. XI 10 S. 477, 2 D. Boyer, *l'Idée de Vérité* S. 53.

⁹¹ De ver. rel. 36, 66 PL 34 col. 151 f. Boyer, *l'Idée de Vérité* S. 3.

⁹² Non esse autem quod vera ratione cogitas, non potest. De lib. arb. III 5, 13 PL 32 col. 1277. Zur Einschränkung dieses Satzes bei Augustin s. u.

⁹³ Quidquid autem mente habetur, noscendo habetur, nullumque bonum perfecte noscitur, quod non perfecte amatur De div. qu. 83 q. 35 n. 2 PL 40 col. 24. Vgl. Hans Meyer; *Die Wissenschaftslehre des Thomas v. Aquin*. Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, Bd. 48, Fulda 1935, S. 297; Burnaby: *Amor Dei*, London 1947 S. 153 ff.

⁹⁴ Conf. III 4, 7 PL 32 col. 685.

⁹⁵ W. Jäger: *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923 S. 54 und 57.

letzliche für besser gehalten habe als das Wandelbare.⁹⁶ Die Lektüre Plotins macht die platonische Zweiweltenlehre zu seinem endgültigen geistigen Besitz.

2. Die artes liberales als Wissenschaft

Wissenschaft wäre demgemäß als Erkennen und Schauen des Intelligiblen zu bestimmen. Der Wissenschaftsbegriff Augustins berücksichtigt aber auch das überlieferte Korpus der freien Disziplinen⁹⁷ und versucht, sie mitzuumfassen.

Die Auffassung der „freien Wissenschaften“ als Übung und Vorbereitung des Geistes für den Empfang der Weisheit ist von Marrou⁹⁸ ausführlich behandelt worden und soll uns deshalb in diesem Zusammenhang nicht beschäftigen. Wir fragen statt dessen nach dem Wissenschaftscharakter der Disziplinen. Enthalten sie nicht allerlei Stoff, der keineswegs zum Intelligiblen zu rechnen ist? Wissenschaft aber sind sie auf jeden Fall. Der junge Augustin geht sogar so weit, zu behaupten, daß die Disziplinen alles Wissen umfaßten und daß jegliches Wissen eine Disziplin sei.⁹⁹ Diese Behauptung ist jedoch nur durch den Zwang des Unsterblichkeitsbeweises von *De immort. an.* hervorgerufen, wo die Unsterblichkeit aus der Anwesenheit der Disziplinen in der Seele hergeleitet wird und somit auch für die Ungelehrten eine unbewußte Kenntnis der Disziplinen angenommen werden muß.

Wodurch sind die artes liberales Wissenschaft? Die Grammatik hat tönende oder schriftlich aufgezeichnete Worte zu ihrem Gegenstand, aber sie bearbeitet sie in wahrer und vernünftiger Weise.¹⁰⁰ Die Astronomie befaßt sich mit dem Himmel und den sinnlich sichtbaren Gestirnen, aber sie führt ihre Umläufe auf vernünftige Zahlenverhältnisse zurück und gibt die Gründe der Erscheinungen an.¹⁰¹ Die ratio schafft die Wissenschaften¹⁰² und zwar durch die vernünftige Durchdringung des Stoffgebietes mit Hilfe von Definitionen und begründeter Einteilung der Gegenstände nach Gattungen und Arten, wobei nichts zur Sache Gehöriges ausgelassen und nichts Fremdes hinzugenommen werden darf.¹⁰³ Die Dialektik nimmt dieses Geschäft des Einteilens und Definierens vor. Von ihr wird gesagt: *Scit scire; sola scientes facere non solum vult, sed etiam potest.*¹⁰⁴ Grammatik, Rhetorik usw. werden also anscheinend Wissenschaften durch ein methodisches Verfahren.

⁹⁶ Conf. VII 1, 1 PL 32 col. 733.

⁹⁷ Einmal spricht er vom *disciplinarum circus* C. Ac. III 4, 7 PL 32 col. 938.

⁹⁸ S. Augustin Kap. 6.

⁹⁹ *De immort. an.* 1, 1 PL 32 col. 1020.

¹⁰⁰ . . . *de his veram quamdam docens asserensque rationem.* Sol. II 11, 19 PL 32 col. 894.

¹⁰¹ Conf. V 7, 12 PL 32 col. 711.

¹⁰² *De ord.* II 13, 28 PL 32 col. 1013 ff.

¹⁰³ Sol. II 11, 20 PL 32 col. 894.

Dennoch würde man die Meinung Augustins nicht treffen, wenn man Wissenschaft durch die Methode konstituiert sein ließe. Hinter der ratio der Dialektik verbirgt sich der metaphysische Wahrheitsbegriff. Ratio ist ja nicht nur das unkörperliche Hinblicken des Geistes auf das Wahre, nicht nur die dadurch erzielte Schau des Wahren, sondern auch das geschaute Wahre selbst, die metaphysische Hypostase Wahrheit.¹⁰⁵ Diese Wahrheit offenbart sich in der Dialektik.¹⁰⁶ Die ratio in der ars ist nicht etwas durch die Methode Hineingebrachtes. Indem das vernünftige Erkennen Definitionen und in sich gegliederte Einteilungen aufstellt und Gründe angibt, entdeckt es Regeln und Ordnungen, die aus dem Intellegiblen stammen, einen Zusammenhang, der von Augustin *rerum ratio* genannt wird.¹⁰⁷ Weil es so etwas wie *rerum ratio* gibt, darum ist Wissenschaft und methodisches Verfahren nach den Regeln der Dialektik möglich.

Die Disziplinen sind also in dem Wahren, das sie enthalten, intelligibel und weisen auf die intelligible Welt hin. In ihnen glänzt schon die Morgenröte der Wahrheit.¹⁰⁸ Das wissenschaftliche Bemühen muß fragen, woher das Wahre und Gewisse in ihnen stammt und alle in den vielen Disziplinen verstreuten Wahrheiten auf das eine einfache Wahre und Gewisse zurückführen.¹⁰⁹

3. Die Wissenschaft vom Sinnlich-Sichtbaren

Die Übernahme der Disziplinen, die z. T. wie die Musik¹¹⁰ zwischen Sinnenwelt und Ideenwelt in der Mitte stehen und der Philosophie, welche die Physik enthält, in das Wissenschaftssystem Augustins stellt uns vor die Frage, ob es für ihn schließlich doch nicht eine wissenschaftliche Erkenntnis der sinnlich wahrnehmbaren Dingwelt gibt. Es scheint zunächst, daß diese Frage rundweg verneint werden müsse, denn es gibt zahlreiche Stellen, wo Augustin sich scharf gegen die auf das Sinnlich-Sichtbare gerichteten Wissenschaften äußert. Nicht nur daß er im Gegensatz zu Aristoteles die Sinnes-

¹⁰⁴ De ord. II 13, 38 PL 32 col. 1013.

¹⁰⁵ De immort. an. 6, 10 PL 32 col. 1026.

¹⁰⁶ . . . in hac se ipsa ratio demonstrat, atque aperit quae sit, quid velit, quid valeat. De ord. II 13, 38 PL 32 col. 1013.

¹⁰⁷ Jamvero numeri disciplina cuilibet tardissimo clarum est quod non sit ab hominibus instituta, sed potius indagata atque inventa, De doctr. II 38, 56 PL 34 col. 61; Ipsa tamen veritas connexionum (der logischen Schlußfiguren) non instituta, sed animadversa est ab hominibus et notata, ut eam possint vel discere vel docere; nam est in *rerum ratione* perpetua et divinitus instituta. Ebd. 32, 50 col. 58.

Dasselbe wird von den Regeln der Rhetorik gesagt. Ebd. 36, 54 col. 60.

¹⁰⁸ Sol. II 20, 35 PL 32 col. 902.

¹⁰⁹ Conf. IV 16, 30 PL 32 col. 705; De ord. II 16, 44 col. 1015: . . . si . . . omnia quae per tot disciplinas late varieque diffusa sunt, ad unum quoddam simplex verum certumque redegerit, eruditi nomine dignissimus . . .; vgl. ebd. II 5, 14 col. 1001.

¹¹⁰ De ord. II 14, 41 PL 32 col. 1014.

erkenntnis gering wertet¹¹¹ — die Erkenntnis der stofflichen Welt ist ihm überhaupt die Untersuchung einer Scheinwelt.¹¹² Die Naturwissenschaften geben mehr Meinung als Wissen.¹¹³ Das reine Sein Gottes steht unserem Geiste näher als das körperliche.¹¹⁴ Das alles ist gut platonisch-neuplatonisch.¹¹⁵

Bei näherem Zusehen zeigt sich jedoch, daß Augustinus die denkende Durchdringung der sinnlichen Wirklichkeit durchaus nicht in Bausch und Bogen verwirft.¹¹⁶ Die Welt ist keine Anhäufung toter Materie, sondern sie ist von Vernunft durchwaltet. Das Seiende ist durch Vernunft erschaffen, es ist vernunftgemäß und müßte demnach eigentlich auch erkennbar sein.¹¹⁷ Gott hat in der Natur nichts unvernünftig gemacht, wengleich die *rerum ratio* manchmal verborgen ist.¹¹⁸ Eine gewisse Gedankenmäßigkeit der äußeren Welt, welche die Grundvoraussetzung der Wissenschaft bildet,¹¹⁹ ist also nicht zu leugnen.

Wo ist das Vernünftige in den Dingen zu finden und wie verwirklicht es sich in ihnen? Die Geformtheit der Dinge ist ein Zeichen ihrer Vernunftgemäßheit. Alles Seiende ist durch die Ideen, die im Geiste des Schöpfers sind, gestaltet.¹²⁰ Die Form der Dinge ist die in ihnen waltende Einheit, die in ihrer Gestalt und im Zusammenhang ihrer Teile zum Ausdruck kommt.¹²¹ Das Geformtsein bedingt eine Ähnlichkeit mit der formenden Form und damit mit dem höchsten Einen. Denn der Inbegriff aller Form-Ideen, die Weisheit Gottes und d. h. der Sohn Gottes, verwirklicht in vollkommener Weise die absolute Einheit.¹²² Da der Sohn als Form aller Dinge die Wahrheit ist, besteht Sein, Wahrheit und Wirklichkeit des Seienden in seinem Geformtsein. Die Wahrheit und Vernünftigkeit der Dinge liegt in ihrer

¹¹¹ Kälin; Erkenntnislehre S. 40.

¹¹² F. von der Meer; Augustinus der Seelsorger, dt. Übers. 2. Aufl. Köln 1953 S. 319.

¹¹³ *Enchir.* 9, 3 PL 40 col. 235; *De trin.* XI 1, 1 PL 42 col. 985.

¹¹⁴ *De gen. ad litt.* V 16, 34 PL 34 col. 333.

¹¹⁵ Zum Einfluß des plat. Wissenschaftsideals auf Augustin s. Haitjema, Augustinus' wetenschapsidee, S. 212.

¹¹⁶ Über die Anerkennung eines Gebiets der Erfahrungs- und Realwissenschaften durch Aug. s. W. Falkenhahn: Augustins Illuminationstheorie im Lichte der jüngsten Forschungen. Diss. Köln, Masch.schr. 1948 S. 90. Die Arbeit folgt den Ansichten von Joh. Hessen.

¹¹⁷ *restat ut omnia ratione sint condita. De div. qu.* 83 q. 46 n. 2 PL 40 col. 30. Vgl. Boyer, *l'Idée de Vérité* S. 155.

¹¹⁸ ep. 120 S. 708 Goldb.

¹¹⁹ Dilthey; Einleitung in die Geisteswissenschaften, Ges. Schr. Bd. 1 S. 324.

¹²⁰ *De div. qu.* 83 q. 46, 1—2 PL 40 col. 29—30.

¹²¹ *Hoc est enim vere formari, in unum aliquid redigi; quoniam summe unum est omnis formae principium. De gen. ad litt. imp.* 10, 32 PL 34 col. 233—234.

¹²² *Praecessit enim forma omnium summe implens unum de quo est, ut caetera quae sunt, in quantum sunt uni similia, per eam formam fierent. De ver. rel.* 43, 81 PL 34 col. 159.

Ähnlichkeit mit dem formenden Ursprung.¹²³ Die sinnliche Welt ist also ein Abbild der intelligiblen.¹²⁴

Die Verbindung des Sinnlichen und Intelligiblen geschieht durch die ars Dei, durch das schöpferische Formen der Kreatur, welches im menschlichen künstlerischen Schaffen eine unvollkommene Analogie hat.¹²⁵ Da der mundus intelligibilis keine Welt starrer Musterbilder ist, sondern als Denken Gottes und Sohn Gottes von Leben erfüllt, ist die ars Dei auch ein den Kosmos bestimmendes Ordnen.¹²⁶ Diese Ordnung ist eine zeitliche und eine räumliche. Die Astronomie weist aus den regelmäßigen Umläufen der Gestirne die vernünftige Ordnung der Zeiten nach, die Physik zeigt am Beispiel des Wassers, das im Öl stets nach unten strebt, wie jedes Ding den ihm zugeordneten Ort sucht.¹²⁷ Ordo ist zugleich eine physikalische und eine religiöse Kategorie. Dadurch, daß die Kreatur den ihr gebührenden Ort einnimmt, wahrt sie das rechte Verhältnis gegenüber Gott.¹²⁸

Außer in Form und Ordnung zeigt sich das Vernünftige in der Welt als Zahl. Schon in der zeitlichen Ordnung der Gestirnbewegung sind Zahlenverhältnisse leicht erkennbar. Aber alle Geschöpfe haben ihre Zahlen, die ihnen eingeschaffen sind und welche das einer jeden Natur eigentümliche Verhalten und Wirken bestimmen.¹²⁹ Wenn das auch nur temporales numeri sind, die Schatten und Spuren der idealen Zahlen,¹³⁰ so sind sie doch etwas Rationales in der Dingwelt.

Das Sein der Dinge ist also Zahl und Gestalt (Geformtheit), es bewahrt sich in der Ordnung.¹³¹

Damit sind bereits die Elemente des augustinischen Naturbegriffs genannt. Sowohl das Sein wie auch das Seiende ist Natur. Der Begriff Natur ist gleichbedeutend mit Substanz und jede Substanz ist entweder Gott oder

¹²³ Caetera illius unius similia dici possunt in quantum sunt, in tantum enim et vera sunt: haec est autem ipsa ejus similitudo et ideo Veritas. Und: ea forma est omnium quae sunt, quae est summa similitudo Principii. . . De ver. rel. 36, 66 PL 34 col. 151; 55, 113 col. 172.

¹²⁴ ep. 3 S. 7, 13 Goldb.

¹²⁵ De ver. rel. 31, 57 PL 34 col. 147; De div. qu. 83 q. 78 PL 40 col. 89; In Ev. Joh. tr. 1, 17 PL 35 col. 1387; En. in ps. 61 n. 18 PL 36 col. 742.

¹²⁶ modificare, definire. En. in ps. 9 n. 7 PL 36 col. 120. Die Ideen als Regel und Gesetz. De lib. arb. II 10, 29 PL 32 col. 1257.

¹²⁷ occurebat mihi ratio per numeros et ordinem temporum, et visibiles attestations siderum. Conf. V 3, 6 PL 32 col. 708;

Locum enim suum quaerit, ordinari quaerit: quia praeter ordinem est aqua super oleum. En. in ps. 29 II n. 10 PL 36 col. 222.

¹²⁸ De gen. ad litt. IV 18, 34 PL 34 col. 309.

¹²⁹ De gen. ad litt. V 7, 20 PL 34 col. 328.

¹³⁰ De ord. II 15, 43 PL 32 col. 1014.

¹³¹ Omnis enim res, vel substantia, vel essentia, vel natura, vel si quo alio verbo melius enuntiatur, simul haec tria habet, ut et unum aliquid sit, et specie propria discernatur, a caeteris, et rerum ordinem non excedat. De ver. rel. 7, 13 PL 34 col. 129.

von Gott geschaffen.¹³² Zugleich mit dem Sein der Dinge ist mit Natur auch ihr gesetzmäßiger Zusammenhang, der uns bekannte und gewohnte Ablauf des Naturgeschehens gemeint.¹³³ Diese Gesetzmäßigkeit der Natur ist ihr eingeschaffen. Den Qualitäten der Dinge entspringt ein geregeltes, bestimmtes, dem *ordo* entsprechendes Verhalten.¹³⁴ Bei den Lebewesen bewirken die ihnen bei der Erschaffung mitgeteilten *rationes causales*, die wiederum Zahlen sind, den regelmäßigen Ablauf der Entwicklungsstadien, etwa beim Menschen von der Kindheit zum Greisenalter oder in der Pflanzenwelt vom Samen zum Baum.¹³⁵

Die durch Erfahrung feststellbare Naturgesetzlichkeit, die *rerum natura*, ist jedoch kein eherner, unverbrüchlicher Mechanismus. Die Regeln und Gesetze der Natur, die wir aufstellen können, reichen nur so weit, wie unsere Erfahrung reicht.¹³⁶ Ihre Notwendigkeit erstreckt sich nicht auf die Zukunft, sie sind durch neue Erfahrungen stets durchbrechbar.¹³⁷ So enthält die Natur des Jünglings zwar schon das künftige Greisenalter, niemand aber weiß, ob er es erreichen wird. Denn neben den *causae inferiores*, die unserer Erfahrung zugänglich sind, und aus denen wir Regeln und Naturgesetze formulieren, gibt es die im Willen und Vorherwissen Gottes zurückbehaltenen *causae*, die uns verborgen sind.¹³⁸ Zur Natur gehört auch diese transzendente Kausalreihe, die Natur ist nicht in sich geschlossen, sondern ständig offen zu Gott. Die Wunder sind darum keine brutalen Durchbrechungen des Naturzusammenhangs, sondern sie erscheinen als Wunder nur, weil unsere Erfahrung beschränkt ist auf die *causae inferiores*, aus denen nur Möglichkeit ableitbar ist, während die Notwendigkeit des Naturgeschehens aus dem Willen Gottes kommt.¹³⁹ Gott ist selbst das Natur-

¹³² Natur als esse: En. in ps. 7 n. 19 PL 36 col. 109; De lib. arb. III 13, 36 PL 32 col. 1289: *naturam voco quae et substantia dici solet. Omnis igitur substantia aut Deus, aut ex Deo . . .*

¹³³ *Hanc enim etiam appellamus naturam, cognitum nobis cursum solitumque naturae . . . C. Faust. XXVI 3 PL 42 col. 481.*

¹³⁴ *Non enim tantum locis, sed etiam qualitatibus propriis elementa distingui, ut pro qualitatibus propriis etiam loca propria sortirentur: aqua scilicet super terram . . . De gen. ad litt. II 1, 3 PL 34 col. 263—264.*

¹³⁵ *De gen. ad litt. VI 13, 23—16, 27 PL 34 col. 348—350. vgl. Gilson; Introduction S. 269—271.*

¹³⁶ *Nam et nos pro captu infirmitatis humanae jam in ipsis rebus tempore exortis possumus nosse quid in cuiusque natura sit, quod experimento perceperimus; sed utrum etiam futurum sit, ignoramus. De gen. ad litt. VI 16, 27 PL 34 col. 350.*

¹³⁷ *Non ergo de notitia naturarum caliginem sibi faciant infideles, quasi non possit in aliqua re divinitus fieri aliud, quam in ejus natura per humanam suam experientiam cognoverunt . . . De civ. XXI 8 S. 505, 31 D.*

¹³⁸ *De gen. ad litt. VI 17, 28 PL 34 col. 350 f; IX 18, 33 col. 406.*

¹³⁹ *De civ. XXI 8 S. 504, 25 D; De gen. ad litt. VI 16, 27 PL 34 col. 350; Et illam (rationem) quidem qua fit ut esse possit, esse in natura ipsius corporis novimus: illam vero qua fit ut necesse sit, manifestum est illic non esse.*

gesetz, deshalb kann sein Tun nie eine Durchkreuzung dieses Gesetzes sein.¹⁴⁰

Die Natur ist also aus sich selbst nicht restlos zu erkennen. Die forschende Durchdringung des Geschaffenen kann nie zur Aufstellung eines lückenlosen Zusammenhangs notwendiger Naturgesetze, sie kann nur zu Wahrscheinlichkeitsregeln führen.¹⁴¹ Die den Dingen durch die Schöpfungstat Gottes immanente Gesetzmäßigkeit ist nur ein Teil des Naturgesetzes, dessen Rest in Gott verborgen liegt.

Natur ist nicht bloß etwas in sich Bestehendes, sondern das, was Gott tut. Das Natürliche ist zugleich übernatürlich.¹⁴²

4. Wissenschaft als Tätigkeit

Augustin bezieht das Gebiet des sinnlich Wahrnehmbaren dadurch in die Wissenschaft ein, daß der menschliche Geist Vernunft in der Natur vorfindet, die ein Erkennen ermöglicht. Aber der Mensch findet nicht nur Vernunft. Er vermag auch, Vernunft in die Sinnenwelt hineinzutragen. Das geschieht durch vernünftiges Tun und Reden.¹⁴³ Die auf das Körperlich-Materielle gerichtete Tätigkeit erhält den Namen „Wissenschaft“ (scientia). Sie ist Wissenschaft, sofern das Tun nicht mechanisch nachahmend, sondern mit vernünftigem Bewußtsein geschieht und auf die Erreichung des höchsten Zieles bezogen wird. Das heißt das Wandelbare und Körperliche recht gebrauchen.¹⁴⁴ Es gibt also Wissenschaft als richtiges Gebrauchen.

Auch hier wirken (natürlich indirekt) platonische Motive bei Augustin nach. Im Euthydem (281 A) heißt es: *Ἄρ' οὖν . . . καὶ περὶ τὴν χρείαν ὧν ἐλέγομεν τὸ πρῶτον τῶν ἀγαθῶν, πλοῦτον τε καὶ ὀφείας καὶ κάλλους, τὸ ὀρθῶς πᾶσι τοῖς τοιούτοις χρῆσθαι ἐπιστήμη ἣν ἡγουμένη καὶ καθοροῦσα τὴν προᾶξιν.* Augustin läßt sich, wie Plato, von ethischen Gesichtspunkten leiten. Die vernünftige Einwirkung auf das Körperliche und

¹⁴⁰ Contra illam vero summam naturae legem, a notitia remotam, sive impiorum, sive adhuc infirmorum, tam Deus nullo modo facit, quam contra se ipsum non facit. C. Faust. XXVI 3 PL 42 col. 481.

¹⁴¹ Augustin polemisiert gegen Julian, der die rerum natura verabsolutiert: Sed naturae scrutator acerrimus limites ejus invenis, et regulas figis, dicens, „Per rerum naturam fieri non posse ut illud probentur tradere parentes, quo caruisse creduntur . . .“. C. Jul. VI 7, 18 PL 44 col. 833.

¹⁴² . . . Deo, cui hoc est natura quod fecerit, De gen. ad litt. VI 13, 24 PL 34 col. 349; C. Faust. XXVI 3 PL 42 col. 480: id enim erit cuique rei naturali, quod ille fecerit . . .

¹⁴³ Ergo procedit ratio ab anima rationali, scilicet in ea quae vel fiunt rationalia vel dicuntur. De ord. II 11, 31 PL 32 col. 1010.

¹⁴⁴ . . . omnes qui sensum sequuntur, et quod in eo delectat, memoriae commendat, atque secundum id corpus moventes, vim quamdam imitationis adjungunt; non eos habere scientiam, quamvis perite ac docte multa facere videantur, si rem ipsam quam profitentur aut exhibent, intellectus puritate ac veritate non teneant. De mus. I 4, 8 PL 32 col. 1088; De trin. VII 14, 22 PL 42 col. 1009: Actio qua bene utimur temporalibus rebus . . . scientiae deputatur; vgl. ebd. XII 12, 17 col. 1007; 13, 21 col. 1009.

das Gebrauchen der Dinge interessiert ihn nicht hinsichtlich der Möglichkeit technischer Naturbeherrschung, sondern nur hinsichtlich der ethischen Bedeutung.

Wissenschaft als Tätigkeit schrumpft so im Wesentlichen auf die Regelung des sittlichen Verhaltens zusammen. Dieser Begriff der *scientia* ist bereits beim jungen Augustin zu finden: *Illa est humanarum rerum scientia, quae novit lumen prudentiae, temperantiae decus, fortitudinis robor, iustitiae sanctitatem.*¹⁴⁵

Zwar gehören die für die Erhaltung des Lebens notwendigen vernünftigen Tätigkeiten auch zur tätigen *scientia*. Aber sie werden ebenfalls unter diesen ethischen Gesichtspunkten des Gebrauchs gebracht. Sie dürfen nicht als Selbstzweck genossen werden, sondern müssen auf die Erreichung des sittlichen Zieles, der Betrachtung des Ewigen, bezogen werden.¹⁴⁶ Dies alles ist auf das Sinnlich-Sichtbare ausgeübte Aktivität der Vernunft, *scientia actionis*.¹⁴⁷

Die Geschichte tritt dabei als Hilfswissenschaft auf. Als Sammlung von Beispielen für das den Dingen gemäße Verhalten kann sie ein nützlicher Leitfaden für die Wissenschaft vom rechten Gebrauch des Irdischen sein. Augustin folgt hier dem spätantiken Begriff der Geschichte als Fundgrube von *exempla*.¹⁴⁸

5. Wissenschaft und Existenz

Der soeben entfaltete Begriff der Wissenschaft als sittlicher Tätigkeit bezieht die ganze Existenz des Menschen in das wissenschaftliche Erkennen ein. Augustin wendet sich gegen die Trennung von Wissenschaft und Existenz. Die Wissenschaft darf nicht eine gesonderte Provinz im menschlichen Geiste bilden, ohne Beziehung zum Ganzen des Menschenlebens, wie bei den Leuten, die peinlich auf die Reinheit ihrer Sprache achten, ohne sich um die Reinheit ihres Lebens zu sorgen.¹⁴⁹ Der Begriff *disciplina* vereinigt ja beides: Erkennen und eine bestimmte Weise der Lebensführung.

¹⁴⁵ C. Ac. I 7, 20 PL 32 col. 916. Vgl. *Quamobrem quidquid prudenter, fortiter, temperanter et juste agimus, ad eam pertinet scientiam sive disciplinam, qua in evitandis malis bonisque appetendis actio nostra versatur. De trin. XII 14, 22 PL 42 col. 1010.* Die strenge Scheidung *scientia* - *sapientia* fehlt natürlich in der Frühzeit.

¹⁴⁶ De trin. XII 13, 21 PL 42 col. 1009.

¹⁴⁷ De trin. XII 12, 17 col. 1007; XV 10, 17 col. 1069.

¹⁴⁸ Zur Wissenschaft vom sittlichen Tun gehört *et quidquid propter exempla vel cavenda vel imitanda, et propter quarumque rerum quae nostris accommodata sunt usibus necessaria documenta, historica cognitione colligimus. De trin. XII 14, 22 PL 42 col. 1009 f.* Vgl. Marrou: S. Augustin S. 461; zum Geschichtsbegriff Augustins s. Kamlah: Christentum und Selbstbehauptung, Frankfurt a. M. 1940 S. 250 f. (2. Aufl. mit dem Titel: Christentum und Geschichtlichkeit, Stuttgart 1951).

¹⁴⁹ Conf. I 18, 28 PL 32 col. 673.

Wissenschaft und Existenz können nun so einander zugeordnet werden, daß man die Wissenschaft von der Existenz abhängig macht. So ließen sich die Äußerungen Augustins deuten, in denen eine bestimmte Norm und Regel des Lebens als Vorbereitung zur Wissenschaft gefordert wird. Eine festumschriebene Lebenshaltung ist die Voraussetzung richtigen Erkennens der Weltordnung.¹⁵⁰ Die Art der Lebensführung entsteht aus der Liebe, die das Leben beherrscht und damit aus dem Willen.¹⁵¹ Liebe und geeigneter Wille sind zum Erfassen der Wahrheit notwendig.¹⁵² Die Nächstenliebe ist die sicherste Stufe für den Aufstieg zu Gott.¹⁵³ Einer verfehlten Existenz entspricht auch eine verfehlte Wissenschaft. Die Bürgerschaft der Gottlosen (*civitas impiorum*), die nicht Gott gemäß, sondern *secundum hominem* lebt, erwählt sich die Lehre der Dämonen und irrender Menschen als Wissenschaft.¹⁵⁴

Darf man aus diesen Aussagen schließen, daß mit zunehmender Betonung der Bedeutung von *amor* und *dilectio* für die Erkenntnis der Irrationalismus eine Stätte in der Wissenschaftslehre Augustins findet? Lehrt Augustin tatsächlich, daß die Wissenschaft von der Weise meines Existierens bestimmt wird, daß meine Erkenntnis abhängig ist vom Gesamtgefüge meines Daseins? Die formalen logischen Gesetze würden dabei als dienende Mittel für die Darlegung der von meiner Existenz bestimmten Erkenntnis in Geltung bleiben. Führt man diese Gedanken weiter aus, so muß man zu einem Wissenschaftsrelativismus gelangen. Je nach dem Willen und der Liebe, die in der Existenz walten, schlagen die Wertungen um. Verschiedene Existenzen erzeugen dann jeweils verschiedene Wissenschaften. Die moderne Behauptung von der Gebundenheit der Wissenschaft an den mit der Existenz gegebenen, in keinen Vernunftbegriff aufzulösenden „Ruf des Lebens“, an dem selbst die Freiheit der kritischen Auslegung ihre Grenzen habe, gibt jedem „Ruf des Lebens“ das Recht, eine ihn deckende „Wissenschaft“ zu fordern.¹⁵⁵

Augustin denkt jedoch garnicht daran, die Wissenschaft aus der Existenz und den unbewußten Kräften der Liebe und des Willens abzuleiten. Die Liebe ist ein Streben (*appetitus*), das keine Inhalte erzeugt. Sie fördert die Erkenntnis, indem ihre Zustimmung zur Vernunft dem menschlichen Geist die Ruhe der Betrachtung ermöglicht, die zur Erkenntnis führt.¹⁵⁶

¹⁵⁰ De ord. I 1, 3 PL 32 col. 979; ep. 11 S. 28, 13 ff. Goldb.; De mor. eccl. c. II 7, 10 PL 32 col. 1349.

¹⁵¹ nec faciunt bonos vel malos mores nisi boni vel mali amores. ep. 155 S. 443, 19 ff. Goldb.

¹⁵² . . . nullumque bonum perfecte noscitur, quod non perfecte amatur De div. qu. 83 q. 35, 2 PL 40 col. 24; De mag. 11, 38 col. 1216; Boyer, *L'Idée de Vérité* S. 247; Burnaby, *Amor Dei*, London 1947.

¹⁵³ De mus. VI 14, 46 PL 32 col. 1187.

¹⁵⁴ De civ. XIV 9 S. 25, 18 D.

¹⁵⁵ So Noack: *Symbol und Existenz der Wissenschaft*, Halle 1936, S. 182, 225 f.

¹⁵⁶ Namque amor appetitus quidam est: et videmus etiam caeteris animi partibus inesse appetitum, qui si menti rationique consentiat, in tali pace et tranquillitate

Obwohl die Liebe den Blick des Erkennenden schärft — nichts wird vollkommen erkannt, was nicht vollkommen geliebt wird¹⁵⁷ — ist sie dennoch kein Erkennen. Sie setzt stets Wissen oder Glauben voraus.¹⁵⁸ Die Betrachtung des Ewigen bestimmt die Liebe, den Willen, die Existenz. Das intelligente Gesetz Gottes überträgt sich durch Schau in die Seelen der Weisen als Wissen (intelligere) und Leben (*vivendo custodire*). Je vollkommener die Schau, desto vollkommener das Leben.¹⁵⁹

Wenn die Schau der Wahrheit sich in ein Leben nach der Wahrheit, d. h. nach Gott, umsetzt,¹⁶⁰ dann ist Wissenschaft gleichbedeutend mit sittlicher Existenz. Augustin meint das nicht so wie Renan „Une belle pensée vaut une belle action; une vie de science vaut une vie de vertue.“¹⁶¹ Vielmehr muß ein Leben der Wissenschaft sich in der Ausübung der Tugenden erweisen. Auch theologische Studien sind ohne *charitas* schädlich.¹⁶² Die Wissenschaft ist eine Art höheren und echteren Lebens, intelligere heißt: vollkommen im Lichte des Geistes leben.¹⁶³ Dieser Zusammenhang von Leben und Erkennen ist schon darin ausgesprochen, daß für den jungen Augustin *nosse* gleichbedeutend ist mit *cum Deo esse*.¹⁶⁴ Die Wahrheit ist intellektuell und ethisch zugleich.

6. Zusammenfassung. Der augustinische Wissenschaftstyp

Eine Menge der verschiedensten Dinge, von den Ideen bis zu den Körpern bildet so anscheinend den Gegenstand der Wissenschaft. Die Scheidung zwischen sinnlichen und übersinnlichen Dingen führt bei Augustin jedoch

tate vacabit menti contemplari quod aeternum est. De div. qu. 83 q. 35, 2 PL 40 col. 24.

¹⁵⁷ De div. qu. 83 q. 35, 2 PL 40 col. 24.

¹⁵⁸ Sciri enim aliquod vel credi et tamen non diligi potest: diligi autem quod neque scitur neque creditur non potest. De spir. et litt. 36, 64 PL 44 col. 243.
... neminem diligere quod credit et non videt, nisi ex aliqua regula notitiae generalis sive specialis. De trin. VIII 6, 9 PL 42 col. 954.

¹⁵⁹ Haec autem disciplina ipsa Dei lex est, quae apud eum fixa et inconcussa semper manens, in sapientes animas quasi transcribitur; ut tanto se sciant vivere melius, tantoque sublimius, quanto et perfectius eam contemplantur intelligendo, et vivendo custodiunt diligentius. De ord. II 8, 25 PL 32 col. 1006. Man sollte mit Zurückhaltung vom Voluntarismus Augustins reden. Eine die ratio überwuchernde Bedeutung gewinnt der Wille erst in der entschiedenen Abwendung von Gott.

¹⁶⁰ s. vor. Anm.; De civ. XIV S. 9, 14 D.

¹⁶¹ Revue des deux mondes, Januar 1860, zitiert bei R. F. Grau: Semiten und Indogermanen, Stuttgart 1867, S. 193.

¹⁶² C. Cresc. I 25, 30 PL 42 col. 461 f.; De util. cred. 12, 27 PL 42 col. 85: Porro recta ratio est ipsa virtus.

¹⁶³ an forte intelligis superiorem quamdam et sinceriozem vitam esse scientiam, quam scire nemo potest, nisi qui intelligit? Intelligere autem quid est, nisi ipsa luce mentis illustrius perfectiusque vivere? De lib. arb. I 7, 17 PL 32 col. 1230. Mores perducunt ad intelligentiam: genus vitae perducit ad genus vitae. In Ev. Joh. tr. 18, 7 PL 35 col. 1540.

¹⁶⁴ De ord. II 2, 5 PL 32 col. 996; 2, 4 col. 995.

nicht zur Annahme von zwei verschiedenen Wissenschaftsbegriffen, die durch ihren Gegenstand (Sinnliches-Übersinnliches) voneinander getrennt sind. Mag er auch von intellektueller Erkenntnis des Ewigen und rationaler Erkenntnis des Zeitlichen sprechen, so sind dies doch Tätigkeiten ein und desselben Geistes.¹⁶⁵ Der eigentliche Wissenschaftsgegenstand ist immer der Gleiche, nämlich das in den verschiedenen Seinsstufen wiederkehrende Wahre und Vernünftige.

Die Wissenschaft von der irdischen Dingwelt, d. h. die vernünftige Erkenntnis des Sinnlichen,¹⁶⁶ richtet sich nur auf das an den Dingen vorfindliche Vernünftige. Das Materielle an sich wird gleichsam abgesondert, das wissenschaftliche Interesse gilt nur den Spuren von Form und Ordnung, die auf das Intelligible zurückverweisen. Die Welt wird auf ihren Abbildcharakter hin untersucht. So schreitet die Vernunft vom Sichtbaren zum Unsichtbaren fort. Aus der Betrachtung der Naturerscheinungen ergeben sich Schritte zum Unsterblichen und ewig Bleibenden.¹⁶⁷ Die Wissenschaft wird zum Weg — Bemühung und Aufstieg zum Besitz des reinen Wissens. An der sinnlichen Wirklichkeit erinnert sich die Seele der Idee. Die *ars Dei* wird aus ihren Werken erkannt, nicht durch Abstraktion, sondern indem die entdeckten Spuren der Vernunft auf ihren Ursprung hin gedeutet werden.¹⁶⁸ Gott hat in der Welt seine göttlichen Gedanken verwirklicht. Auf diesen göttlichen Gedanken ruht Wirklichkeit, Wahrheit und Erkennbarkeit der Dinge. Nun soll der Mensch von der irdischen Wirklichkeit zu diesen ewigen Gedanken zurückfinden.¹⁶⁹ So wird die Wissenschaft zu einem Gang durch die Dingwelt, wo die Vernunft jedesmal, wo sie es bemerkt, das Göttliche anzeigt und von da ihren Aufstieg beginnt. Damit erfüllt die Wissenschaft ihre eigentliche Aufgabe, das *reddere rationem*, die Zurückführung der Erscheinungen auf ihren Grund. Sie kann entsprechend dem oben dargestellten Naturbegriff nicht bei der immanenten Kausalreihe stehen bleiben, sondern muß den Hinweis auf die *summa causa* der im Willen Gottes liegenden *rationes* aufsuchen.¹⁷⁰

Die *scientia actionis*, das auf die Welt gerichtete Tun des Menschen, vollzieht den gleichen Aufstieg. Das Erkennen geht bis auf die Gründe des Guten und des Bösen zurück¹⁷¹ und gewinnt von daher die Maßstäbe für

¹⁶⁵ De trin. XII 15, 25 PL 42 col. 1012; 14, 23 col. 1010. Gilson, Introduction S. 152.

¹⁶⁶ *temporalium rerum cognitio rationalis*. De trin. XII 15, 25 PL 42 col. 1012.

¹⁶⁷ De ver. rel. 29, 52 PL 34 col. 145; ep. 55 S. 178, 7 Goldb.

¹⁶⁸ *Quia vero tria quaedam maxime scienda de creatura nobis oportuit intimari, quis eam fecerit, per quid fecerit, quare fecerit*. De civ. XI 21 S. 489, 30 D.

¹⁶⁹ R. f. Grau: Semiten und Indogermanen, S. 223.

¹⁷⁰ De civ. XXI 7 S. 501, 27 D.; ep. 162 S. 517, 23 ff. Goldb.

¹⁷¹ Enchir. 16, 5 PL 40 col. 239; 23, 8 col. 244.

die rechte Tätigkeit. Das auf die Betrachtung des Seins gerichtete Denken regelt das Tun, macht es zum Mittel für seine Zwecke und stellt so die Harmonie von Wissenschaft und Existenz her.

W. Dilthey¹⁷² hat behauptet, daß die von Augustin im menschlichen Selbstbewußtsein, gefundene Wirklichkeit und Gewißheit für ihn den eigentlichen Gegenstand der Wissenschaft und den Ausgangspunkt seiner Wissenschaftslehre hätte bilden müssen. Dieser Ansatz sei durch die Übernahme der traditionellen Metaphysik verwässert worden. Dagegen ist zu sagen, daß dem Augustinus die Besinnung des Geistes auf sich selbst zwar etwas Neues und Anderes bedeutet gegenüber der Erkenntnis dessen, was außer uns ist,¹⁷³ doch dient diese Besinnung von vornherein nur als Durchgang zur Erkenntnis der göttlichen Realität. Nicht die neue und gewaltige Wirklichkeit des Selbstbewußtseins verschlingt bei Augustin das Interesse am Studium des Kosmos. Vielmehr interessieren ihn Welt und Seele lediglich als Abbilder der intelligiblen Welt und Stufen zu ihr. Die Tatsachen des inneren Bewußtseins sind für ihn nicht der Inbegriff der Wirklichkeit, auf den ein System des Wissens zu begründen wäre. Dilthey kommt zu seiner Auffassung Augustins, weil er die Entwicklung der abendländischen Wissenschaftsgeschichte als Fortschritt von der Metaphysik zur Erkenntnistheorie auffaßt. Augustin ist ihm infolge seiner Besinnung auf die Gewißheit des Selbstbewußtseins ein selbständiges Glied im geschichtlichen Fortgang zu einer metaphysikfreien Erkenntnistheorie. Diesem Urteil wird man nicht zustimmen können. Bei Augustin ist Wissenschaft nicht Selbsterkenntnis des Geistes, sondern Erkenntnis des transzendenten Geistes. Er fragt durch das Bewußtsein hindurch auf das Sein.¹⁷⁴

Während Dilthey Augustins Wissenschaftslehre von den Endpunkten der europäischen Geistesgeschichte aus interpretiert, ordnet ihn Marrou in den Verfall des spätantiken Bildungswesens ein. Marrou hat gezeigt, wie bei Augustin der spätantike Wissenschaftsbetrieb nachwirkt, in dem eine Kenntnismasse als Selbstzweck gesammelt wurde, die am Faden des Kommentierens der Klassiker zusammengehalten wird.¹⁷⁵ Auch für Augustin beschränke sich die Wissenschaft auf literarische Bildung, welche in einer Sammlung von mirabilia und in einigen übernommenen Theorien der griechischen Philosophie bestehe.¹⁷⁶ So richtig das für Umfang und Art der Bildung Augustins sein mag, so ist sein Wissenschaftsbegriff doch tiefer. Wissenschaft ist die Erkenntnis des Seins, der Wahrheit und der Wirklich-

¹⁷² Einleitung in die Geisteswissenschaften, Ges. Schr. Bd. 1, S. 260, 265.

¹⁷³ De trin. X 2, 4 PL 42 col. 974.

¹⁷⁴ Przywara: Analogia entis, München 1932, S. 4.

¹⁷⁵ S. Augustin et la fin de la culture antique S. 120.

¹⁷⁶ S. Augustin S. 157, Retractatio S. 678.

keit. Diese Erkenntnis vollzieht sich nicht im Aufstellen willkürlicher, phantastischer Meinungen. Sie geschieht im Rückgriff auf die in der Welt des Geistes und in der sinnlichen Dingwirklichkeit vorfindliche *rerum ratio*.¹⁷⁷

Mag nun Wissenschaft gefaßt werden als Herausfinden des in der Natur vorhandenen Intelligiblen oder als rationales Verfahren mit dem in der Dingwelt Gegebenen (Gebrauchen) oder als Rechenschaft über die Gründe der Dinge oder als vernünftiges Durchdringen eines vorgefundenen Sachverhalts¹⁷⁸ — das, was sie zur Wissenschaft macht, ist der vernünftige Rückgang vom Abbild zum Urbild, von den Spuren des Seins zum absoluten Sein.¹⁷⁹

Auch die als Schriftwissenschaft auftretende *christiana doctrina* fügt sich diesem Wissenschaftstypus ein.

¹⁷⁷ quod vero neque intelligi neque sentiri potest, temerariam nimis et nugatoriam gignit opinionem ep. 13 S. 30—31 Goldb.

¹⁷⁸ Philosophia rationem promittit, et vix paucissimos liberat: quos tamen non modo non contemnere illa mysteria, sed sola intelligere, ut intelligenda sunt, cogit. De ord. II 5, 16 PL 32 col. 1002.

¹⁷⁹ Der von Combès: S. Augustin et la culture classique, Paris 1927, S. 78 für Augustin behauptete Wissenschaftsbegriff: Les sciences ont pour objet d'établir les rapports constants qui existent entre les choses et elles les expriment par des équations läßt sich aus der als Beleg angegebenen Stelle De ver. rel 56 beim besten Willen nicht herauslesen.

Zum geschichtlichen Verständnis von Luthers Schmalkaldischen Artikeln

Von Ernst Bizer

Zu Luthers Schmalkaldischen Artikeln hat Hans Volz in seiner Studie: „Luthers Schmalkaldische Artikel und Melanchthons Tractatus de potestate papae“ (Gotha 1931) in sorgfältigen Archivstudien das historische Material gesammelt und auf Grund davon die Einleitung in der Neuauflage der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (1930) abgefaßt. Diese ist in der 2. Auflage (1952) wörtlich übernommen worden.¹ Danach ergibt sich ungefähr folgendes Bild: Luther hatte den Auftrag, den „Artikel der christlichen Lehre und Religion halben“ auf das nach Mantua ausgeschriebene Konzil zusammenzustellen, um Klarheit darüber zu schaffen, wie weit man auf dem Konzil an der seitherigen Lehre festhalten müsse oder etwa nachgeben könne. Die fertigen Artikel wurden auf einer Theologenkonzferenz in Wittenberg beraten, im wesentlichen unverändert gelassen und unterschrieben, von Melanchthon mit dem bekannten Vorbehalt hinsichtlich des Papstes, der vom Kurfürsten mit aller Entschiedenheit abgelehnt wurde. Der Kurfürst hatte die Absicht, die Artikel „als Bekenntnisschrift in eine Reihe mit der Confessio Augustana und der Apologie zu rücken“, und wollte sie darum noch vor dem Schmalkaldener Tag von einer Anzahl sächsischer Pfarrer unterschreiben lassen, was jedoch nicht geschehen ist. Auf der Tagung selbst aber intrigierte Melanchthon gegen den Plan des Kurfürsten, während Luther, durch seine Krankheit verhindert, seine Sache nicht selbst vertreten konnte. Die Städtevertreter lehnten, von Melanchthon durch den Landgrafen instruiert, Beratungen über etwaige Konzessionen ab, weil sie falsch gedeutet werden könnten, weil sie keine Instruktionen darüber hätten und bei dem Augsburger Bekenntnis und der Apologie

¹ Die ältere Literatur ist bei Volz verzeichnet. Es ist besonders zu verweisen auf Koldes Artikel in der RE Bd. 17, S. 64 ff. und die Einleitung zu der Textausgabe in der WA Bd. 50, S. 160 ff.

(allein) bleiben wollten. „Damit war das Schicksal der Lutherschen Artikel besiegelt.“ Ob die Theologen (am 18. Februar) darüber überhaupt noch beraten haben, steht nicht fest, wenn auch die Artikel damals allgemeine Verbreitung fanden. Nur einige von ihnen haben auf Bugenhagens Veranlassung zwischen dem 23. und 26. Februar die Artikel „zum Ausdruck ihrer persönlichen Überzeugung, aber nicht als offizielle Bekenntnisurkunde“ unterzeichnet; auf Luthers Rückreise haben noch einige andere ihre Unterschriften hinzugefügt.

Dieser Gang der Dinge steht natürlich in den Grundzügen fest. Es ist sicher, daß die Artikel damals nicht allgemein angenommen wurden, wie Luthers Vorrede in Unkenntnis der Vorgänge behauptet, und also damals nicht „Bekenntnisschrift“ wurden. Aber dadurch, daß Volz sich einseitig von der Frage leiten ließ, wie die Unterschriften zustande gekommen seien bzw. die Annahme als allgemeines Bekenntnis verhindert wurde, hat er es versäumt, die Geschichte der Schmalkaldischen Artikel in dem Zusammenhang der Ereignisse des Jahres 1536/37 zu betrachten und auf den Zusammenhang zu achten, in dem sie auf der Tagung selbst standen. Dadurch ergibt sich ein unvollständiges Bild, wesentliches Material wurde nicht beachtet oder nicht ausgewertet, und in einigen Punkten scheint mir die Beurteilung korrekturbedürftig.

I.

Volz geht von der Voraussetzung aus, daß der Kurfürst mit der Absicht nach Schmalkalden kam, die Artikel Luthers unter allen Umständen zur Bekenntnisschrift zu erheben. Es ist darum zunächst nach der Absicht zu fragen, die der Kurfürst mit diesen Artikeln verfolgt hat.

1. Die Frage, vor die die Protestanten sich gestellt sahen, war bekanntlich, ob sie das für Pfingsten nach Mantua ausgeschriebene Konzil besuchen sollten oder nicht.² Der Kurfürst erklärt bereits am 26. Juli 1536 dazu, daß die päpstliche Vorladung „aus vielen Ursachen nicht anzunehmen“ sei.³ Er will noch nicht einmal den Legaten anhören, der sie überbringen wird, sondern ihm eine Protestation entgegenschicken, des Inhalts, „daß man in des Papsts Ausschreibens angemaßte Gewalt und Hoheit nicht willigen wollte“ (S. 100). Daneben soll man die Berufung auf ein wirkliches, freies, allgemeines, christliches und unparteiisches Konzil erneuern. Das Gutachten der Wittenberger Theologen⁴ ist genau der entgegengesetzten Meinung: wollte man das Konzil von vornherein ablehnen, so würde man sich mit Recht dem Vorwurf der contumacia aussetzen. Erst wenn die Verhandlungen angefangen haben, könne man sich über etwaige Mängel des Verfahrens beklagen. Die Annahme der Einladung bedeute noch nicht Unterwerfung unter den Papst, denn dieser lade ein nur im Auftrag der Kirche,

² Zur Datierung der verschiedenen Stücke vgl. Virck, ZKG XIII (1892), S. 487 ff.

³ CR 3, Nr. 1449.

⁴ CR 3, 1456.

als rechtlich Beauftragter, und nicht vor sein Gericht, sondern vor das Gericht des Konzils. Sie wollen darum das Konzil nicht einfach recusieren, nachdem man sich allezeit darauf berufen habe und „auch noch nicht Ursach genug zu solcher Recusation“ habe.⁵ Auch wenn die Stände als Angeklagte zitiert würden, sollten sie die Ladung annehmen und nur protestieren, daß der Papst nicht Richter sein könne. Lediglich für den Fall, daß man nur zitiert werde, um ein schon fertiges Urteil entgegen zu nehmen, halten sie es für möglich, von vornherein abzulehnen.

Der Kurfürst war mit dieser Antwort schlecht zufrieden.⁶ Die Theologen haben hier die Juristen walten lassen und nicht mit dem Fleiß gearbeitet, „als das große Werk wohl erfordert“. Er hält eine Protestation für nötig, die die Stellung zum Konzil von vornherein klarlegt, um sich nachher darauf berufen zu können, und er läßt ausführlich darlegen, daß die Annahme der Einladung zwangsläufig auch die Anerkennung der Ordnung und der Beschlüsse des Konzils bedeute, auch wenn man sich bei der Abstimmung dagegen ausspreche. Brück fordert von den Theologen die Ausarbeitung dieser Protestation, die denn auch von Melanchthon abgefaßt wurde,⁷ aber auch die Beratung einer Anzahl von speziellen Fragen, die das Konzil betreffen. Insbesondere soll darüber „stattlich und mit ernstem Fleiß beratschlagt werden“: falls das Konzil wider alles Erwarten „ein frei, christlich und unverdächtig Concilium“ werden sollte, auf dem ernsthaft von der Lehre gehandelt werde und wo man wirklich eine Vergleichung suche, bei der es darauf ankäme, daß beide Teile etwas nachgeben müßten, „das jetzt und zeitlich vor dem Concilio beratschlagt und in ordentliche Verzeichniß bracht wurd, welche Artikel man müßte erwägen und [mit] stillschweigen nicht übergehen, und sonderlich, ob man durch Stillschweigen möcht passiren lassen des Papsts Primat betreffend, daß ihme solches iure divino gebühren sollt, damit er die ganze Welt in Irrtum gezogen hätte, und, so er darauf verharret und andern irrigen Artikeln, ob wir uns und unsre Kirchen mit Gewissen ihme und seinen anhängigen Bischöfen wieder mögen unterwerfen, und mit ihnen geistliche Gemeinschaft haben. Item, in welchen Artikeln man sonst möcht entweichen, und wie weit, oder nicht ohne Beschwerung der Gewissen“.⁸

Dies ist eine offizielle Aufforderung an die Wittenberger Theologen, so etwas wie die Schmalkaldischen Artikel von sich aus zu beraten. Ausdrücklich wird der Artikel vom Papsttum genannt, der jetzt von entscheidender Bedeutung sein muß, weil der Papst das Konzil ausgeschrieben hat und dort mit dem Anspruch, Richter zu sein, auftreten wird. Der Zweck dieses „Verzeichnisses“ wird genau umschrieben: wenn es auf dem Konzil zu Verhandlungen kommt, so muß man eine Grundlage dafür haben, die das umfaßt, was man nicht mit Stillschweigen übergehen darf. Also nicht etwa

⁵ S. 122.

⁶ CR 3, 1464.

⁷ CR 3, 1465.

⁸ CR 3, S. 155 f.

nur ein Verzeichnis dessen, worin man nachgeben kann, wie es später heißen wird, sondern eher das Gegenteil: zunächst ein Verzeichnis dessen, was unbedingt zur Sprache kommen muß und erst an dritter Stelle „in welchen Artikeln man sonst möcht entweichen“. Warum Augustana und Apologie dafür nicht ausreichen, wird nicht gesagt; sie enthalten ja z. B. den Artikel über die Gewalt des Papstes nicht. — Ob die Bemerkung, die Brück an den Anfang seines Berichtes stellt, Luther „sey schon in guter Arbeit, E.C.G. sein Herz der Religion halben, als für sein Testament zu eröffnen“, sich bereits auf dieses „Verzeichnis“ bezieht, ist schwer zu sagen; mir scheint es nicht eben wahrscheinlich, daß Luther bereits jetzt einen Sonderauftrag in dieser Sache hatte, da sonst die Wittenberger kaum insgemein zur Beratung darüber aufgefordert worden wären. Sie erklären sich bereit, über die vorgeschlagenen Artikel zu beraten, sobald Melanchthon von seiner Reise nach Süddeutschland zurückgekehrt sei. Für den Augenblick wurde nur die erwähnte „Protestation“ aufgesetzt.

Der Kurfürst hat also bereits im Sommer die schwersten Bedenken gegen den Besuch des Konzils. Aber für den Fall, daß es dort zu ernsthaften Beratungen kommen wird, möchte er gerüstet sein. Dabei ist selbstverständlich vorausgesetzt, daß die Protestanten, entgegen seiner jetzigen Anschauung, das Konzil auch besuchen werden. Es müssen also zwei, zur Zeit noch sehr unwahrscheinliche Voraussetzungen erfüllt werden, damit dieses „Verzeichnis“ praktisch verwendbar werden wird.

2. Die Beratungen in Wittenberg wurden dann erst im Dezember wieder aufgenommen. Die von Brück jetzt den Wittenbergern vorgetragenen Wünsche des Kurfürsten kennen wir dieses Mal nicht. Der Kurfürst hat sich einen „Gedenkzettel“ angefertigt⁹ und ist selbst zu der Beratung nach Wittenberg gekommen.¹⁰ In dieser Denkschrift steht es ihm völlig fest, daß das Konzil nicht zu besuchen sei, da es „nicht rechtschaffen, auch weder frei noch gemein“ sein wird.¹¹ Aber nun entwickelt er den Plan, zunächst Luther zu einem Glaubensbekenntnis zu veranlassen, darüber mit den Wittenbergern und einigen anderen vornehmen Prädikanten beraten zu lassen, dieses dann den Einigungsverwandten auf der in Aussicht stehenden Bundesversammlung vorzulegen, die zu der Beratung ihre Theologen mitbringen sollten, und darauf durch Luther „samt seinen Nebenbischoffen und Ecclesiasten als den Pfarrherrn“ ein protestantisches Gegenkonzil ausschreiben zu lassen, dessen Plan er bis in die organisatorischen Einzelheiten notiert.

Der Inhalt der angeforderten Artikel ist hier derselbe wie bei ihrer ersten Erwähnung, aber die Absicht ist eine ganz andere. Der Kurfürst sagt, weil doch alles, was die Protestanten „in einem solchen Concilio“ vorbringen könnten, zwecklos sei und auf jeden Fall als lutherische Ketzerei

⁹ CR 3, 1462.

¹⁰ AfRG. 20, 81.

¹¹ S. 139.

verurteilt würde, und darauf Acht und Bann mit Sicherheit zu erwarten sei, „so will dennoch hoch vonnöten sein, daß Doctor Martinus sein Grund und Meinung mit göttlicher Schrift verfertige“, worauf er „auf einem Concilio, auch in seinem letzten Abschied von dieser Welt vor Gottes allmächtiges Gericht gedenkt zu beruhen und zu bleiben und darinnen ohne Verletzung göttlicher Majestät, es betreffe gleich Leib oder Gut, Frieden oder Unfrieden, nicht zu weichen“. ¹² Weil also das Urteil des Konzils bereits feststeht, soll Luther seine Schrift verfassen und angeben (nicht worin man weichen könne, sondern) worauf man in jedem Fall zu bestehen habe. Die Möglichkeit, daß man sie „auf einem Concilio“ vertreten müsse, ist allerdings auch angedeutet, aber wichtiger scheint ihm, daß man auf dem von ihm geplanten Gegenkonzil eine Bekenntnisgrundlage braucht. Am Schluß seiner Denkschrift ¹³ faßt er die Möglichkeit ins Auge, daß man bewaffneten Widerstand leisten müsse; dabei müßten die Religionsverwandten sich verpflichten, „Leib, Gut und alles hintansetzen, und bei dem Erkenntnis und Ordnung eines solchen Concilii, auch bei den Artikeln, davon oben Meldung geschehen, der man sich vergleichen sollt, unweigerlich zu bleiben“. Falls man also das Konzil, seiner Absicht entgegen, doch besuchen würde, so wären dies die Artikel, bei denen man verharren müßte; und falls es zu dem Gegenkonzil käme, so sollten sie dort zur Bekenntnisschrift erhoben werden und die Grundlage für das Verteidigungsbündnis sein.

Die Wittenberger liefern ihrerseits ein Gutachten, das von solchen Artikeln überhaupt nicht redet. ¹⁴ Sie halten es für nützlich, „daß man auf Wege gedenke, daß ein rechter Proceß vorgenommen werde, der der Christenheit zu rechter christlicher Einigkeit dienen möge“, und wollen bei einem entsprechenden Ausschreiben mitwirken. Vom Gegenkonzil wollen sie nichts wissen, wenn sie auch nur sagen, „daß in allwege damit nicht zu eilen“; es hätte „einen großen schrecklichen Schein ein Schisma anzurichten, und daß man sich wider die ganze Welt setzen wolle“, und würde eine große vorbereitende Arbeit erfordern. Der größte Teil ihrer Antwort bezieht sich auf die Berechtigung zu etwaiger Gegenwehr gegen militärische Maßnahmen, die sie bejahen, Luther mit dem bekannten Zusatz zu seiner Unterschrift, er wolle „auch dazu thun mit Beten, auch (wo es seyn soll) mit der Faust“ (S. 131).

Darauf schreibt der Kurfürst am 11. Dezember an Luther, er habe dieses Wittenberger Bedenken „zu gn[ädigem Gefallen] vermerkt“, und fährt sogleich fort: „weil dann der Artikel der christlichen Lehre und Religion halben, wie weit und in welchen Artikeln und Stücken von Friedens und Einigkeit wegen zu weichen und nachzugeben sein mochte ader nit, noch gestellt werden sall“, so möge er diese Aufgabe übernehmen. ¹⁵ Die Artikel müssen also angeben, wie weit man nachgeben kann oder nicht, insbeson-

¹² S. 139 f.

¹³ S. 144.

¹⁴ CR 3, 1458.

¹⁵ WABr. 7, 613, 8 ff.

dere aber „auch worauf des Babstumb halben und seiner Gewalt und an-gemaßten Vicariat Christi . . . endlich zu beruhen und zu verharren sein will ader nit“.¹⁶ Er gibt dazu gleich das weitere Verfahren an: Luther soll sich mit anderen Predigern und Gelehrten darüber beraten, die Artikel unterschreiben lassen und über etwaige Differenzen Bericht erstatten, alles aber „je mit höchstem Fleiß und in Geheim“¹⁷ und spätestens bis zum Tag Conversionis Pauli (25. Januar).

Der Kurfürst scheint hier auf eine frühere Abrede zurückzugreifen. Er setzt voraus, daß Luther weiß, daß solche Artikel verfaßt werden sollen, und daß diese Aufgabe noch zu erledigen ist. Ist es der Befehl, den Brück schon im August überbracht hat? Oder ist es eine neue, dem „Gedenk-zettel“ entsprechende Ausführung Brücks gewesen? Da die Wittenberger in ihrem Gutachten auf das Gegenkonzil zu sprechen kommen, so müssen sie den Inhalt des „Gedenkzettels“ gekannt haben; wie der Kurfürst darüber dachte, nachdem er die Wittenberger Ausführungen bekommen hatte, wissen wir nicht. Erst jetzt aber verlangt der Fürst, ohne das „Verzeichnis“ der notwendig zu behandelnden Artikel zu erwähnen, daß die Artikel einfach angeben sollten, wie weit man nachgeben könne oder nicht.

Der Kurfürst hat also die Artikel zuerst gefordert als Grundlage für die Verhandlungen auf dem Konzil, falls man dasselbe besuchen würde und falls es dort zu Verhandlungen über die Lehre kommen werde. Beide Voraussetzungen sind noch sehr ungewiß. Um für diesen Fall gerüstet zu sein, verlangt er in erster Linie ein Verzeichnis dessen, was man nicht mit Stillschweigen übergehen darf. Danach taucht der Plan des Gegenkonzils auf; die Artikel sollen dessen Grundlage und Bekenntnis werden und zugleich als Grundlage für das Verteidigungsbündnis dienen, sozusagen als Symbol des Widerstands. Und erst in dem letzten Schreiben wird einfach verlangt, daß sie angeben sollten, wie weit man etwa der Gegenseite entgegenkommen soll, — doch offenbar, falls man das Konzil besuchen werde. Dazu ist beim Kurfürsten immer noch keine Neigung zu verspüren. Daraus folgt, daß der Kurfürst die Artikel auf jeden Fall nur unter bestimmten Voraussetzungen zu verwenden gedachte, deren Eintreten noch höchst zweifelhaft war und gerade nicht in seiner Intention lag. Luther aber scheint bei der Abfassung der Artikel viel weniger von dem letzten Brief des Kurfürsten als von dessen früherer Absicht bestimmt gewesen zu sein: sie geben ja doch nicht an, worin man nachgeben könne oder nicht, sondern sind vielmehr ein Verzeichnis dessen, was unbedingt zur Sprache kommen muß. Von Nachgeben ist überhaupt nicht die Rede. Aber der Blick auf ihre Vorgeschichte macht deutlich, warum sie diese Form bekommen haben.

3. Danach haben sich die beiden Häupter des Schmalkaldischen Bundes, der Kurfürst und Landgraf Philipp von Hessen am Thomastag (21. Dezember) in Eisenach getroffen, um die Bundesversammlung vorzubereiten,

¹⁶ a.a.O. Z. 16.

¹⁷ 613, 35.

die nun auf den 7. Februar nach Schmalkalden ausgeschrieben wurde. Dem Ausschreiben wurde ein Fragebogen¹⁸ beigegeben, auf den hin sich die Verbündeten zu den das Konzil betreffenden Fragen in schriftlichen Gutachten äußern sollten, die sie zu der Tagung mitbringen sollten. Auch die beiden Fürsten versprachen, solche Bedenken vorzulegen. Sie haben sich übrigens auf diesem Eisenacher Tag bereits über ihre Haltung verständigt. In einem Entwurf der Proposition, mit der die Bundestagung eröffnet werden sollte,¹⁹ wird gesagt, der Kurfürst und der Landgraf könnten das päpstliche Ausschreiben „nit anderst verstehen“, „dan das der Babst und seine Glider desselben concilii der meynung und furhabens weren, Gottes wort wie zuvor im concilio zu Costniz auch bescheen, fur ketzerei zu verdammen und mit anruffung des weltlichen schwerts die bekenner der gotlichen warheit widder zu dem brauch, weiße, Ceremonien und Sitten des Babstums mit Gewalt zu bringen“. Die Stände sollten ferner nach dem Ausschreiben ihre vornehmsten Theologen zu der Tagung mitbringen. Darauf entwickelte sich bei allen protestantischen Ständen eine fieberhafte Tätigkeit. Theologen und Juristen traten in die Beratung ein. Das ist hier nicht weiter zu verfolgen.²⁰

Das sächsische Gutachten (CR 3,1521) wiederholt den schon bekannten Standpunkt des Kurfürsten: wenn die Stände „bewilligen, das Concilium zu besuchen oder zu beschicken“, „so willigten und approbierten sie tacite und schweigend“ das päpstliche Konzil.²¹ Damit „gestünden“ sie zugleich dem Papst „solcher Hoheit und Primats, und folgens alles Gewalts und Rechten, daß sich die Päpste in der Kirchen und über die Christenheit annaßen, darum doch die Lehr der christlichen Stände und ihrer Prediger mit dem Papstthum streitet“, und eine spätere Exception würde damit abgeschnitten.²² Selbst wenn man zur Mitberatung zugelassen würde, so würde man einfach überstimmt werden, „und dazu stünde der Schluß und Determination in den Sessionibus allwegen bei dem Papst und seinen geistlichen Prälaten“. Das Ergebnis der weitläufigen Überlegung ist, daß den Ständen vorgeschlagen wird, „daß die christlichen Stände auf dem Wege beruhen täten, daß sie das Concilium samt ihren Prädicanten nicht besuchen noch beschicken, oder solchs zu tun willigen wollten, anders denn wo sie das Concilium fordern und citieren würde, daß sie sich erboten, alsdann auf genugsame und beständige Versicherung und Assecuration ihre

¹⁸ Gedruckt bei Meinardus, Forschungen zur deutschen Geschichte XXII, S. 633; dazu Virck, a.a.O. S. 504.

¹⁹ „Des churfurste vnd meins g. H. Bedencken zu Eisenach uf dem tage Thome Ao. etc. 36 gestelt, wie uf zukunfftigem tage zu schmalkaldern, 7. february den Euangelischen Eynungsverwanten die Sachen furzhalten sein.“ Marburg, Pol. Archiv 464, S. 251 ff.

²⁰ Ich werde in anderem Zusammenhang darauf zurückkommen, und das Material vorlegen.

²¹ S. 259.

²² S. 259.

²³ S. 261.

Oratores und Procuratores zu schicken, ihre Notdurft gegen dem Concilio furzuwenden, auch sich dermaßen zu vernehmen lassen, wie es dieselbige ihre Notdurft erfordern würde“. Der Kurfürst will m. a. W. das Konzil nicht besuchen, sondern auf eine zu erwartende Einladung nur Gesandte hinschicken, die die Forderungen und die Einwände der Protestanten vorbringen sollten. Von Artikeln über die Lehre ist dabei nicht die Rede.

Ganz anders klingt das Gutachten der Wittenberger.²⁴ Auch sie beurteilen das Konzil und die Aussichten auf demselben denkbar ungünstig, sind aber doch der Meinung, „das das concili je zu beschicken seie, wa allein nach gemeinem christlichem verstand einiger glaub für die gesanten zu verhoffen sein würt“, d. h. wenn sie vertrauenswürdiges Geleit bekommen, weil „uns der herr vor anderen mit erkantnuß seiner warheit begabet und für seine kirchen zu handeln gerüstet hat“; „so dann alle sachen der kirchen in disem concili in der höchsten gefahr stehen werden“, „müssen wir uns auch für die kirch mehr dann ye herfür tun“. „Zum anderen, so sollen wir die monarchen und andere nationes so fil auch tewr haben, das wir inen gern, so sie zu solichem concili versamlet werden, rechenschaft unsers glaubens geben wöllen, ob uns gleich kein stat wolte vergünnet werden, im concili etwas weiters zur besserung der kirchen zu handeln“. Es würde Ärgernis entstehen, wenn man nicht erscheinen würde; „dann uns als den zeugen der auferstentnuß Jesu Christi gebüret, uns in allem also zu beweisen, das man den glauben der auferstentnuß auch bei uns spüren und das wir gewiß sind, das der sein seele verleüret, der sie umb christus willen nit verlieren und in alle gefahr setzen wille“.²⁵ Die Gesandten müßten dann freilich mit der Anklage gegen den Papst und den Forderungen bezüglich des Konzils vor dasselbe treten; aber selbst wenn alles vergeblich wäre, „achten wir noch dennoch unsers ampts sein, . . . das wir rechenschaft unsers glaubens da getreulich [geben] und deßhalb immer also darzu tun, das wir vom gegenteil frei und dapfer zeugeten, was je von ihnen auß dem wort Gottes zu zeügen sein mag“.²⁶ Wenn das Konzil etwa einen Ausschuß zum Verhör der Protestanten bestellen würde, so müßte man vor diesem auf eine rechte Reformation dringen. „In diesem fall wurt die gröste gefahr sein, das wir nicht dahin kommen, das wir christo, unserem herren, umb das, so er im mit seinem teurem blut erworben, wölten erst vom teüffel urlaub erkaufen, das man auch etwas von im sagen dörrffe“.²⁷ Nur wenn kein Verhör zu erhoffen ist, muß man sich mit der Protestation begnügen.

²⁴ Das Gutachten liegt im Marburger Pol. Archiv Bd. 465, sauber abgeschrieben aber in verschiedene Stücke auseinandergenommen. Deshalb ist es bisher wohl nicht erkannt worden. Ich werde es im ARG in Kürze veröffentlichen.

²⁵ S. 181a.

²⁶ S. 183a.

²⁷ S. 183b.

Luther selbst hat diesen Standpunkt noch zu Beginn des Tages, wenn auch etwas modifiziert, vor dem Kurfürsten vertreten.²⁸ Er ist mit dem Fürsten völlig einig darin, daß man von dem Konzil nichts Gutes erwarten könne. Aber er warnt doch vor einer direkten Absage. Der Gegner möchte gerne, daß er sagen könnte, die Protestanten hätten es unmöglich gemacht, sodaß man also nach Luthers Meinung gerade mit einer Ablehnung dem Papst einen Gefallen täte. So würde Luther dem Legaten „keine abschließliche antwort geben, doch auch nicht mich vorstricken“. Übrigens habe die Sache keine Eile, „Vnd sollen Gottes weyse lernen, der nicht eilet“.²⁹ „Denn solten wir on not so eylen vnd Gotte fur dem hamen fischen, mochten wir umbsonst arbeiten.“³⁰ Er warnt aber auch wieder vor dem Ärgernis, „villeicht auch abfall bey vielen guten leuten“, falls man in diesen Zeiten, „so der Turck furhanden vnd der keiser ynn erbeit, solten des concilium wegern“.³¹

Der Gegensatz zwischen dem Kurfürsten und den Wittenbergern ist hier offenkundig. Darauf dürfte sich die Äußerung Melanchthons³² beziehen, Jonas möge sich gratulieren, daß er von „unseren Streitigkeiten“ fern sein dürfe; *nam aulicae sententiae mirifice a nostra philosophia discrepant*. Von den Artikeln Luthers ist auch in diesem Gutachten nicht die Rede; es wird nur gesagt, es „were gut, das die gesandten für sich selbst aufs gewarsamest fieren und dann auch ein scharpf gemessnen und ins wort des herren vorbeschlossnen bevelh hetten“;³³ da Luther die Artikel geheim halten sollte, ist das nicht weiter verwunderlich. Daß die Theologen mit auf den Bundestag kommen, „vilgemelts concili und was dem anhengig darin fürfallen möchte, zu betrachten, zu erwegen und zu beschließen“, gibt ihnen Anlaß, überhaupt den Wunsch nach häufigeren „Synoden“ von Predigern und Obrigkeiten vorzubringen. „Nun ist unser dispensation eben neu und sind wir alle in der administration der kirchen gering erfaren, der secten und der päpstler widerstand vil zu scharpf, das wir freilich mehr fragen solten nach recht christlichen synoden, und auch [danach fragen] würden, wo uns der handel christi recht angelegen und uns der geist allein tribe, der die lieben Apostel getriben hat.“³⁴ Sie erwarten also, daß der Bundestag durch die Teilnahme der Theologen zur „Synode“ werde, die dann wohl auch in geistlichen Dingen entscheiden könnte und müßte.

4. Ähnlich ist das Vorgehen des Landgrafen in Hessen gewesen. Über Einzelheiten sind wir nicht unterrichtet, doch existieren zwei vorbereitende Gutachten hessischer Theologen, ferner ein theologisches Gutachten, dem der Eisenacher Fragebogen zugrunde liegt, und endlich das

²⁸ WABr 8, S. 35.

²⁹ S. 38, 89.

³⁰ Z. 92.

³¹ Z. 97 ff.

³² CR 3, 1524, 5. Februar.

³³ S. 183b.

³⁴ S. 186.

Gutachten des Landgrafen selbst, das er für den Schmalkaldener Tag angefertigt hat.

Das erste dieser Gutachten³⁵ erbringt den Nachweis, daß das ausgeschriebene Konzil den seither vorgebrachten Forderungen der Protestanten nicht entspricht. Daher wird vorgeschlagen, den Versuch zu machen, mit Hilfe des Kaisers ein einwandfreies Konzil zu erlangen. Gelingt das nicht, so „mocht man ein pottschaft uff gnugsame versicherunge an dz concilium schicken mit antzeigung, warumb die teutschen solichs concilium nicht ersuchen konten noch wolten“, und sich dadurch nicht gebunden sähen. Das zweite Gutachten,³⁶ unterschrieben von zehn hessischen Theologen, kommt zu demselben Schluß. Für unseren Zusammenhang aber muß hervorgehoben werden, daß beide Bedenken die Abfassung eines gemeinsamen Bekenntnisses vorschlagen. Im erstgenannten heißt es:

„Dieweil aber unser Abschlag des concilii halben bei etlichen verdedtig sein oder werden mocht, als trugen wir unser lere halben schewens und derhalben nicht ans licht und der kirchen urtheil kommen wolten, wurde von noten sein, grundt und ursach unserer lere, in sonderheit der rechten hauptstück, daran den christen am maiisten gelegen, im druck ausgeen zu lassen, mit gesetzter vorredde, darinnen ursach vermeldet, warumb uns in das concilium zu Mantua zu verwilligen und zu folgen beschwerlich“.

Im zweiten Bedenken wird gesagt:

„und damit man nit so stumpff [auf dem Konzil] abtrette, sonder meniglich vermanen mocht, das man eines rechtschaffnen concilii kein schewe truge, were unser bedencken, das [man] unsers glaubs und bekentnus die furnemsten articul, als seindt von der Meß, vom Sacrament des altars, guten werken, ehe der geistlichen und priester, und was dero fur gut angesehen wurden, ordentlich gestellt und mitt schrift bewerth offentlich vor dem bapst und gantzen hauffen furprecht und verlese, daraus iderman, so eins guten hertzen, mocht verstehen, das unser furhaben in der schrift begründt, darvon wir nit gedechten abtustehen, wir wurden dan des gegenspiels anderst mit heller schrift underwiesen, und der bapst allein Thirannei und mordt der Selen mitt seinem thatlichen furhaben suchen, welchs man auch in truck brengen mocht, damit es jderman wissen hette und des bapsts verdamung, wo er die vorne, sich nit so hoch anfechten noch die gewissen verstricken ließ, unangesehen, das solche articul in die welt ausgebreitt sein und zu Augspurgh vorm keiser auch ubergeben.“

Beide Bedenken nehmen noch nicht Bezug auf die Eisenacher Fragen, gehören also noch in den Monat Dezember; beide befinden sich im Wei-

³⁵ Weimar, Reg. H 148, Bl. 43—62.

³⁶ Weimar, Reg. H 148, Bl. 63—75.

marer Archiv, sind also dem Kurfürsten mitgeteilt worden. Das beweist, daß der Gedankenaustausch lebhafter war als wir wissen.

In dem Bedenken der Theologen zu den Eisenacher Fragen³⁷ wird ebenfalls vom Besuch des Konzils abgeraten. Wieder wird vorgeschlagen, eine Protestation zu schicken, um zu erklären, „warum man dißfals zu erscheinen nith schuldig“. Dazu taucht auch hier der Plan eines Gegenkonzils auf, „darin dasjenige, so vom Papst den ewigen wort Gots zuwider vorgenommen oder erclert würde, widderumb aufgehoben und der heiligen schrifft nach determinirt und beschlossen werden möchte, in massen auch vormals gegen den römischen stul geschehen“. Der Landgraf dürfte in diesem Punkt die Anregung des Kurfürsten übernommen und weitergegeben haben. Ferner müsse man darauf achten, daß es dem Papst nicht gelinge, die Fürsten von den Predigern zu trennen. Offenbar durch den Gedanken der Einheit bestimmt fährt der Text dann fort:

„und wissen nicht, warumb wir uns von jemandts in der lere und confession absonderen solten, nach dem solcher artikel halben, derwegen die confession zu Augspurg nit hat einmutig gestelt und übergeben werden [mögen], nhu ein vergleichung und concordy gemeiner christlicher kirchen zu gut getroffen und abgeredt. und achten es vor gantz nothwendig, das fursten und stende dises teils sich einer beständigen einmutigen confession in der schrifft, der heiligen veter geschicht und leer gegründt, vergleichen und samptlich übergeben, sich ires glaubens zu bekennen, damit meniglichen, so eins erbaren gemüts ist, sehen moge, was unpillichs der Bapst mit seinem anhang gegen das wort gots, alle erbarkeit und disem teil tyrannischer weise furhabe“.

Wir wollen auch in den artikelen, welche ausserthhalb gotlicher geschriff den kirchengebrauch oder euserliche ceremonien, und die lehr und gots ehre nit belangen, und von jmandts anders gehalten würden, uns dermassen vernemen lassen, das bei uns in der messigung, wo die gefordert, kein mangel sol gespürt werden, damit ein einhellige lere und predige auß einsprechung des heiligen geists bey uns erfunden und auff unsere nachkommen hinfur beständiglich pracht werde, welchs wir auch gegen die Bapstlinge also zu thun urputig, wo es sonst von inen gleichsfalls geschehe und zu wolfart gemeiner christlicher kirchen und frieden reichen solt“.³⁸

Hier scheint man bedacht zu haben, daß das geplante neue Bekenntnis die Gegensätze innerhalb der Verbündeten wieder aufreißen könnte und hat zur Beruhigung auf die eben abgeschlossene Konkordie verwiesen. Ein neues Bekenntnis hält man für nötig, obwohl man das Konzil nicht besuchen will. Es soll „samptlich übergeben“, d. h. auf das Konzil geschickt werden, und dort vor dem Papst und dem ganzen Haufen vorgebracht und ver-

³⁷ Marburg, Pol. Archiv 465, Fol. 247 ff.

³⁸ S. 250a f.

lesen werden, aber auch im Druck veröffentlicht werden, um die Grundlosigkeit dessen darzutun, was dort etwa beschlossen würde. Dazu aber rechnet man mit einer „Vergleichung“ hinsichtlich der Zeremonien. Dies ist der Punkt, an dem man nachgeben kann, wenn es für die Kirche nützlich zu sein scheint.

Das Bedenken des Landgrafen³⁹ macht sich diese Vorschläge zu eigen. Auf die Hauptfrage, ob man das Konzil besuchen wolle, antwortet er: „Sey in alwegen nit gut, das man das concilium beschrifte dergestalt, als das man in solch concilium willige“; es soll nur eine Gesandtschaft mit einer Protestation abgeordnet werden. Auch er schlägt ein Gegenkonzil vor; „so man seghe das concilium vorgengig, das man alsdan ein gegen versammlung machte und dohin alle Euangelische und die unsers Glaubens weren erforderte, Item alle konige, fursten und stende, die unserm Glauben oder unsern Personen geneigt“.⁴⁰ „Uff den funften Articul: Das die predicanten, So hierzu kommen seint beschrieben, sich unterreden und schlissen von allen streitigen articuln, die itzo in der welt seint, weil man darvon zu Schmalkaldern schlissen und handeln soll, worin man weichen konne und welle, und wilcher gestalt und wie fern man wolle weichen, und woruf man entlich bestehen und pleiben wolle“.

Aus diesen Bedenken geht mindestens hervor, daß die Pläne des Kurfürsten in Hessen bekannt waren; der Kurfürst muß in Eisenach (oder schon vorher) dem Landgrafen den Inhalt seines „Gedenkzettels“ bekannt gegeben haben. Beide sind darin einig, daß man das Konzil nicht besuchen dürfe, daß man ein Gegenkonzil erwägen müsse, und daß in Schmalkalden ein neues Bekenntnis aufgestellt werden müsse. Die Absicht desselben ist nach dem Gutachten der hessischen Theologen die, daß es dem Konzil gleichsam als öffentliches Zeugnis überschickt werden und veröffentlicht werden müsse; der Landgraf will, daß die Theologen sich darüber schlüssig werden, wie und wie weit man weichen dürfe und worauf man bestehen bleiben müsse, — so wie der Kurfürst in seinem Schreiben an Luther die Aufgabe formuliert hat.⁴¹

³⁹ Marburg, Pol. Archiv 464, Fol. 263—268. Konzept Fol. 269 ff.

⁴⁰ S. 264b.

⁴¹ Danach ist die Äußerung bei Volz, S. 16 zu korrigieren, daß der Kurfürst beabsichtigt habe, „die Versammlung durch die Vorlage der Schmalkaldischen Artikel zu überraschen und so eine vorherige Stellungnahme und eventuelle Ablehnung seitens der Theologen zu verhindern. Deswegen hatte er Luther befohlen, die Artikel „in Geheim zu vorfertigen“ . . . So kam es, daß selbst der Landgraf Philipp von Hessen erst in Schmalkalden am 10. Februar 1537 durch Melancthon von den Lutherschen Artikeln erfuhr.“ Es gab gewiß Gründe genug, die Artikel Luthers vorerst geheim zu halten; einige werden unten noch zur Sprache kommen. Wenn der Kurfürst dem Landgrafen selbst den Plan des Gegenkonzils mitgeteilt hat, so ist nicht einzusehen, warum er von der Arbeit Luthers geschwiegen haben sollte. Und wenn in Schmalkalden eine solche Beratung vorgesehen war, dann mußte diese ja auch vorbereitet werden. Das Schreiben in Pol. Corr. II, 430, von dem sogleich die Rede sein wird, beweist nicht, daß Philipp von der Existenz der Artikel überrascht wurde, sondern nur, daß er ihren Inhalt im einzelnen nicht kannte.

Über die mit den Artikeln verfolgte Absicht besteht freilich keine völlige Klarheit. Der Kurfürst wollte sie zunächst als Verhandlungsgrundlage auf dem Konzil verwenden, falls es dort zu Verhandlungen käme, dann als Grundlage für das Gegenkonzil und die „Gegenwehr“. In dem hessischen Theologengutachten ist geplant, sie als Bekenntnis auf das Konzil zu schicken und als Gegenpropaganda gegen die Konzilsbeschlüsse zu verwenden. Für den Kurfürsten bedeutet ihre Abfassung Vorsorge für eine Eventualität, die erst praktisch werden wird, wenn man sich entschlossen hat, das Konzil zu besuchen, was er gar nicht wollte, oder wenn zum Gegenkonzil aufgerufen werden sollte, was wieder zur Voraussetzung hat, daß das Konzil überhaupt in Gang gekommen ist. Die Hessen aber wollen sie zusammen mit der Protestation auf das Konzil schicken und sogleich auch veröffentlichen. Die zunächst zu entscheidende Frage war aber auch für sie, ob man das Konzil überhaupt besuchen werde oder nicht. Danach kann man doch wohl nur mit großen Einschränkungen sagen, daß der Kurfürst die Absicht gehabt habe, die Artikel zur Bekenntnisschrift zu erheben. Er hatte gewiß diese Absicht, aber nur falls diese Eventualitäten eintreten sollten!

II.

Für das Scheitern des kurfürstlichen Planes macht Volz⁴² vor allem die „Intrigue“ Melancthons verantwortlich, der alles daran gesetzt habe, „die Schmalkaldischen Artikel zu Fall zu bringen, in denen er den Erreger eines künftigen Zwistes erblickte und die ihm . . . besonders durch die scharfe, unnachgiebige Fassung des Abendmahlsartikels und des Abschnitts über das Papsttum anstößig waren“.⁴³

1. Melancthon hat in der Tat am 10. Februar, d. h. an dem Tag, an dem die Verhandlungen wirklich eröffnet wurden, den Landgrafen aufgesucht, ihm von Luthers Artikeln berichtet und dabei zweierlei hervorgehoben: daß „Luther gestelt die ar[tikel] ganz gemein und da nichts weichens oder nochlassens noch hindersichgehens den papisten zu gut instehe“, und „das ein articul, sovil das sacrament des nachtmals betrifft, etwas heftig gestalt, das das brot sei der leib des herren, welchs doch Luther am irsten nit so gestalt, sondern noch Inhalt der concordien, das mit dem brode der leib des herren geben wurde“. Als Schuldigen an dieser Änderung bezeichnete er Bugenhagen, „dan der sei ein heftiger man und ein grober Pommer“.⁴⁴

Es muß zunächst festgestellt werden, daß die Mitteilungen, die Melancthon hier über den Abendmahlsartikel in Luthers Artikeln macht, einfach falsch sind. Er behauptet, Luther habe zuerst dem Wortlaut der Wittenberger Konkordie gemäß geschrieben gehabt, „das mit dem brode

⁴² Ähnlich Köstlin-Kawerau, Martin Luther II (1903) S. 386 und WA 50, 175 f.

⁴³ S. 18.

⁴⁴ Pol. Korr. II, S. 430.

der Leib des herren geben wurde“. Das ist nach Ausweis der noch vorhandenen Handschrift Luthers⁴⁵ ein Irrtum, denn der ursprüngliche Text lautete nicht „mit“, sondern „unter“. Dies entspricht aber nicht dem Text der Konkordie und wäre für die Oberdeutschen völlig unannehmbar gewesen, denn für sie verband sich damit unweigerlich die Vorstellung der räumlichen Einschließung Christi in den Elementen, und das war für sie ein unvollziehbarer Gedanke; daher ist denn auch das „unter“ in der Konkordie ausdrücklich ausgeschlossen worden.⁴⁶ Luther hat also nicht eine der Konkordie gemäße Formulierung in eine ihr entgegengesetzte umgeändert, sondern eine ganz unannehmbare in eine mindestens tragbare, sofern er ja einfach zum biblischen „est“ zurückgekehrt ist, über dessen Interpretation man in den vergangenen Jahren genug geredet hatte, und das auch in der Konkordie, zusammen mit Butzers Erklärung, ausdrücklich zugelassen worden war.

Damit entfällt dann auch die Beschuldigung Bugenhagens, die ohnehin unwahrscheinlich ist, denn der Pommer hat sich aufrichtig um die Konkordie bemüht und diese Haltung auch in Schmalkalden nicht verleugnet.⁴⁷ Melanchthon hat seine Behauptung hinsichtlich des Textes zwanzig Jahre später, bei den Vorberatungen zu dem Wormser Religionsgespräch, wiederholt, damals aber Amsdorf die Schuld an der Änderung zugeschrieben. Bei dieser Gelegenheit lautet seine Angabe etwas konkreter: „als er dar zu gesagt, warumb der Doctor nicht bei der Sinechdoche bliebe, Amsdorf inen den Philippum gefraget, was den Sinechdoche were, er verstunde es nicht“.⁴⁸ Es hat also über die Stelle in Wittenberg eine Diskussion gegeben. Melanchthon wollte die Synecdoche beibehalten wissen, hat aber eine grobe Antwort des Magdeburger Pfarrherrn einstecken müssen, an die sich der empfindliche Mann noch nach zwanzig Jahren erinnerte. Auch da behauptet Melanchthon, der ursprüngliche Text habe gelautet: „Das mit brodt und mit dem wein“ der Leib Christi gegeben werde, während Amsdorf die endgültige Formulierung für richtig hielt. Da Luther dabei anwesend gewesen zu sein scheint, wird das Gespräch auf dem Wittenberger Theologenkonvent geführt worden sein. Die Änderung zeigt aber die Hand des Schreibers, dem Luther diktiert hat, und daraus folgt, daß sie v o r dieser

⁴⁵ Vgl. K. Zangemeister, Die Schmalk. Artikel vom Jahre 1537. Heidelberg 1883.

⁴⁶ WA 50, S. 175, Anm. 6: „Tatsächlich bietet Luthers Handschrift an dieser Stelle ursprünglich den Wortlaut der Konkordie; erst nachträgliche Korrektur hat das geändert“. K o l d e, ThStuKr 1894, S. 157 ff., worauf die WA sich bezieht, hat nicht behauptet, daß das „unter“ der Konkordie entspreche, wohl aber schreibt K o l d e in RE³ 17, S. 643: „... ein Einblick in Luthers Handschrift ergibt, daß er anfangs wirklich mit der Konkordie gleichlautend schrieb: „Das vnter brodt und wein...“. Vgl. aber Walter K ö h l e r, Zwingli und Luther, 2. Band (1953), S. 454: Die Konkordie behauptet „eine substanzielle Realpräsenz in Exhibition und Akzeptation. „Mit“ dem Brot und Wein. Nicht „in“ und „unter“. Letzteres wurde ausdrücklich ausgeschlossen“.

⁴⁷ Siehe Volz S. 12.

⁴⁸ Volz a.a.O.

Konferenz vollzogen wurde, denn in dieser Versammlung hätte Luther selbst oder einer der Theologen die Feder geführt.

Melanchthon hat wohl nur gewußt, daß da geändert worden ist, hat aber den ursprünglichen Text offenbar nicht gekannt. Er mag dann, wenn eine Vermutung hier gestattet ist, gewußt haben, daß Luther den Abendmahlsartikel im Einklang mit der Konkordie halten wollte. Dies hatte er ursprünglich nicht getan, dann aber hat er diese Änderung vorgenommen, die nach seiner Auffassung mit der Konkordie übereinstimmte. Diese Absicht Luthers mag Melanchthon selbst oder durch Bugenhagen von Luther gehört haben. So mag Melanchthon selbst oder (was vielleicht wahrscheinlicher ist, da der Name vielleicht nicht ganz grundlos hier genannt wird) Bugenhagen der Anlaß zu der Korrektur gewesen sein, nur hat Melanchthon ihre Bedeutung völlig verkannt und war daher durch den neuen Wortlaut überrascht und, wie er dem Landgrafen sagt, „bedretten“.

2. Da der Landgraf selbst solche Artikel angeregt hatte und nun dem Straßburger Stettmeister schreibt, Luther habe „die Artikel“ gestellt, also auch bei diesem voraussetzt, daß er von solchen Artikeln weiß, so kann er nicht über ihr Vorhandensein, sondern nur über ihren Inhalt überrascht gewesen sein. Man hatte erwartet, daß sie den Katholiken irgendwo entgegenkommen und sich an die Konkordie halten würden. Beides schien nun nicht der Fall zu sein.

Auch auf das erste ist zu achten. Melanchthon hat ja hinsichtlich des Papsttums seinen berühmten, vom Kurfürsten schroff zurückgewiesenen Vorbehalt gemacht.⁴⁹ Dieser bedeutet nicht eine andere dogmatische Einstellung zum Papsttum, sondern ein Zugeständnis, das um des Friedens und der Einigkeit willen gemacht werden kann und jetzt unvermeidlich ist. Die Überlegung, die Melanchthon hier geleitet haben muß, ist durchsichtig genug. Luther sollte angeben, wo und wie weit man dem Gegner entgegenkommen könne, ohne das Gewissen zu beschweren. Das hat er nicht getan, sondern die Artikel „ganz gemein“, d. h. ganz allgemein als Bekenntnis aufgestellt. Wenn man aber, wie die Wittenberger, entschlossen war, auf das Konzil zu gehen und davon eine Einigung (wenn auch mit noch so vielen Vorbehalten) erhoffte, so mußte man doch auch selbst irgendwo Entgegenkommen zeigen. Da dies in dogmatischen Dingen nicht in Frage kam, so konnte man doch vielleicht die Einheit der Organisation retten, wenn der Papst nur „das Evangelium wollte zulassen“. Daß Luther und der Kurfürst auch hier nicht nachgeben wollten, mußte die Aussicht auf eine mögliche Einigung auf ein Nichts reduzieren, dann aber auch die politischen und kriegerischen Folgen unmittelbar heraufbeschwören. Dazu bestand nun die Gefahr, daß an dem Abendmahlsartikel die Einheit der

⁴⁹ „Vom Bapst aber halt ich, so er das Evangelium wollte zulassen, daß ihm umb Friedens und gemeiner Einigkeit willen derjenigen Christen, so auch unter ihm sind und kunftig sein möchten, sein Superiorität über die Bischöfe, die er hat jure humano, auch von uns zuzulassen [und zu geben] sei.“ Die Ablehnung des Kurfürsten WABr 8, 5, 59.

Protestanten, nach jahrelangen Mühen kaum geschlossen, wieder auseinanderbrach. Kann man Melanchthon einen Vorwurf daraus machen, wenn er unter solchen Umständen dem Landgrafen sein Herz ausschüttete und nach Wegen suchte, wenigstens das Schlimmste zu verhüten? Nicht nur er war in Katastrophenstimmung. Der Kurfürst hatte die Frage nach der Gegenwehr gestellt und die Wittenberger hatten sie für berechtigt erklärt, falls das Konzil die weltliche Macht anrufen sollte. Auch die Fürsten erwarteten, daß die Gegner „nit lange mit iren zuvor geschlossenen determination oder erclerungen umbgehen, und der gewalt wie gewißlichen noch irer meynung zu verwirken, ehr von irem anhange furgenommen werden, dan man vिलleicht disses teils gedenken mochte“.⁵⁰ Man wollte in Schmalkalden auch darüber beraten, „weil gewißlich zu besorgen, das der widderteil zu seinem furteil die stende disses teils endlich und mit gewalt zu beschweren furhabends, ob uf die gegenwer dermassen zu gedenken sein wolte, darmit man des Backenstreichs nit alwegen von inen darf gewertig sein“.⁵¹ Das Gutachten des Landgrafen fordert darum „furnemblich, das man sich dahin seze, das man unter vierzig tausent man und zehen tausend pherden nit habe, und doraus zwen hauffen mache, und die brauche, wo man die am besten brauchen muge“.⁵²

Melanchthons Vorschlag hinsichtlich der Artikel ist aber, „das etliche gelerten in geringer anzal zu hauf kommen und disse lutherisch articul besehen und darnach den fursten und stenden vortrügen. doch mochten die stende alwegen sagen, sie hetten die confession und die concordia angenommen; da wollten sie bei pleiben. da dechte er, wurde es auch wol bei pleiben“. Also Einsetzung einer Kommission zur Prüfung der lutherischen Artikel, danach Bericht an die Politiker, und dabei eventuell Ablehnung der Artikel durch die Stände. Zugleich verspricht er, in dieser Kommission dafür einzutreten, daß der Anstoß beim Abendmahlsartikel behoben werde, sodaß es — das scheint doch sein Gedanke zu sein! — dieser Ablehnung vielleicht gar nicht mehr bedarf. Er sieht die Lage also keineswegs als hoffnungslos an und hat insofern einigen Grund zu seinem Optimismus, als Luther zwar von keinem Nachlassen oder Weichen habe hören wollen, aber auch hinzugefügt habe: „wollen die fursten und stende etwas nachlassen, das wird bei inen stehen“. Er wollte eine Diskussion im engsten Kreis der führenden Theologen (und unter den Augen der Stände), wollte selbst in dieser Kommission auf die Beseitigung mindestens des einen Anstosses hinarbeiten, und hat nur als letzte Möglichkeit die Ablehnung durch die Stände zugunsten der bereits geltenden Bekenntnisse in Rechnung gestellt. Kann man da sagen, er habe „alles daran gesetzt, die Schmalkaldischen Artikel zu Fall zu bringen“?

3. Der Landgraf hat dem Straßburger Sturm noch am selben Abend Mitteilung von dem Gespräch gemacht, der den Inhalt „Jorge Besserern

⁵⁰ So die Eisenacher Proposition, Marburg, Pol. Archiv 464, S. 252.

⁵¹ a.a.O. S. 257.

⁵² S. 266a.

und doctor Helen⁶, dem Ulmer und dem Augsburger Vertreter, „auch anzeigen“ sollte. Die Städte mußten sich am folgenden Tag zu den Vorschlägen Brücks äußern, sodaß die Zeit drängte. Dieses Verfahren läßt darauf schließen, daß in diesem Kreis bereits Bedenken aufgetaucht waren. Versuchen wir, uns die Lage nach dieser Seite hin klar zu machen.

Das Straßburger Gutachten für den Schmalkaldener Tag scheint verloren, auch das Augsburger habe ich bisher nicht auffinden können. Dagegen wissen wir von Überlegungen, die man in Konstanz und in Ulm angestellt hat.⁵³

Die Konstanzer sahen dem Tag in Schmalkalden ohnehin mit Sorgen entgegen, weil sie die Konkordie noch nicht unterschrieben hatten.⁵⁴ In der Instruktion,⁵⁵ die sie ihren Gesandten mitgaben, wird ihnen hinsichtlich des Konzils aufgetragen, dahin zu „raten und handeln, das sollich concilium nit angenommen noch als ain christlichs concilium oder sunst in ettwas achtbarkeit gehalten werde“. Sie werden beauftragt, sich in allen Konzilsangelegenheiten mit Ambrosius Blaurer zu verständigen, der ja damals in den Diensten Württembergs stand. „und so man von ainer nuwen und gmainen concordi reden wurd, sollen die gsanten dohin arbeiten, das man es by vorigen confessionen pliben läßt. Item di gsanten sollen mit bester bescheidenheit sy konnen vlyss ankeren, so man in ainicher sachen oder fal der confessionen gedenken wird, das dan nit nur von der fürstlichen confession, sunder von den confessionen in gemein meldung geschehe, damit zu verhütigen, daß neue spaltung zwischen den protestierenden entstände“.⁵⁶ Dem entspricht das von den Konstanzern in Schmalkalden übergebene Gutachten, das übrigens von den Straßburgern ausdrücklich gebilligt worden ist.⁵⁷ Man sieht, daß man in Konstanz wohl mit dem Versuch

⁵³ Zum Straßburger Gutachten vgl. Pol. Corr. II, 413. Das dort wiedergegebene Stück kann, wie Winkelmann anmerkt, unmöglich das ganze Gutachten sein. Daß ein Augsburger Gutachten vorlag, geht hervor aus einem „Auszug aller Stende ubergibnen rathschlegen“, der mehrfach bei den Akten liegt.

Es würde die Lage besonders in Straßburg beleuchten, wenn man dort, und nicht nur dort, die Wittenberger Konkordie bereits im Zusammenhang mit dem Konzil gesehen hätte. Die Konkordie versteht sich selbst ja als Erläuterung der Augsburger Konfession und der Apologie, und das schien wichtig, „weil es um sie“ „bei den künftigen Konzilsverhandlungen ging, in die nicht ein neues Bekenntnis hinein sollte, das nur störend wirken konnte“. So Walter Köhler a.a.O. S. 471. In der Anmerkung sagt Köhler mit einer leichten Polemik gegen mich: „Diese Tendenz tritt in der bisherigen Forschung nicht heraus“. Ich muß Köhler die Verantwortung für diese These überlassen, denn seine Belege sind an dieser Stelle nicht ausreichend, um sie durchschlagend zu begründen. Wenn dies der Standpunkt der Straßburger war, so waren sie längst entschlossen, bei der CA und der Apologie zu bleiben, und das ganze Unternehmen des Kurfürsten, aber auch des Landgrafen, mußte ihren Absichten entgegen sein.

⁵⁴ Vgl. WABr 7, 619.

⁵⁵ Konstanzer Reformationsakten Fasc. 16.

⁵⁶ Konstanzer Reformationsakten Fasc. 16.

⁵⁷ Pol. Archiv Marburg 464, Fol. 169 ff.: „wie trennung zwuschen den protestierenden verhütet werd etc. achten wir kainen fuglichern weg zum selbigen sin, dann das die stend in gmain und jeder besunder, ouch jede sunderbare personen, die syen von oberkaiten, predicanten oder andern, sich dahin nit bewegen lassint,

einer neuen lehrmäßigen Bindung rechnete, aber auch entschlossen war, einen solchen Versuch nach Möglichkeit zu verhindern. Dabei werden die Konstanzer weniger an neue Artikel Luthers gedacht haben, als an die beim Abschluß der Konkordie in Aussicht genommene öffentliche Verkündigung derselben. Viel mehr müßte sich ihre Opposition gegen neue Artikel, deren Übereinstimmung mit der Konkordie zweifelhaft war, gerichtet haben.

Den Ulmern hat Landgraf Philipp schon „Freitag nach Martini“ 1536 Nachricht gegeben, daß „umb wienächten oder kurtz darnach“ der Bundestag stattfinden sollte, „des angesetzten Concilii und der beschwerlichen proces halben des Camergerichts fürnemlich zu handeln und zu rat schlagen“, und ihnen bestellt, „mitlerzeit den sachen nachzudenken“.⁵⁸ Die ganze Aktivität, die man in Ulm daraufhin entwickelte, ist hier nicht darzustellen. Hervorgehoben werden muß aber das Bedenken des Altbürgermeisters Bernhard Besserer „Concilions halb gethon“.⁵⁹ Er weist zunächst hin auf die Unfertigkeit der Konkordie und fährt dann fort:

„Zu dem andern, daß uff disem tag, der zu Schmalkalden beschehen soll, aller fleiß gethon, dardurch alle Chur, fursten, stend und steet ainer haltung, leer und mainung im glauben und kainer gegen dem andern in dem gewissen beschwerdt wurd.

Wurd nun dasselb nit erlangt, so möcht man sich kenden entschließen, wie sich allenthalben zu schicken, das wir ob disem handel Leib, Er, seel und gut nit dahinden liesen.

Sollt es aber die weg gewinnen, das es sich zwüschen uns hie und unsern gelerten stieß, oder das ain Erber Rath und sein gemeiner man mit seinen predicanten einig und es uff dem tag zu Schmalkalden dahin komen, das ain Erber Rath, seine predicanten und gemeiner man in irer haltung, bekantnus und leer den andern stenden nicht zu gleich kämen, und man sich dannoch nichtzit dester weniger understan wurd, die sachen zu verstreichen und zuzehalten, wass daraus aines jeden gewißin zu ervolgen, und wahin es mit der zeit geraten möcht, zuvor so wir in rechtem verstand zu baiderseits nit ainig und allein in worten verglichen.

So ist dann noch mer beschwerlicher und allen fromen hertzen ain entsitzen, vill einzugon und zu bewilligen, auch darzutun und zu sagen, das baid thaill ainig, so doch erscheinet, das es in dem rechten grund nit also gestaltet, und das man unserz Gotts vor der welt leugnen wölt, welliches doch nit zu verantwurten, aber mit aller gelegenheit woll zu bedencken.

das sy uff ainiche gestelte artickeln sunderbare antworten gebint, besunder uff alle anvorderungen der leer halb uff die confessionen, die der kayⁿ Mt. uff dem rychstag zu Augspurg ubergeben sind, ziche und sich wyther nit trengen noch bewegen lassen.

⁵⁸ Ulmer Stadtarchiv, Bd. 1209, S. 686.

⁵⁹ a.a.O. S. 699 ff.

Dabey zu gedendenk, ob es nicht bas erliten werden möcht, das wir uns ließen uß des papsts, Ro.Kay.Mt., Churfursten, Fursten und stend gewalt und macht von unser religion dringen lassen, also das wir uns auß drang zu ainem andern begeben mueßten, daß uns doch hertzlich leidt und wider were, dann uns mit freiem gemuet dohin zu begeben, das wir verstanden unrecht und wider gott zu sein.

Dann es zeugt die hailig schrift, do die kinder Israhel in der Babilonischen gefendcknus lagen und getrungen wurden, abgötter und fremde götter anzubetten, das inen dasselb bei gott so hoch strefflich nicht zugerechnet, noch sie dess entgelten lies, wo es aber inen uß freiem gemuet dargeraicht und beschehen, ist zu vermuten, das daraus hohe straffen erfolgt were . . .“

Dieses Bedenken wurde, dem Schlußvermerk zufolge, am 11. Dezember 1536 im Rat verlesen. So groß war die Besorgnis in Ulm, daß man unter ein fremdes Bekenntnis gezwungen werden könnte. Besserer hielt es offenbar für besser und christlicher, der Gewalt der Katholiken zu weichen, als einer Formulierung zuzustimmen, die man nicht von Herzen bejahen könnte, und fürchtete, daß dies bei dem Schmalkaldener Tag herauskommen werde.

In einem Schreiben Frechts an den Rat, mit dem er ein (anscheinend nicht mehr vorhandenes) Gutachten der Prediger erläutert, heißt es:⁶⁰

„Die dogmaten, das ist die leer, die stracks, ia byß in thodt zu bekennen seynd, werden in den confessionen kay. Mt. ubergeben gefünden. Solche leer kan man erstlich auß der geschrift, darnach auß der hailgen vetter gschriften wider die bápstler erhalten, wölches dann wier mit Gottes gnad thon wöllen, so solichs von uns ervordert.

Die Ceremonien, so stracks wider Gottes wort, seynd keinswegs zü leiden. aber in den mittelmäßigen kan wol ein Mediation und milterung gefünden [werden] nach der regel und anweysung christlicher liebe. denn so die sach zum concilio kommen wiert, miessend die lutherischen und zwinglischen in den ceremonien etwas nachgeben.

Die iüngst angericht concordi soll auffs höchst gefürdert und gehandhapt werden als ein gweltig mittel, do durch den päbstlern vil genommen mag werden.“

Das ist ein ziemlich klares Programm: Nachgeben in den Zeremonien, im übrigen Bindung an die Augsburgische Konfessionen, wobei wohl die Tetrapolitana mit gemeint ist, und die Konkordie. Der Passus über die Zeremonien hat in Ulm Anlaß zu einer Rückfrage bei den Prädikanten gegeben. In der Instruktion für den Schmalkaldischen Tag vom 12. Januar⁶¹ wird den Gesandten verboten, sich auf diese Frage überhaupt einzulassen,

⁶⁰ Ulmer Stadtarchiv Bd. 1209, S. 695 ff.

⁶¹ Ulmer Stadtarchiv Bd. 1210, S. 92 ff.

während Vergleichung in der Lehre ausdrücklich vorgesehen wird.⁶² Das wird so zu verstehen sein, daß der Rat im Unterschied von seinen (und den hessischen) Theologen sich gerade auf ein Nachgeben in den Ceremonien durchaus nicht einlassen will. Hier macht sich die Nähe zu den Schweizern bemerkbar.

Das Ulmer Material zeigt mit aller wünschenswerten Deutlichkeit, daß man in Ulm auf Auseinandersetzungen über die Lehre gefaßt war, aber auch, mit welcher Sorge man ihnen entgegensah. Hatten die Konstanzer ausdrücklich Befehl, sich auf nichts einzulassen, so ist man in Ulm nicht so weit gegangen. Aber auch Frecht gibt zu erkennen, daß die Augsburger Bekenntnisse und die Konkordie maßgebend bleiben müßten. Es ist wohl ohne weiteres anzunehmen, daß in Augsburg die Stimmung ähnlich gewesen ist. Das bedeutet, daß in Schmalkalden bei den Städteboten von vornherein Bedenken dagegen bestanden, sich auf neue Artikel einzulassen. Der ihnen durch Hessen so schnell übermittelte Bericht Melancthons hat diese Abneigung nicht hervorgerufen, sondern konnte sie allenfalls bestärken.

III.

Der Bericht, den Volz über die Verhandlungen zu Beginn des Bundestages gibt, ist so knapp, daß er einen m. E. völlig falschen Eindruck erweckt. Es bleibt hier nichts übrig als die Ereignisse noch einmal zu erzählen.⁶³

Die Tagung wurde am Samstag vor Estomihi, den 10. Februar, nachmittags um 12 Uhr durch eine große Rede Brücks eröffnet. Er nannte als ersten Verhandlungspunkt das Ausschreiben des Papstes über das Konzil und stellte die Frage, „ob dasselbige ainen andern verstand hette oder ghaben mochte dann wie es mit den buchstaben melde, nämlich die ketzerien ußruten und das sich nichtz guts zu disem concilio zu versehen“.⁶⁴ Er ließ daran keinen Zweifel, daß die Fürsten „das für kein recht concilium haben und halten“.⁶⁵ Als Grundlage für die Verhandlung darüber sollen die Stände die im Ausschreiben angeforderten Bedenken einreichen und einen Ausschuß bilden, der sie bearbeiten soll. Weiter scheine es den Fürsten „für nutzlich und gut, ouch aller sachen furdersam sin“, „das die

⁶² a.a.O. S. 94: Darumben und dieweil vermerkt, das ir grundt an uffrichtung der Ceremonien ruhet, und hinwiderumb lauter vermerkt, das im usschreiben allein vergleichung der leer halben gemelt wurt, so haben die gesanten in demselben vormaln bevelch, sich allein der leer halben einzulassen. Wurde es aber dahin langen, ist den gesanten zu vermelden, das sie von irn herrn und obern daruff nicht abgevertigt, noch auch darumben keinen bevelch, hetten es besonder uß dem ußschreiben, auch durch diss ursachen, das uff allen vorigen tagen vergleichung der Ceremonien für unnötwendig geacht, und allein die verein der leer mit ainander gefunden, nicht geachtet, das darvon sollt handlung geprauchet oder furgenomen worden sein . . .

⁶³ Zu den urkundlichen Berichten siehe Volz S. 19, Anm. 5.

⁶⁴ Konstanzer Bericht.

⁶⁵ Straßburg, Pol. Corr. II, 415.

gelerten, die in grosser anzahl zugegen weren, zusammen gesetzt, die solten die zu Augspurg ubergibne confession sampt der Appologi fur sich nemmen und darvon reden, ob gott gnad verlichen wurde, das verhoffentlich etwas guts und fruchtpars uff dem concilio mochte gehandelt und der gegenthail dahin zu pringen sein, das sy gottes wort by inen offentlich und unverhindert predigen und darnach leben liessen, was dagegen wir unsers theils nachzugeben ouch mit gwißne handeln oder lassen möchten etc.“⁶⁶ Er nennt also als Verhandlungsgrundlage für die Theologen von vornherein die Augustana und die Apologie.

Die Konstanzer Gesandten sind erst am Abend dieses Tags in Schmalkalden angekommen und wurden bereits am Sonntag (Estomihi), 11. Februar, „fru uff 6 ur“ zu einer Städteversammlung geladen, in der über diese Proposition beraten wurde. Über die beiden ersten Punkte war leicht Einigkeit herzustellen. Für das Weitere folge ich dem (bisher ungedruckten) Bericht der Konstanzer Gesandten, die in dieser Sache besonders hellhörig gewesen sind.

„Aber des dritten artickels halb ist gmainlich bedacht beswerlich und nit gut sin, das die gelerten und theologi daruber solten zusammen gelassen werden, zu beratschlagen, ob sich zudrüg, das dises oder ain anders concilium angesetzt wurde (und Gott der allmechtig hoffnung uffthäte, das daruff etwas fruchtpars gehandelt werden möcht), woruff man sich dises thails entlichen lenden, was ouch nachgegeben oder woby sy zu beharren sin wolten, uß ursachen, das solliche beratschlagung nit haimlich pliben, und dem gegentail ain stercki, den guthertzigen aber ein kleinmutigkait gepären wurd. Es wurden die widerwertigen disem tail sollichen zu ainer zachayt und forcht zumessen und allenthalben den einfaltigen inbilden, das wir unserer lere und haltung keinen satten grund hetten, und derhalben yetzo nach mittel und wegen gedechten, damit wir widerumb hinder sich ziehen möchten. Darzu ob schon sich zutrug, das man ain concilium halten, daruff zuversichtlich wurd, das die bapisten etwas nachgeben und dem wort gottes sinen fryen platz zulassen wolten, so werde sollichen nit in so schneller yl zugen, dann das man stattlichen zusammen kommen und beratlichen darvon reden möge. zudem, das der merer thail der gesandten sich zu erinnern wißten, das ire obern das beschehne ußschriben nit dahin vermerckt, das die predicanten derwegen solten hieher gebracht werden, darvon ze reden, woruff man entlich zu beharren oder was man nachzugeben bedechte, besunden (!) allein darumb, so in beratschlagung des concilii etwas furfiel, darinnen man irs rats und bedenkens noturftig, das man dann sy an der hand habe. derhalben öch hetten sy der merer thail hiruber kainen bevelch. Sy wißten aber gleichwol, das ire herren by der confession kay^r Mt. zu Augspurg ubergiben getruwlich ze pliben urbutig weren. wolten aber die Chur und fursten je vermainen gut

⁶⁶ Konstanzer Bericht.

und den sachen furdersam sin, das die gelerten der lere halb sich mit ainander besprechen sölten, mochten sy, die gsandten, das beschehen lassen, doch das inen maß und wyß furgeschriben, woruff sy handlen, ouch ire handlung jeder zit den gesandten mitgetheilt wurden, dann sich iren bevelchen nach mit hinder sich pringen oder sunst darin wol wissen zu erzeigen.⁶⁷ doch solte man dise antwurt des lesten artikels halb verziehen biß der Chur und Fursten bedenken hirin verstanden were.“

Am selben Tag noch, „nach jmbis uff ain ur“ hat Sturm in der Vollversammlung die Antwort zunächst auf die beiden ersten Punkte der Proposition gegeben, die anschließend auch den nur der Religion verwandten Ständen mitgeteilt wurde. Erst beim Verlassen des Saales fragte der Kurfürst Jakob Sturm nach der Antwort der Städte auf den dritten Punkt, und Sturm erwiderte, „das wol durch die gsandten etwas darvon geredet, nichtz aber entlich entschlossen, dann man zuvor ir churf. G., ouch der andern fursten bedenken hierin underthenigklich gewarten welt.“ Nach getrennter Beratung, die „sich ungeferlich uff ain gute ur verzogen“, wurden die Städteboten wieder gerufen „und angezaigt, das ir Chur und f. g. nochmals nit unfruchtpar sin beduchte, das die gelerten, so zu guter anzahl vorhanden, zusammen gelassen werden, damit sy sich der lere halb besprechen möchten etc.“

„Daruff her Jacob Sturm der stett bedenken vor oben angeregt furgetragen und gepetten hat, ir Chur und f. g. wolten solliche der gsandten bedenken gnedigister und gnediger mainung verstonn, dann was sy vermerken mochten zu furderung der eren gottes dienstlich sin, daran solte unsers thails kain mangel sin.

Uff disen furtrag sind die Chur und F. zusamen getretten und habent nach etwas gehaltner underred den stett gesandten anzaigen lassen, ir Chur und F. G. hetten der gsandten fursorg der gelerten halb vernommen, und wos die mainung haben solt, das die gelerten ichtzit nuws machen oder die confession und appologi swechern, oder ainichen nachlaß in dem, das man vorhin bekannt und gelert hette, tun solten, so were der gsandten fursorgen nit unberatsam. Es weren aber ir Chur und f. gnaden mit nichten bedacht, den gelerten sollichs zugeben, noch den zamm so lang ze lassen,⁶⁸ besunder darumb gedechten ir Chur und

⁶⁷ Der Straßburger Bericht, Pol. Corr. II, 416 sagt hier: „wü aber ir chür und f. gnad gedechten je, das es güet sin solt, so liessen die stett gescheen, doch das die gelerten sich mit einander besprechen früntlich, und wü sie artikel stelleten neben der confession, das uns die ibergeben, zü besichtigen und die hinder sich an unsere herren zü bringen. doch solt man die fürsten und ir bedenken züvor heren.“

⁶⁸ Pol. Corr. II, 417. Es sei nicht die Meinung, „das die gelerten dorvon reden solten, etwas nochzugeben oder joch in den confessionen etwas zu disputieren, öich der concordie, so vor der zit gemacht worden, sündler allein die confession zü ibersehen, nichts wider deren inhalt und sübstanz öich der concordie ende-

f. g. nit entlegen sunder gut sin, das sy zusammen käment, damit sy die Confession zu Augsburg in jl ubergeben widerumb flyssig erwegen solten, nit der mainung, das sy ichtzet darvon noch darzu thun. dann ir Chur und f. g. gedechten by derselbigen, auch by der concordi vergangnen jars zu Wittemberg gemacht ze pliben, sunder das sy die puncten und artikel in der confession verlippt mit satten und unwidersprechlichem grund der hailigen gottlichen gschrift (och der vetter und alter concilien decreten) bevestnen und dieselbigen spruch der gschrift zusammen tragen, ouch dasselbig in schrift verfassen solten, damit sos zu ainem concilio kummen oder man sunst dessen bedorffen wurde, das man damit gefasset were und nit erst in der not die gelerten beruffen müste. Zum andern were den gsandten unverporgen, das zu Augspurg in verfassung der confession von des bapsts vermainer hochait und monarchia, ouch der bischoffen jurisdiction und gerichtszwang, den sy inen in globens sachen anmassent, allerlay red gepflegen und man vorhabens gewesen, dasselbig der confession uffs duschlichest inzulyben, welches aber kay^r Mt zu eren und damit sin Mt als die doziten der lere dises thails kein bericht ghapt, darab nit entsetzen empfangen und ursach nemme, alle handlung und sachen fallen ze lassen, nachpliben were, welches aber yetzo not sin wolle, der confession ouch inzulyben und mengklichem kuntpar zu machen, vorab diewyl der past (!) mit sinem unrechtmäßigen gwalt furfart und ain concilium fur sich selbs ze halten understätt. Zum dritten were kuntpar, das allerlay irtungen in der lere hin und wider entstanden uß allerlay seltzamen köpfen, die uff ir hartnegkikayt verharten. Damit nun, so die yetzigen oberkayten und prediger, denen der allmechtig sin gnad und gaist rychlichen mitgethailt hab, absterben werdent, die nachkommenden dennoch unserer lere ain gwisse haltung hetten, so were hierzu gantz furderlich, das solliche zusamentragung der schriftten durch die gelerten beschehe. Man mochte ouch, so die prediger oder ainiche derselbigen hinfur von der rechten lere abwychen wolten, inen dise ir verglichung und haltung furwenden und sy damit in der rechten pan behalten, etc. Diser und kainer andern mainung were ir chrf. und f. g. bedenken, das die gelerten zusammen gelassen werden solten etc. Man werde ouch sollichs tutschlichen mit inen reden etc.⁶⁹

Hiruff die stett gesandten zusammen an ain ort der stuben getretten und ward her Jacob Sturmen befolhen, den Chur und F. anzuzaiigen, die gesandten hetten ir Chur und f. g. maynung, welcher massen die ge-

ren, allein das babstüm harüs zu strichen, das vormols uf dem richsdag zü Oügspürg der kei.mt. zu underthenigen gefallen und us ursachen underlossen, öuch inen den predigern befelen, sich früntlich und gütlich zü underreden.

⁶⁹ Pol. Corr. II, 417 (Straßburg): „der hoffnung, wü wir solches horten, würden wir [uns] von wegen unser oberen unserem bevelch noch mit iren chür und f. gnoden wol verglichen. wü uns aber das je beswerlich, so wolten sie uns den hindergang öuch zügelossen haben.“

lerten zusammen kummen solten, yetz verer vernommen, mochten sollichs zugeben, doch das mit inen, den gelerten, der vorangezeigten mainung wol verstentlichen geredet und was durch sy gestelt, den gsandten der stetten jeder zit mitgethailt werde, sich der gepur darin ze halten.“

Für unseren Zusammenhang kommt es hier zunächst auf den Schluß an. Die Konstanzer verstanden dieses Ergebnis der Verhandlungen als ein Nachgeben der Städte. Der Straßburger Bericht sagt: „haben wir uns lossen dergestalt gefallen und angezeigt, so dises beschicht, würt jeder gesanter sin habenden bevelch wol anzeigen“. ⁷⁰ Besserer erzählt: „Do nun die erbarn stet vermergkt, das es dis maynung gehabt, do haben sy dessen bewilligt, doch uff hindersichpringen und wider erholt, das sy daruff nit abgevertigt weren“. ⁷¹ So haben auch die Gesandten des Markgrafen Jörg die Sache verstanden, denen die Begründung des Vorschlags und das Ergebnis der Verhandlung am Montag, 12. Februar, „uff 8 ur“ vorgetragen wurde. Sie berichten: „Darumb auch und aus denen ursachen sehe Chur und fursten, auch andere aynigungsverwandte stende fur guet an, was also durch die theologos allerseyts beschlossen und gehandelt, das dasselbig durch sie alle und ir yeden in sonderheit zu mererm ansehen mit aygner hand unterschriben wurde“. ⁷² Auch bei dem Vortrag vor den Predigern hat Brück nichts anderes gesagt. Es „ist inen dürch den canzeler die anzeigen gethon, die vor gemeldet, doch etwas witleufiger, und das solches uf forderlichst mechte gescheen, doch kein ander moß; wü nit in acht dogen, das sie XIII darzü nemen solten etc.“ ⁷³

⁷⁰ Pol. Corr. II, 417.

⁷¹ Ulm. Stadtarchiv 1210, S. 106.

⁷² Bayer. Staatsarchiv Nürnberg. Ansb.Rel.akten Nr. 21, S. 185. Der Konstanzer Bericht erzählt zu dem Vortrag vor den Religionsverwandten: „Nun hat aber D. Brick im fürhalten, warumb die Chur und F., ouch der veraynigten stett gsandten fur nutzlich sein bedachten, das die gelerten solten zusammen kummen etc. im letsten artikel, damit man etwas gwisses hette, daruff man sich fussen und damit man die predicanten selbs, so sy hernaher anders infuren wolten, gestellen mochte, etc. etwas meldung gethon von unterschreibung dessen, das die gelerten stellen wurden, etc. derhalben her Jacob Sturm uß bevelch zu im tratt und begeret, was das fur ein mainung sin solt, dieweil im fürhalt den veraynigten vormals gethon, sollichs nit gemeldet. Sagt D. Brick, es were im erzellen also furgefallen, hette aber nit die mainung, das man ichtz unterschreiben sölte“.

⁷³ Straßburg, Pol. Corr. II, 417. Vgl. den Memminger Bericht bei Volz, Beilage II, der erst damit beginnt. Die Konstanzer erzählen: „Als nun die predicanten zugegen warend, sind die stend sampt den predicanten hintzu berüfft worden, und hat D. Brick den predicanten der Chur und F., ouch der andern stend gut bedunken, warumb sy solten zusammen kummen, furgelalten. Allein in erzellung, das es darumb gut sin solte, damit die irtungen etc. verhüttet werden möchten, sagt er: „wie dan vorher beschehen durch die wiedertauffer und“ (da hat er uff der zungen „Sacramentierer“, als unser vil achten wolten; dann er ain wyl stil hielt und sagt daruff: „und ja die wiedertauffer, wie ir, meine herren, wol wist“). Darumb were der Chur und F., auch der andern geschickten gnedigst

Volz erklärt, die Grundlage der in der Proposition Brücks vorgeschlagenen Verhandlungen der Prediger „sollten offenbar die Schmalkaldischen Artikel bilden“, in denen Luther ja die angegebenen Probleme behandelt habe; die Antwort der Städte nennt er einen „ablehnenden Beschluß“, und fügt, ohne die weitere Verhandlung, die zweite Rede Brücks und die Antwort der Städte überhaupt zu erwähnen, hinzu: „Damit war der Plan des Kurfürsten Johann Friedrich und zugleich die Erhebung der Schmalkaldischen Artikel zur Bekenntnisschrift gescheitert“.⁷⁴ Das erste ist reine Vermutung, die den Quellen widerspricht, das zweite ist offenkundig nicht richtig und das Ergebnis ist falsch. Brück hat, wie die Konstanzer berichten, von vornherein die Augsburger Konfession und die Apologie als Grundlage der Verhandlungen vorgeschlagen; von den Artikeln war dabei gar nicht die Rede. Dann haben die Städte nicht die Schmalkaldischen Artikel als Verhandlungsgrundlage, sie haben vielmehr die Beratungen der Prediger über das vorgeschlagene Thema überhaupt abgelehnt. Das war, wie die angeführten Gutachten zeigen, ebenso sehr gegen die Absichten des Landgrafen wie des Kurfürsten. Sie haben sich dann eines besseren belehren lassen, nachdem man ihnen Erläuterungen über den Sinn der Beratungen gegeben hatte und ihnen zugestanden hatte, daß sie ständig über ihren Gang informiert werden sollten und das Ergebnis, falls es ihnen beschwerlich sei, nur auf Hintersichbringen annehmen müßten. Über die Artikel Luthers war damit überhaupt nichts gesagt, geschweige denn entschieden. Auch die Erklärung Brücks, daß man nichts Neues machen sollte, schloß nicht aus, daß man zu Ergebnissen kommen wollte, die ja Sturm ausdrücklich erwartet hat. Was wollte man denn sonst etwa hinter sich bringen?! Dann hätte man ja auch den Traktat Melanchthons nicht abfassen dürfen! Diese Erklärung bedeutet offenbar nur, wie es ja auch ausgesprochen wurde, daß man „in der Substanz“ nichts Neues machen sollte. Wenn das mit dem Blick auf Luthers Artikel gesagt war, so konnte es nur bedeuten, daß sie nicht angenommen zu werden brauchten, falls sie wirklich „etwas Neues“ enthielten. Das hat zwar Melanchthon behauptet und der Landgraf wahrscheinlich geglaubt, aber es entsprach weder der Absicht Luthers noch den Tatsachen. Wenn also hinsichtlich der Artikel Luthers hier überhaupt etwas gesagt war, so war bloß der Weg frei für Beratungen in dem Sinne, wie Melanchthon sie dem Landgrafen vorgeschlagen hatte.

Die Beratung der Theologen hat dann bekanntlich diesem Auftrag gemäß stattgefunden und hat sich auch auf die Artikel Luthers erstreckt.

und gnedigs gesinnen und fruntlichs pitten, das sy in gottesforcht und aller frundschaftt zusamfen treten und zuvorderst gottes ere hirin betrachten sölten.“ — Darauf hielt nach dem Memminger Bericht Spalatin, nach dem Konstanzer Urbanus Rhegius eine kurze Dankrede an die Versammlung. Der Braunschweiger Gesandte weiß von den Verhandlungen des Sonntags über diesen Punkt nichts, sondern erzählt nur von dem Vortrag vor den Gelehrten.

⁷⁴ S. 20 f. So schon Kolde, ThSt u. Kr 1894, S. 160: „Luthers Artikel waren infolge jenes Städtebeschlusses offiziell abgetan“.

IV.

1. Die Theologen sind ihrem Auftrag gemäß „disen tag (also am Montag nach Estomihi, den 12. Februar) gleich nach mittag an verordneter Malstatt“, die ihnen vom Landgrafen im „Hessenhof“ zugewiesen wurde, zusammengekommen.⁷⁵ „Philippus Melancton [hat] ein kurzze red und vermanung geton, darin er sie erinnert, wes in disem convent von fursten und stenden zu handeln bevolchen sei“, und schlug dann die Bildung eines Ausschusses vor, „welche die gemelte Confession miteinander conferiern und die artikel vom gewalt des bapsts stellen, so nachmals der gantzen versammlung solten furhalten und eins jeden judicium und gutbedunken hören“.⁷⁶

Der Ausschuß hielt seine erste Sitzung „auf den bemelten tag umb drey uren“ „in doctor Martin Luthers herberg, mit sampt im sich des empfangenen bevelchs der fursten miteinander zu bereden“. Man hat sich also über das weitere Vorgehen verständigt. Dabei „hat doctor Luther gesagt: Er laß es seiner person halben bleiben bei der Confession, so zu Augspurg dem keyser ubergeben, wo aber jemants kome, der sie umbstoß (das bisher noch nit beschehen), alsdann welte er sie bas roborieren und bevestigen“. Luther hat also selbst darauf verzichtet, der Beratung seine Artikel zugrunde zu legen oder sie der Versammlung aufzuerlegen. Danach hat man mit der Besprechung der CA begonnen und kam an diesem Nachmittag „bis uf den artikel vom nachtmal, da ist die collation auf dismal angestellt worden“.⁷⁷ Zum Schluß setzte man noch eine Unterkommission ein, „die artikel von des bapsts gewalt zu setzen“. Mitglieder dieser Kommission waren Melancthon, Butzer, Urbanus Rhegius, Brenz und Osiander.

⁷⁵ Memminger Bericht, Volz S. 58 f., vgl. S. 24, Anm. 3.

⁷⁶ a.a.O. 59. Die Mitglieder des Ausschusses ebenda. Auch dabei gab es einen kleinen Zwischenfall. Die markgräfischen Gesandten berichten (a.a.O. S. 185b): . . . sie „haben darauf ain ausschuß undter inen geordnet, aber keinen marggrafischen theologen darunter gewelet. Darauß die marggrevischen rethe verursacht, Philipum Melanctonen derhalben zu ersuchen. Nachdem sonderlich mein gnediger herr, Marggraf Geörg, nicht der geringst stand in diser sachen were, zudem, und das mer, das dannocht seiner f. gn. halb die notturft erfordert, ain theologen bey der beratschlagung ze haben, dabei man allerlay hört und einneme, damit sein f. g. und derselben pfarrherren und prediger allenthalben gemaynem furstenthumb zu guet der sachen dest gründlicher bericht werden möchten, etc. Darauf ist Philipus selbst in der marggräfischen herberg komen, sich entschuldigt, das es nit geschehen sei in mainung, die marggräfischen auszuschliessen, sonder damit verhinderung vile der personen halb zu verhueten. Dweil man volgends was gehandelt wurd, in gemayn allen theologen furhalten wurde, so het man auch furnemblich die in ausschuß gewelet, mit welchen man am maysten ze thun vermaynt hat. Darumb were nyemand zuwider, das sie, die marggrafischen, welchen sie wollten, undter iren theologen zu inen schickten und ordenten, etc. Und dweil sich dan des ausschuß halben etlichermassen auch enderung zugetragen, also das die sachen und handlung allein auf Philipum komen, ist der marggräfischen theologen kainer datzu geschickt worden.“

⁷⁷ Memminger Bericht, Volz S. 60.

Die zweite Sitzung der Theologen, und zwar aller Versammelten, fand am (Samstag) 17. Februar statt. Dabei wurde Melancthons Traktat von Butzer vorgetragen, „und uf ein jeden artikel eins jeden iudicium insonderheit gehert, haben sie es inen alle lassen wolgefallen“. Der Traktat sollte aber in der nächsten Sitzung noch einmal zur Diskussion gestellt werden. Ferner „Ist auch darbei gemelt worden, das ein jeder, so er wider heim kome, die schriften der veteren, und was zu disem handel furnemlich dienstlich, fleißig belesen soll, und was ein jeder guts befunde, aufzeichnen und den andern zuschicken, furnemlich gen Wittenberg“, wo die Beschlüsse der Gelehrten vermutlich gedruckt würden. Man hat also den Traktat noch keineswegs für endgültig fertig gehalten. Bei dieser Gelegenheit nun sind auch Luthers Artikel „den predicanten abzuschreiben zugestölt worden“.⁷⁸ Sie wurden also jetzt, vermutlich als Material für die Fortsetzung der Beratung, aber doch als „für sein person . . . gestellt“,⁷⁹ doch zur Diskussion gestellt.

Danach kamen die Theologen erst am Freitag nach Invocavit, 23. Februar, wieder zusammen, und zwar zunächst, um die jetzt fertig gestellte Antwort an den kaiserlichen Gesandten Dr. Held zu hören. Die Stände haben sich in der Konzilssache bekanntlich den Standpunkt des Kurfürsten und des Landgrafen zu eigen gemacht und beschlossen, das Konzil nicht zu besuchen. Die führenden lutherischen Theologen waren anderer Ansicht gewesen, billigten aber jetzt doch den ablehnenden Bescheid, zuletzt auch Melancthon, offenbar unter schweren Bedenken; „aber dieweil es die fursten also beschlossen hetten, lies er ims auch gfallen“;⁸⁰ er hofft aber, daß die Antwort bei weiterer Überlegung vielleicht doch noch gelinder ausfallen werde.⁸¹

Am Nachmittag dieses Tages „sind alle prediger wider zusammen komen“, und zwar auf Veranlassung Bugenhagens und Amsdorfs.⁸² Die Sitzung sollte die Fortsetzung der Ausschußberatung bilden, und da man bei Artikel X der CA fortfahren mußte, kam sogleich die Abendmahlslehre zur Sprache. Butzer bezog sich auf die Konkordie und erklärte, daß er für seine Person den jetzt von Luther vorgelegten Text wohl unterschreiben könnte, „in dem verstand, das das brot nit anders sey der leib Christi dann sacramentlicher einung halb, wie es auch Lutherus selbs deutet in seiner Confession vom nachmal“, aber um der Straßburger und der anderen Kirchen „vorab bei den eydgenossen“, die dadurch von der Annahme der Konkordie abgehalten werden würden, „kunde ers doch nit

⁷⁸ a.a.O. S. 60 f.

⁷⁹ a.a.O.

⁸⁰ a.a.O. S. 61

⁸¹ CR 3, S. 271.

⁸² Über den Anlaß vgl. Veit Dietrich an Forster CR 3, S. 371: *Mussebatur autem, Blaurerum non probare concordiam Witebergae factam, et certum est, petiisse eum a Philippo sententias patrum, quas nunc habeo, ut instructor esset argumentis. Haec res dedit occasionem Pomerano et Amsdorffo, ut contra Philippi voluntatem, iterum convocarent theologos.*

tun“.⁸³ Es kam zu einer heftigen Auseinandersetzung Butzers mit Osiander, der freilich am folgenden Tag durch Schnepf wegen seiner Heftigkeit um Verzeihung bitten mußte. Dann „ist auch furter uf dismal von meister Ambrosio Blarer einred geschehen“.⁸⁴

Zuletzt beschließt man, „das man des subscribierens halb der gestellten artiklen doctor Luthers in darumb solt befragen und sein meinung hören“.⁸⁵ Luthers „Antwort ist unbekannt“.⁸⁶ Aber als man am Samstag (24. Februar) wieder zusammenkam, hat es „mit der subscription die mainung gehabt, das, seitenmal D. Luther seine artikel fur sein eigen person gestelt, wolt man niemants dringen, die selben zu unterschreiben, sonder zu jedes freien willen haimgestellt haben“.⁸⁷

Die Verhandlungen sind also so verlaufen, daß man zunächst übereinkam, die CA zugrunde zu legen und den Artikel von der Gewalt des Papstes gesondert abzufassen. Dann wurden Luthers Artikel offiziell bekannt gegeben und bei Gelegenheit der Besprechung von CA X sehr gegen den Willen Melanchthons auch diskutiert. Dabei taucht die Frage auf, ob man sie unterschreiben solle und müsse; die Prediger wissen jedenfalls nichts davon, daß die Artikel bereits in den Verhandlungen der ersten zwei Tage zu Fall gebracht worden seien! Da sie aber als reine Privatarbeit Luthers betrachtet werden, hat man auf die Forderung der Unterschrift verzichtet und diese frei gestellt. Die Prediger haben sich also nicht nur an die Augustana gehalten, ja sie haben die Frage der Unterschrift aufgeworfen, haben deshalb bei Luther angefragt und die Frage selbständig

⁸³ a.a.O. S. 62.

⁸⁴ a.a.O. S. 63. Dazu erzählt Johannes Zwick nach einem Bericht Blaurers, es hätten „etliche prediger die artickel, durch den Luthere zu Wittenberg gstel, glopt und ihnen wol gefallen lassen; die ubrigen, denen sie nit gefallen, habent darwider nichz geredet, biß das es an ihme, plarer, kam. Der habe gsagt, verstehen, worumb er die mit gewißne nit zu subscribieren wysse, und fingen an etliche ihm zustimmen, darob der Butzer ain groß mißfallen ghapt hab, und als er gmerckt, das die sachen sich wythin ziehen und ain unshick uf dem andern kommen wolt, hab er das Herzog Ulrich von Wirtemberg angzeigt. der selbig habs dem landtgrafen von Hessen und der landtgraf dem Churfürsten von Sachsen furgbracht. Also sygen die prediger abgestelt, das sy nichtz wythers handlen sollten, sunder es solte jedermann by der Confession dem Kayser zu Ougspurg zugestelt pliben und dises zwytrachts mit nichten mer gedacht werden. Und zu sollichen habe Philippus melanchthon, ouch der Lutherer selbs vast gholfen und geraten . . .“ (Vgl. meine „Studien“ etc. S. 195). Blaurers Opposition richtete sich gegen die Lehre von der *manducatio impiorum*. Ob „die artikel, durch den Luthere zu Wittenberg gstel“ hier die Konkordie oder die Schmalkaldischen Artikel bedeuten, ist nicht völlig sicher. Die Konkordie ist ja nicht von Luther gestellt. Andererseits paßt die Erzählung auch nicht zu den Verhandlungen des 23. Februar, den wenn „die Prediger abgestellt“ wurden, so konnten sie nicht am folgenden Tag wieder zusammentreten, um die Frage der Unterschriften zu besprechen bezw. die Unterschriften zu leisten.

⁸⁵ a.a.O. S. 63.

⁸⁶ Volz S. 23 f.

⁸⁷ a.a.O. S. 63.

entschieden, wie sie ja auch den Traktat Melanchthons entsprechend der ursprünglichen Absicht Brücks und ohne Kenntnis der Einrede Sturms, jedenfalls ohne Rücksicht darauf, unterschrieben haben. vgl. 1612!

Danach kann keine Rede davon sein, daß die Erhebung der Schmalkaldischen Artikel zur Bekenntnisschrift durch den „ablehnenden Beschluß“ der Städte bereits am 11. Februar gescheitert sei. Auch der Widerstand Melanchthons kann nicht entscheidend gewesen sein, da Bugenhagen und Amsdorf trotz desselben die Frage der Unterschrift aufgeworfen haben und da man die Entscheidung darüber (ohne Melanchthon auch nur zu erwähnen) in die Hände Luthers legte. Es ist möglich, daß Luther selbst die Auskunft gab, daß dies seine Artikel seien, die er niemand aufzuerlegen wüßte, wie er ja nach Melanchthons Bericht schon früher gesagt hatte, es seien seine Artikel und etwaiges Nachgeben sei Sache der Fürsten und Stände; es ist ebenso möglich, daß Luther, durch seine Krankheit gehindert, gar keine Auskunft geben konnte und daß Bugenhagen selbst diese Entscheidung getroffen hat. Wenn also jemand die Schmalkaldischen Artikel „zu Fall gebracht“ hat, dann muß es Luther oder Bugenhagen gewesen sein!

2. Es ist nun aber überaus merkwürdig, daß wir von einer Stellungnahme des Kurfürsten aus diesen Wochen überhaupt nichts mehr erfahren, — merkwürdig darum, weil er doch die Artikel, die jetzt bloß als Privatarbeit Luthers bezeichnet werden, bestellt und so großen Wert darauf gelegt hatte. Hätte er wirklich die Absicht gehabt, sie durchzusetzen, so müßte er doch irgendwo in Erscheinung getreten sein! Selbst wenn man in Rechnung stellt, daß er selbst auf der Tagung anwesend war und man darum keine Aufzeichnungen erwarten darf, und daß er noch mehr als andere Fürsten die Kunst beherrschte, sich nicht öffentlich festzulegen, bleibt dieses völlige Schweigen merkwürdig. Man wird aber nun noch bedenken müssen, daß sich die ganze Lage auf dem Bundestag dadurch verändert hat, daß die Hauptfrage, ob man das Konzil besuchen wolle oder nicht, sich sehr schnell geklärt hat. Wir haben oben gesehen, daß und wie die Verwendung der Lutherischen Artikel von dieser Entscheidung abhing. Es ist auch bereits erzählt worden, daß man schon am 11. Februar einen Ausschuß einsetzte, der die überreichten Gutachten prüfen sollte.

Dieser Ausschuß hat seine Arbeit am Montag, den 12. Februar, aufgenommen. Sie wurde aber bald durch die Ankunft des kaiserlichen Gesandten Held unterbrochen, der schon am 13. Februar in Schmalkalden ankam⁸⁸ und am Nachmittag des 15. Februar seinen Vortrag vor den Ständen hielt.⁸⁹ Das wesentliche Stück seiner Rede war die Aufforderung das Konzil zu besuchen. Es wurde sogleich ein neuer Ausschuß gebildet, der über die Antwort zu beraten hatte; seine Mitglieder waren die Kanzler von Sachsen und von Lüneburg und die Städte Straßburg und Augsburg. Am folgenden

⁸⁸ WABr 8, 42, 16.

⁸⁹ Konstanzer Bericht.

Morgen war der Gesandte Gast des Kurfürsten, der sogleich dem Fürstenausschuß über seine Unterhaltung mit ihm berichtete und dabei bereits feststellte: „anlangends des concilion weren die stendt den merern tail ainig, das sollich parteisch concilion nicht zu besuchen“.⁹⁰ Besserer fügt hinzu: „damit aber diß alles mit aller notturftiger verfassung dem oratori fürkomen mocht, so steet dasselb werck nu in henden der gelerten und verordneten“. Über die möglichen Folgen dieser Ablehnung hat man sich schwere Gedanken gemacht. Die Fürsten befahlen den Städteboten, „ouch unverlangt heimzuschreiben und dero [Obrigkeiten] zu entbieten, das sy und jedt ir kriegsvolck uff dem landt noch in der statt keinswegs kainen herrn, weder dem Romischen Kaiser, König oder andern frembden potentaten mit nichten zulaufen lassen, sondern die anheim behalten“. Das hat Besserer am 17. Februar getan. Wir haben oben gesehen, daß der Entwurf der Antwort am 23. Februar den Predigern vorgelegt wurde. Den Städteboten war sie am Vortag, den 22. Februar, vorgetragen worden⁹¹ und hatte ihre Zustimmung erhalten. Aber die Entscheidung war offenbar bereits am 16. Februar klar gewesen. Wollte man nun aber das Konzil überhaupt nicht besuchen, so fiel damit der Anlaß weg, aus dem der Kurfürst Luthers Artikel ursprünglich angefordert hatte. Von da ab sind die Beratungen der Theologen, jedenfalls im Blick auf das Konzil, von keiner Bedeutung mehr; es war für den Augenblick von keiner großen Bedeutung mehr, ob sie etwas zustande brachten oder nicht, solange die Einheit des Bundes nicht gefährdet wurde, die nun freilich doppelt nötig war. Von einem protestantischen Gegenkonzil war m. W. auch nicht mehr die Rede. Die Hessen hatten daran gedacht, das neue Bekenntnis als Propagandamaterial zu gebrauchen. Aber die Propaganda mußte sich nun auf die Gründe konzentrieren, die zu dem ablehnenden Bescheid geführt hatten, und diese Aufgabe konnten die Artikel auch nicht erfüllen. So hat man denn auch die Veröffentlichungen ganz auf die neue Lage eingestellt. Die Schmalkaldischen Artikel waren durch die Ereignisse selbst überholt. Daß sie damals nicht Bekenntnisschrift wurden, lag nicht nur an Melanchthon und dem Widerstand der Städte, sondern vor allem daran, daß gar keine Notwendigkeit mehr bestand, eine neue Bekenntnisschrift zu schaffen.

V.

Es ist oben darauf hingewiesen worden, daß Melanchthon den Sinn der Korrektur Luthers in dem Artikel vom Abendmahl völlig mißverstanden

⁹⁰ Besserer an den Rat von Ulm am 17. Februar. Ulmer Stadtarchiv 1210, S. 68b.

⁹¹ Konstanzer Bericht. Braunschweig, S. 186b: Donnerstags na Invocavit is vor allen gsanden gelesen worden de antwort, so im engen utschot beraden und kay^r mat. oratori solde up dine gedane wervinge gegeben werden . . . Fridags na Invocavit hebben de protesterenden stende ore antwort ingebrocht und be-willigit, dat de anthwort des concilii halven, wo se gestalt und beramet, dem k. oratori gegeben werden moge. Sonnavend na Invocavit am dage Mathei is dem k. oratori der stende antwort srifftlig vorlesen . . .

hat. Volz redet⁹² von Luthers „scharfer, unnachgiebiger Fassung“. Demgegenüber scheinen mir auch die Verhandlungen in Schmalkalden zu beweisen, daß es nicht Luthers Absicht war, die Konkordie zu sprengen und im Angesicht des bevorstehenden Konzils und im Augenblick unmittelbarer Kriegsgefahr die jahrelangen Bemühungen Butzers illusorisch zu machen, um den Zwiespalt in der Abendmahlslehre wieder aufzureißen.

Es ist hier zunächst auf den Wortlaut zu verweisen, der doch einfach das biblische „est“ wieder aufnimmt, danach aber nicht einfach die *manducatio impiorum* behauptet, sondern das Genießen durch gute und böse Christen. Für Luthers eigene Anschauung hätte es genügt zu sagen: „Von Guten und Bösen“. Er nimmt hier offenbar Rücksicht auf Butzers Argument, daß das Abendmahl nur für Christen eingesetzt sei, woraus Butzer folgerte, daß Nicht-Christen auch nur Brot und Wein empfangen. Über die Auslegung des „est“ wird nichts gesagt. Die Konkordie enthielt darüber den Satz: „. . . concedunt sacramentali unione panem esse corpus Christi, hoc est, sentiunt porrecto pane simul adesse et vere exhiberi corpus Christi.“⁹³ Es spricht, nachdem wir Melanchthons Behauptung zurückgewiesen haben, nichts dafür, daß Luther eine solche Erklärung ausschließen wollte.

Luthers Verhalten auf dem Schmalkaldischen Tag entspricht dem durchaus. Am 17. Februar, dem Tag, wo Melanchthons *Tractatus* den Theologen vorgetragen wurde und seine Artikel zur Abschrift frei gegeben wurden, schreibt er dem Bürgermeister Jakob Meyer von Basel,⁹⁴ man habe wahrhaftig im Abendmahlsstreit nicht über einem Spiel oder leichtfertig gestritten, aber jetzt sei es nötig, „neben christlicher Liebe Pflicht, der Streiche und Schmerzen zu vergessen und so viel desto ernstlicher wiederumb zur Einigkeit zu trachten, es sei mit Geduld, Sänfte, gutem Gespräch und womit es sein kann und geschehen mag, sonderlichen aber mit herzlichem Gebet zu Gott, dem lieben Vater, der aller Einigkeit, Trosts und Liebe Vater ist“. Meyer möge seinerseits helfen „die Sachen stillen, glimpfen und zum Besten foddern. Es soll an uns auch nicht mangeln, und wir tun auch weidlich dazu, lassen uns nicht bewegen allerlei Schrift und Rede, und ist auf unser Kanzel und unter dem Volk alles gar still; allein, daß die Euren nicht die ruhende Vögel scheuchen, sondern auch zum Friede mit uns treulich helfen. Die Sache wird sich nicht in uns schicken, sondern wir müssen uns in der Sache schicken: so wird Gott, der solches anfähet, auch dabei sein und gnädiglich vollführen“. Luther wollte diesen Brief „als eine vorläufige, im Falle seines Todes auch endgültige Antwort an die Schweizer und auch an die Straßburger“ in der Konkordiensache „angesehen haben“.⁹⁵

⁹² S. 18.

⁹³ CR 3, S. 75.

⁹⁴ WABr. 8, 43 ff.

⁹⁵ a.a.O. S. 44.

Als Ambrosius Blaurer mit seinem Widerspruch gegen die Abendmahlslehre der Konkordie hervortrat, hat Luther offenbar geholfen, daß die Diskussion abgebrochen wurde. Er hat dann Butzer und dem Augsburger Wolfhard gegenüber, die ihm im Auftrag des Kurfürsten nach Gotha nachgereist waren, um eine endgültige Antwort an die Schweizer zu erlangen, diese zwar nicht gegeben, hat auch Butzer sein „Umhermänteln“ vorgehalten und Blaurers Lehre rundweg abgelehnt, aber doch an den Gedanken festgehalten, die er dem Basler Bürgermeister geschrieben hatte. „Der wirt euch meine Schrift weisen; da wollet euch auf referieren.“⁹⁶ Endlich hat Bugenhagen trotz aller vorausgegangenen Kämpfe die in Schmalkalden Versammelten als Brüder anerkannt, ehe die Versammlung der Theologen geschlossen wurde.⁹⁷ Das alles sieht nicht so aus, als ob Luther mit dem Abendmahlsartikel seines neuen Bekenntnisses die eben geschlossene Eintracht hätte sprengen wollen. Man müßte denn zwischen der Abfassung der Artikel und den Schmalkaldener Vorgängen wieder eine völlige Sinnesänderung annehmen. Er hoffte vielmehr, daß die Konkordie zur Brücke würde, auf der die bisherigen Gegner aufrichtig und ganz zu seiner Lehre kommen würden. So ist auch der Abendmahlsartikel in den Schmalkaldischen Artikeln im Sinne der Konkordie zu interpretieren.

⁹⁶ TR III, 3544.

⁹⁷ Volz S. 63.

Beiträge zu Melanchthons und Calvins Auslegungen des Propheten Daniel

von Dr. Hans Volz

I. Melanchthons Danielkommentar vom Jahre 1529

Als die Türken am 29. August 1526 an der Donau bei Mohacs (halbwegs zwischen Belgrad und Budapest) das zahlenmäßig weit unterlegene, schlecht gerüstete und vom Erzbischof von Kalocsa geführte¹ ungarische Heer vernichtend geschlagen hatten, fiel Ungarn infolge des gleichzeitigen Todes des zwanzigjährigen Königs Ludwig II. politisch auseinander: dem am 16. Oktober 1526 von seinen Anhängern zum König ausgerufenen siebenbürgischen Woiwoden Johann Zapolya trat der Schwager Ludwigs II., Karls V. jüngerer Bruder Erzherzog Ferdinand, der am 16. Dezember 1526 in Preßburg von einer Anzahl ungarischer Magnaten zum König gewählt und am 3. November des folgenden Jahres in Stuhlweissenburg gekrönt wurde, als Rivale entgegen. Unter diesen Umständen konnte es nur eine Frage der Zeit sein, wann die Türken, die sich zunächst wieder zurückzogen, in einem neuen Vorstoß das durch den inneren Zwist stark geschwächte Ungarn ganz erobern und das Reich selbst angreifen würden.² Die politische Voraussetzung für ein derartiges Unternehmen schuf Sultan Soliman II. der Große (1520—1566), indem er im Februar 1528 den von Ferdinand schon mehrfach besiegten Gegenkönig Zapolya unter seinen Schutz nahm und gleichzeitig zu dessen Gunsten von Ferdinand unter Kriegsdrohung die Räumung der ungarischen Hauptstadt Budapest verlangte. In Deutschland war man daher bereits im Jahre 1528 des Türkenangriffs gewärtig. In dieser Situation, „itzt, weil eben der Türk uns nahe

¹ Daher bezeichnete Luther das Ungarnheer als „Pfaffenheer“ (Weimarer Lutherausgabe [zitiert: WA] Bd. 30, II, S. 114, 3).

² Vgl. dazu auch WA Bd. 19, S. 589, 15 f. sowie den Abschnitt „Vom Turcken“ im „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn“ (1528) (ebd. Bd. 26, S. 288 f.).

kömpf“,³ begann Luther seine (dem Landgrafen Philipp von Hessen am 9. Oktober 1528 gewidmete) Schrift: „Vom Kriege widder die Türcken“. Treffend umriß er am Schluß dieses in der zweiten Märzhälfte 1529 vollendeten Buches die damalige politische Lage: „Es ist war, das uns der turcke auff den hals komen ist; ob er gleich dis iar nicht widder uns auszihen wolt“, so ist er „doch alle stunde gerüst und geschickt (= bereit) fur handen, uns ungerusten und unbereiten anzugreifen, wenn er wil“.⁴ Daß damals schon Gerüchte von großen Kriegsvorbereitungen des Sultans kursierten, bezeugt sowohl ein Brief des Wittenberger Theologieprofessors Justus Jonas vom 16. Februar⁵ wie auch ein Schreiben des Reformators vom 28. Februar 1529.⁶

Bei näherer Betrachtung der erwähnten Türkenschrift des Reformators muß es auffallen, daß er hier weder auf den Papst als den „rechten Endchrist“ noch auf den Türken, in dem er den „leibhaftigen Teuffel“ erblickte,⁷ die Visionen des Propheten Daniel bezog, wie er es bereits 1521 im Hinblick auf den Papst⁸ und dann wieder seit dem Herbst 1529 sowohl hinsichtlich des Türken als auch des Papstes⁹ tat. Den Schlüssel zum

³ WA Bd. 30, II, S. 107, 9.

⁴ Ebd. S. 148,2—5. Die Zeit der Niederschrift dieser Worte ergibt sich aus der Bemerkung: „Gleich wie sie auch itzt eben zu Speyr thun: Da ist das grösseste umbs fleissch und fisch essen zuthun“ (ebd. S. 148,7 f.). Schon am 14. März 1529 berichtete der kursächsische Kanzler Dr. Gregor Brück aus Speyer an Herzog Johann Friedrich, es gäbe dort wieder Streit wegen des Fleischessens, da damals Fastenzeit war; von solchen Berichten wird auch Luther erfahren haben (vgl. Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V. Bd. 7 [Stuttgart 1935] Teil I, S. 544, 559, 592, 609, 742 Anm. 1).

⁵ „Dicitur Turcam esse in armis tanto apparatu, quanto antea nunquam. Illius metus dicitur sollicitum misere habere Ferdinandum plus quam Lutheri aut evangelii causa“ (G. Kawerau, Der Briefwechsel des Justus Jonas Bd. 1 [Halle 1884], S. 122).

⁶ „Ferdinandus Ungaria spoliatus atque a Waivoda [= Zapolya] caesus [= geschlagen] Turcam metuere habet, qui ingenti expeditione in tribus locis Germaniam adoriri dicitur“ (WA Briefe Bd. 5, S. 22, 4—6); vgl. auch am 15. März: „Turca imminet“ (ebd. S. 40,10).

⁷ WA Bd. 30, II, S. 125, 30 und 126, 2.

⁸ In seiner Schrift: „Ad librum eximii Magistri Nostri Magistri Ambrosii Catharini, defensoris Silvestri Prieratis acerrimi, responsio“ (WA Bd. 7, S. 722—777) auf Grund von Dan. 8,23—25; noch 1524 erschien in Wittenberg eine von Paul Speratus angefertigte deutsche Übersetzung dieser Streitschrift unter dem Titel: „Offinbarung des Endchrishts aus dem Propheten Daniel wydder Catharinum“ (ebd. S. 703: a). Über eine von dem englischen Reformator John Frith (1503—1533) angefertigte und 1529 (wohl in Köln gedruckte) englische Übersetzung dieser Lutherschen Auslegung der Danielvision vgl. Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur Bd. 77 (Tübingen 1955), S. 399 Anm. 2.

⁹ Sowohl in Briefen (WA Briefe Bd. 5, S. 167,16 f.; 170,21 f.; 176,5—7) wie in seiner „Heerpredigt widder den Türcken“ (WA Bd. 30, II, S. 161 ff. [Dan. 7, 3—27]) von Ende 1529, in seiner neuen Vorrede zur Offenbarung Johannis von Anfang 1530 (WA Bibel Bd. 7, S. 416,36—38), in seiner Danielvorrede vom Frühjahr 1530 (Erlanger Lutherausgabe Bd. 41, S. 244) und im Zusatz zu dieser Vorrede von 1541 (betr. cap. 12) (ebd. S. 294—321), außerdem in

Verständnis für die von Luther in dieser Frage im Winter 1528/29 eingenommene Haltung liefert seine Vorrede zur Auslegung des Propheten Sacharja von Ende 1527; dort polemisierte er nämlich (ohne irgendeine Namensnennung) gegen die „leichtfertigen geister“ und „newen deutel meister“, die neben der Offenbarung Johannis, dem Propheten Hosea und anderen „der gleichen schweren büchern“ gerade auch den Propheten Daniel für ihre „figuren, heymliche deutunge und allegorien“ benutzten.¹⁰ Um sich von dieser Art von Auslegern zu distanzieren, vermied es offenbar zu jener Zeit der Reformator, in seiner Türkenschrift trotz mehrfacher Parallelisierung von Papst und Türken¹¹ den Propheten Daniel zu zitieren.

Anders verhielt sich damals in diesem Punkte Luthers nächster Wittenberger Mitarbeiter Philipp Melanchthon, der im Frühjahr 1529 Daniels Vision ausdrücklich auf die Türken bezog.

Hatte sich Melanchthons öffentliche Tätigkeit bisher auf sein akademisches Lehramt an der Wittenberger Universität und die Mitwirkung bei der Neuordnung des kursächsischen Kirchenwesens beschränkt, so eröffnete ihm im Februar 1529 der offizielle Auftrag,¹² als theologischer Berater seinen Landesherrn Kurfürst Johann den Beständigen auf den Reichstag, der zum 21. Februar nach Speyer ausgeschrieben war, zu begleiten, erstmalig den Weg in die große Politik. Während für Luther schon damals das völlig negative Urteil über den (von seinem Hofprediger und Beichtvater Johann Faber [Fabri] in seiner reformationsfeindlichen Haltung bestärkten) König Ferdinand, in dem er wegen der Verfolgung des evangelischen Bekenntnisses in seinen Landen lediglich einen „tyrannus“ sah, eindeutig feststand,¹³ gab sich Melanchthon in seiner Weltfremdheit der trügerischen

seinen Tischreden (seit 1531) (vgl. WA Tischreden Bd. 6, S. 546 s. v. Daniel).

¹⁰ WA Bd. 23, S. 485; vgl. auch WA Bibel Bd. 7, S. 408, 9—15. Bezüglich des Daniel hatte Luther vielleicht eine gegen Ende 1526 erschienene Schrift des evangelischen Laienpredigers Melchior Hofmann („Das XII. Capitel des propheten Danielis außgelegt“) im Auge; vgl. Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache usw. Bd. 77, S. 423 (Nachtrag); L. Arbusow, Die Einführung der Reformation in Liv-, Est- und Kurland (Leipzig 1921), S. 623 f.; O. Pohrt, Reformationsgeschichte Livlands (Leipzig 1928), S. 64—67.

¹¹ Vgl. WA Bd. 30, II, S. 125 f.; 140—144; 148, 28.

¹² Vgl. Corpus Reformatorum (zitiert: CR) Bd. 1, Sp. 1038; WA Briefe Bd. 5, S. 22, 2 f. und Anm. 2; Reichstagsakten Bd. 7, II, S. 1385; Archiv für Reformationsgeschichte Bd. 13 (1916), S. 284.

¹³ Vgl. z. B. WA Briefe Bd. 4, S. 572, 32; 582, 5 f.; Bd. 5, S. 14, 1 f.; 17, 6 f. Vgl. ferner WA Bd. 58, S. 217 f. (s. v. Ferdinand); H. Volz, Die Lutherpredigten des Johannes Mathesius (Leipzig 1930), S. 100; G. Loesche, Luther, Melanchthon und Calvin in Österreich-Ungarn (Tübingen 1909), S. 79—83; zu dem gefälschten Briefe Ferdinands an Luther (1. Februar 1537) vgl. auch WA Briefe Bd. 8, S. 24—33. — Ein sehr vorsichtiges Urteil Melanchthons über Ferdinand vom Herbst 1526 vgl. CR Bd. 1, Sp. 809. → MBLW 553

Am 15. September 1528 berichtet Melanchthon von dem Versuche Johann Fabers, des damaligen Beichtvaters und Rates König Ferdinands, ihn für die Gegenseite zu gewinnen (nicht erwähnt bei G. Kawerau, Die Versuche, Melanchthon zur katholischen Kirche zurückzuführen [Halle 1902], S. 8): „Faber ex Boemia ad me scripsit hortaturque, vt deficiam a Luthero, habiturum me de-

Hoffnung hin, auf diesen Herrscher irgendwie einwirken und ihn gegenüber den Evangelischen günstiger stimmen zu können. Hierfür benutzte er seinen offenbar zu jener Zeit bereits fertiggestellten lateinischen Danielkommentar, über dessen Entstehung jedoch keinerlei Einzelheiten bekannt sind.¹⁴ Man kann nur vermuten, daß die drohende Türkengefahr Melanchthon zu dessen Ausarbeitung angeregt hatte. Zu diesem Werke verfaßte er nun während seines Speyerer Aufenthaltes in den ersten Apriltagen¹⁵ eine

fectionis premium, conditionem aliquam apud Ferdinandum Regem . . . Et . . . quia sine verborum acerbitate [in den Visitationsartikeln] scripsi, iudicant isti [die Katholiken], scilicet homines acuti, me dissentire a Lutero“ (CR Bd. 1, Sp. 998 und O. Clemen, Melanchthons Briefwechsel Bd. 1 [Leipzig 1926], S. 433) (Melanchthons Antwort liegt ebensowenig wie Fabers Brief vor). Jedoch ist unter dem (auch CR Bd. 1, Sp. 953 genannten) „Ibericus noster“, den Melanchthon im Anschluß an obige Briesstelle erwähnt, gegen Köstlin-Kawerau, Martin Luther Bd. 2 (5. Aufl. Berlin 1903), S. 30 und 630 (Anm. zu S. 30¹) nicht König Ferdinand, sondern, wie die Originale der betreffenden Melanchthonbriefe zeigen (vgl. Clemen a.a.O., S. 421 und 433), Graf Albrecht von Mansfeld zu verstehen (über seine Gesandtschaftsreise nach Spanien vgl. WA Bibel Bd. 8, S. XLVI Anm. 3).

¹⁴ Daß dieser Kommentar — wie sonst öfters derartige Auslegungen — aus einer Melanchthonschen Vorlesung hervorgegangen ist, läßt sich nicht nachweisen, da kein derartiges Kolleg bekannt ist. Da Melanchthon in seiner Widmungsvorrede zum Danielkommentar von 1529 darauf hinweist, daß zum Verständnis dieses Propheten viel historisches Material („ex historiis omnium temporum“ [CR Bd. 1, Sp. 1054]) notwendig sei, könnte man vielleicht seine Bemerkung in einem Brief an seinen Freund Joachim Camerarius vom 5. März 1528 über die Zählung des Darius bei den Juden und Herodot (CR Bd. 1, Sp. 943) mit dieser Arbeit in Verbindung bringen („Cum erit ocium, exponam, quatenus dissentiant a Graeca historia. Est enim in promptu“).

In dem Jenaer Handschriftenband Bos o 17^C finden sich auf Bl. 337^a—342^a von unbekannter Hand in Reinschrift zu Dan. cap. 1—3 „Scholia in Daniele“. Die Tatsache, daß in WA Bd. 40, I, S. 12 Anm. 2 (bei Beschreibung dieser Handschrift) dazu auf „Corp. Ref. XIII, 823 ff.“ (= Melanchthons Danielkommentar von 1543 [vgl. unten S. 109 und Anm. 43] verwiesen wird, erweckt den Eindruck, als ob diese „Scholia“ auch von Melanchthon herrühren. Angesichts des völlig anderen Aufbaues und Inhaltes dieser Ausführungen fehlt jedoch für die Annahme von Melanchthons Verfasserschaft ein sicherer Anhaltspunkt. Über den Inhalt der Scholien geben die Einleitungssätze Auskunft. Cap. 1 (Bl. 337^a—338^a): „Primum caput continet duos locos, alterum fidei, alterum bonorum operum“; cap. 2 (Bl. 338^b—342^a): „Non tantum politica requirenda sunt ex lectione huius prophetae, sed multo magis consilium spiritus sancti considerandum est . . . Politica. Interest inter politica Cristianorum et philosophorum . . . Atque hi precipui loci sunt huius capituli, et diligens lector alios locos etiam animaduertet. Disputari enim de somniis potest, de quibus breuiter hoc admono“; cap. 3 (Bl. 342^a): „Egregium exemplum misericordiae [dei]“. Auf die notgedrungene Kürze verweist der unbekannt Verfasser auch sonst: „Non vacat hic singulas particulas textus exponere, quare breuiter interpretabimur statuum“ (Bl. 340^a).

¹⁵ Da Melanchthon in seinem (im Original: „Dominica Misericordiae“ = 11. April 1529 datierten) Brief an Camerarius, der am 30. März (CR Bd. 1, Sp. 1046) besuchsweise (J. Camerarius, De vita Philippi Melanchthonis narratio, hrsg. von G. Th. Strobel [Halle 1777], S. 111; vgl. auch CR Bd. 1, Sp. 1083) nach

längere lateinische Widmungsvorrede, die er an König Ferdinand — damals zugleich Statthalter seines in Spanien weilenden kaiserlichen Bruders Karl — richtete.¹⁶

Indem Melanchthon in diesem Widmungsschreiben die gegenwartsnahe Bedeutung der Danielschen Vision betont, die er hier — wie auch schon im Sommer 1527¹⁷ — ausdrücklich auf die Türken bezieht und in der er einen Trost für die Christen angesichts der Türkennot erblickt,¹⁸ verband er aber damit zugleich noch eine religionspolitische Absicht. Mit seiner Auslegung des Propheten Daniel, dessen Lektüre als eines christlichen Re-

Speyer gekommen war und spätestens am 4. April (vgl. Melanchthons Bericht an Camerarius über den am 4. April von den Kurfürsten und Fürsten gemeinsam gelesenen Brief des französischen Königs Franz I. vom 25. März) wieder nach Nürnberg abreiste, seine „Praefatio in Daniele“ (als etwas offenbar Bekanntes) nur kurz erwähnt, hatte er diese Vorrede bei der Anwesenheit des Camerarius entweder schon in Arbeit oder doch zum mindesten geplant, so daß Camerarius wußte, worum es sich handelte (vgl. auch J. Kühn in den Reichstagsakten Bd. 7, I, S. 622 Anm.). Aus dem Original des Melanchthonbriefes ergibt sich gegen J. Kühns Vermutung (Die Geschichte des Speyerer Reichstags 1529 [Leipzig 1929], S. 94 Anm. 1 und 144 Anm. 1 sowie Reichstagsakten Bd. 7, I, S. 715 Anm. 1) der 11. (und nicht der 12.) April 1529 als Briefdatum. Über die dort erwähnte Ankunft des Nuntius vgl. Reichstagsakten Bd. 7, I, S. 692 f. Melanchthons Brief vom 11. April 1529 ist gedruckt CR Bd. 1. Sp. 1051.

¹⁶ Der im CR Bd. 1, Sp. 1051—1056 (und auszugsweise in den Reichstagsakten Bd. 7, I, S. 715 f. Anm. 2) dargebotene Text ist fehlerhaft und an folgenden Stellen zu berichtigen: Sp. 1052 Zl. 27: hunc ad te; Sp. 1053 Zl. 22 wird die Lesart „casu“ bestätigt; Zl. 39: lateque; Zl. 47: et] ac; Sp. 1054 Zl. 7/8: recipimur; Zl. 22: adtigerunt; Zl. 24: esset, nos; Zl. 37: hoc] hos; Sp. 1055 Zl. 5: apud omnes gentes; Sp. 1056 Zl. 14: trophaea; Zl. 32: ex Spira. Der Brief ist datiert: „ex Spira, Anno M. D. XXIX. Mense Aprilii“.

¹⁷ In seiner Widmungsvorrede an Kardinal Albrecht von Mainz zu Jakob Fontanus (aus Brügge), „De bello Rhodio libri tres“ (Hagenau, Setzer 1527); vgl. CR Bd. 1, Sp. 876 (O. Clemen, Melanchthons Briefwechsel Bd. 1 [Leipzig 1926], S. 366 f.): „Si nulla exempla exstarent, in quibus Turciae gentis furor cerni posset, tamen haec una prophetia Danielis commonere nos debebat, non leve periculum gentibus omnibus, quae Christianam religionem profitentur, a Turcis impendere“.

Aber über die äußerliche Parallele der Bezugnahme auf den Propheten Daniel hinaus berührt sich diese Widmung von 1527 mit der von 1529 auch inhaltlich sehr eng. Legte Melanchthon 1529 dem König Ferdinand die Veranstaltung eines offiziellen Religionsgespräches zur Beseitigung der Glaubensstreitigkeiten nahe, so bat er schon 1527 Kardinal Albrecht als den ranghöchsten und mächtigsten deutschen Kirchenfürsten, der sich bisher von Gewaltmaßnahmen ferngehalten habe und jede Grausamkeit verabscheue, zur Beseitigung der Glaubensstreitigkeiten einen „Synodus bonorum vivorum“ einzuberufen (CR Bd. 1, Sp. 876—879).

¹⁸ Daniel „significat postremis temporibus futurum, ut existat regnum, quod longe lateque grassetur ac sanctos opprimat, id Sarracenicum ac Turcicum regnum esse dubitari non potest. Voluit autem Propheta consolari pios, ne gloria impii imperii offensi fidem abicerent, ne putarent se casu aut ignorante Deo affligi, ne foelicitatem illam Tyrannidis fore perpetuam arbitrarentur, postremo, ut scirent etiam, cum illud regnum in fastigio stabit, brevi venturum esse Christum ad iudicandos vivos ac mortuos“.

gentspiegels er dem Herrscher warm empfiehlt,¹⁹ möchte er nämlich diesen zugleich zu einer richtigen Würdigung der evangelischen Lehre führen: „Misi ad te hunc libellum, ut specimen eius doctrinae, in qua versor, tibi ostenderem“. Wenn schon wegen der unruhigen Zeiten die Einberufung eines Konzils zur Beilegung der Glaubensstreitigkeiten nicht möglich sei, so schlägt er — den König vor gewissen „Sycophantae“,²⁰ die die Fürsten gegen die Evangelischen aufhetzten, warnend²¹ — statt einseitiger Gewaltanwendung, die nie zum Ziele führen könne, ein von den Fürsten autorisiertes offizielles Religionsgespräch²² vor, um auf diese Weise eine friedliche Einigung zu erzielen. Der Vorrede folgt dann als poetisches Erstlingswerk ein (hier noch anonym abgedrucktes) lateinisches Gedicht des erst einundzwanzigjährigen Schülers und späteren Schwiegersohnes (seit 1536) Melancthons Georg Sabinus (1508—1560), der seinen Lehrer nach Speyer begleitet hatte.²³ In den „Germania ad Regem Ferdinandum“ überschrie-

¹⁹ „Haec atque alia multa comperies profutura vel ad agnitionem Christi vel ad Rempubliam gubernandam, quae prophani scriptores non adtigerunt“.

²⁰ In der deutschen Übersetzung (vgl. unten S. 103—106 Anm. 34) wiedergegeben durch: „lesterer“; vgl. auch CR Bd. 2, Sp. 1006 (WA Briefe Bd. 7, S. 334,3): „Vidi Fabri sycophantias“ (1535).

²¹ Dabei dachte Melancthon besonders an Ferdinands Hofprediger Johann Faber; vgl. CR Bd. 1, Sp. 1061: „Principes non omnino abhorrent a pacis consiliis, sed ipsos etiam principes oportet cedere quorundam nebolonum clamoribus, Fabri et similibus“ (CR Bd. 1, Sp. 1061; vgl. auch Sp. 1041. 1046. 1060. 1062).

²² „Maxime optant omnes, ut Synodus cogatur, sed, si hoc tam turbulentis temporibus fieri non potest, tamen meo iudicio ita consuli posset Ecclesiae concordiae, si aliquot probis ac doctis viris autoritate summorum Principum committeretur, ut de dogmatibus iudicaret . . . Si quis autem arbitratur posse sedari discordiam, si altera pars vi opprimatur, mea quidem sententia longe errat. Illud fuerit remedium magis idoneum huic morbo, si rite diiudicatis dogmatibus recte doceantur homines“.

²³ Über Georg Sabinus vgl. M. Töppen, Die Gründung der Universität zu Königsberg und das Leben ihres ersten Rectors Georg Sabinus (Königsberg 1844) und Allgemeine Deutsche Biographie Bd. 30, S. 107—111. Über Sabinus' Aufenthalt in Speyer vgl. Töppen a.a.O., S. 23 und Anm. 7, über das obige Gedicht ebd. S. 25. Dieses (bisher fälschlich Melancthon selbst zugeschriebene) Gedicht wurde (außer in dem Klugschen Nachdruck von Melancthons Widmungsvorrede von 1529 [vgl. unten S. 102 f. Anm. 33] erneut, und zwar nunmehr unter Sabinus' Namen abgedruckt in: „EPISTOLA // PHILIP. MELANCTHON. // DE CONVENTU AVGVSTANO // ALIQUOT ELEGIAE GEOR. // GII SABINI. //“ (a. E. [Bl. C 6^b]: „Impressum VVittenberge apud // Iosephum Clug. Anno XXX. //“), Bl. C 2^a—3^b (vorh. Univ.-Bibl. Leipzig [Kirchengesch. 2232/8] mit handschriftlichem Vermerk: „17. Nouembris 1530“ als Kaufdatum auf dem Titelblatt) (CR Bd. 2, Sp. 430; Töppen a.a.O., S. 1 Nr. 1 und S. 25 f.; Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte Bd. 21 [1908], S. 215 f.; WABr Bd. 5, S. 543) und in des Sabinus erster größerer Gedichtsammlung (vgl. Töppen a.a.O., S. 3 Nr. 9): „GEORGII // SABINI BRAN. // DEBVRGENSIS // POEMATA. //“ (Straßburg, Crato Mylius 1538), Bl. E^a—3^a (vorh. Univ.-Bibl. Göttingen [8^o Poet. lat. rec. II 1620]). Nach dem Klugschen Nachdruck von 1529 ist das von Sabinus dort bereits an zwei Stellen etwas korrigierte Gedicht (mit mehreren Fehlern: Sp. 1056 Zl. 7 ist „Ferre“, Sp. 1058 Zl. 23: „amnis“ und Zl. 29 „relligione“ zu lesen) abgedruckt im CR Bd. 1, Sp. 1056—1058. Der Hagenauer Urdruck von 1529 weist gegenüber

benen 51 Distichen ruft der Verfasser den König in Deutschlands Namen — und zwar nach Melanchthons Vorbild unter Bezugnahme auf Daniels Vision²⁴ — zu einem tatkräftig durchgeführten Türkenfeldzug auf.

Wenn auch Melanchthon damals im Gefolge des Kurfürsten in Speyer weilte, so hat er doch wohl sicherlich jenen Brief ebensowenig im Auftrage oder auch nur mit Wissen seines Landesherrn oder dessen Kanzlers Dr. Gregor Brück entworfen, wie er dann im Folgejahr auf dem Augsburger Reichstages zur Aufnahme der Verhandlungen, die er am 4. Juli 1530 mit dem päpstlichen Legaten Lorenzo Campegio insgeheim und eigenmächtig anknüpfte,²⁵ ermächtigt war. Fraglich ist jedoch, ob die Vermutung zutrifft,

dem Klugschen Nachdruck folgende Abweichungen auf: Sp. 1058 Zl. 29: Sedandique] Sanandique; Zl. 40: Desino, tu] Versibus his.

²⁴ „Hac de gente fera Danielis scripta Prophetæ

 Multa canunt paucis hic memoranda mihi“

(folgt eine Wiedergabe von Daniels Vision cap. 7).

²⁵ CR Bd. 2, S. 169—171; vgl. dazu Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte Bd. 18 (1904), S. 359—361 und 363; Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Kl. NF Bd. 23, 1 (1928), S. 55—58; Luther-Jahrbuch Bd. 12 (1930), S. 67—69 und 154. Zu den katholischen Kirchenfürsten, mit denen Melanchthon während des Augsburger Reichstages von 1530 („in eo . . . loco, in quo nobis etiam coniunctissimum hominum studia defuerunt“ [H. E. Bindseil, Philippi Melanchthonis epistolæ (Halle 1874), S. 523]) in enge Verbindung trat, zählte außer dem päpstlichen Legaten Campegio auch der aus Danzig stammende Kulmer Bischof Johannes Dantiscus (1485—1548) (über ihn vgl. G. Kawerau, Die Versuche, Melanchthon zur katholischen Kirche zurückzuführen [Halle 1902], S. 11 und 18—20); von seiner Persönlichkeit war Melanchthon überaus angetan, wie der Brief des (damals in Nürnberg weilenden) Humanisten Eobanus Hessus an Dantiscus vom 12. Oktober 1530 zeigt: „Rediens nuper [27. September] huc Philippus noster, non potes credere, quam sit honori[fi]ce de te loquutus multis et magnis viris audientibus“ (F. Hipler, Nikolaus Kopernikus und Martin Luther [Braunsberg 1868], S. 57 Anm. 8). Um so wichtiger wäre daher die Kenntnis jenes Melanchthonbriefes an Dantiscus, den C. G. Bretschneider (CR Bd. 2, Sp. 462 Nr. 954) unter dem Jahr 1530 mit der Quellenangabe „Edita in libro: Illustrium virorum ad Dantiscum epistolæ, editæ ab Erico Benzelio. Upsal. 1717. 4.“ zitiert mit dem Bemerkten, er habe weder jenes Buch zu Gesicht bekommen noch eine Abschrift des Briefes erlangen können. Eine diesbezügliche Anfrage bei der Universitätsbibliothek Upsala ergab, daß ein solches Buch von Erik Benzelius (1675—1743) überhaupt niemals erschienen ist, sondern sich mit dessen übrigen literarischen Nachlaß als Manuskript auf der Stifts- und Landesbibliothek in Linköping (Sign.: Br. 19) befindet; in diesem Kodex ist indessen kein Melanchthonbrief von 1530, sondern nur die Abschrift des Briefes enthalten, den Melanchthon am 5. September 1533 an Dantiscus richtete (vgl. J. H. Lidén, Repertorium Benzelianum [Stockholm 1791], S. 25 f. und 209 ff.). Die Urschrift dieses Briefes von 1533, der u. a. bei Bindseil a.a.O., S. 523 f. gedruckt ist, befindet sich auf der Universitätsbibliothek Upsala (Sign.: H 154). In Linköping existiert aber noch ein weiterer, „Illustrium et Clarorum Virorum Epistolæ“ betitelter Handschriftenband aus Benzelius' Besitz (Sign.: Br. 2), der als erstes Stück ein eigenhändiges Melanchthonsches Brieffragment (ohne Adresse und Datum) und als zweites einen Brief des kaiserlichen Sekretärs Philipp Nicola an Dantiscus vom Juli 1530 aufweist. Diese Nachbarschaft hat offenbar die Meinung aufkommen lassen, jenes Fragment (das Bretschneider wohl im Auge hatte, falls es sich bei obigem Hinweis nicht um

daß Melanchthon mit seiner „nach allen Seiten wohlberechneten religionspolitischen Handlung“ dieses Briefes an Ferdinand wirklich die Absicht verfolgte, die schon damals vom Landgrafen Philipp von Hessen propagierte Idee eines evangelischen Religionsgespräches zwischen Luther, Melanchthon, Zwingli und Oekolampad „durch die eines allgemeinen unter kaiserlicher Autorität tagenden, die Lehre richtenden Reichsreligionsgespräches“ zu durchkreuzen und überbieten, das „naturgemäß zu einer Verurteilung derselben Sakramentierer [Zwingli und Oekolampad] führen mußte, die der Landgraf an die evangelische Fürstenpartei heranziehen wollte“; denn in einem solchen Fall hätte der Landgraf schwerlich den Melanchthon-

eine Verwechslung mit dem Brief von 1533 handelt), gehöre in das Jahr 1530 und sei ebenfalls an Dantiscus gerichtet. An Hand einer mir übersandten Photokopie ließ sich aber nun feststellen, daß das Fragment in Wahrheit das dritte Blatt eines ursprünglich vier Blätter umfassenden und aus verschiedenen Abschriften und Drucken bereits seit langem bekannten Melanchthonbriefes vom 27. April 1547 darstellt. Im Corpus Reformatorum Bd. 6, Sp. 517—520 Nr. 3861 ist er mit falscher Adressatenangabe („Alexander Alesius“) abgedruckt (Sp. 519, 21—520, 12 entspricht dem Fragment). G. Bossert erschloß — gegen K. Christmann, der in dem Nürnberger Hieronymus Besold den Briefempfänger vermutete — (Historische Zeitschrift Bd. 91 [1903], S. 104 f.) aus dem Inhalt des Schreibens den „Lüneburger Superintendenten“ als Adressaten (eine weder im Corpus Reformatorum a.a.O. noch von Bossert verwertete Abschrift Georg Rörers in der Jenaer Universitätsbibliothek Bos q 24^a, Bl. 17^b läßt den Brief „ad concionatorem Luneburg[ensem]“ gerichtet sein). Dabei entging Bossert aber die Tatsache, daß dieser Brief aus einer recht guten Abschrift in der Lüneburger Superintendentur (über diese Handschrift vgl. Zeitschrift der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte Bd. 1 [1896], S. 45 f.) in Bd. 2 (1897), S. 301—304 der gleichen Zeitschrift nochmals gedruckt war. Durch die hier enthaltene volle Adresse: „Reverendo viro eruditione et virtute praestanti Domino Friderico Henningo Magistro optimarum artium, Episcopo fideli Ecclesiae Luneburgensis, amico suo colendo“ wird nämlich Bosserts These bezüglich der Person des Empfängers bestätigt. Gegen die Lüneburger Handschrift, deren Text im allgemeinen besser ist als der im Corpus Reformatorum (nur ist im Abdruck S. 304 Zl. 22 nach dem Original „Ac“ statt „Sic“ zu lesen), die aber als Briefdatum den 25. April 1547 angibt, wird man indessen mit dem Corpus Reformatorum am 27. April festhalten; denn in einem weiteren Briefe von diesem Tage (CR Bd. 6, Sp. 517 Nr. 3860) setzt Melanchthon ebenso wie in unserem Briefe Nochs Auszug aus der Arche auf den 27. April an (vgl. auch CR Bd. 5, Nr. 2927, 2928, 3182).

Eine weitere Verwirrung richtete bezüglich dieses Briefes O. Vogt in den Theologischen Studien und Kritiken Bd. 83 (1910), S. 379 an, indem er — irreführend durch das falsche Datum der Lüneburger Handschrift — neben dem Melanchthonbrief vom 27. April (= nr. 3861), den er unter Berufung auf Bossert „an den Superintendenten in Lüneburg“ gerichtet sein läßt, unter nr. 3856b nochmals den gleichen Brief (nach der Lüneburger Abschrift) als Melanchthons „Urteil über die Schuleinrichtungen in Lüneburg, 25. April [1547]“ aufführt.

Über den Briefempfänger, den aus Lüneburg gebürtigen Magister Friedrich Hennings, der von 1509 bis 1513 in Rostock studiert hatte, eine Zeitlang (bis 1527) als katholischer Geistlicher zu St. Petri in Hamburg wirkte und dann seit 1529 in Lüneburg zuerst evangelischer Pastor zu St. Nikolai und schließlich seit 1540 dortiger Stadtsuperintendent war († 1563), aber sonst anscheinend mit Melanchthon nicht weiter in Verbindung stand (vgl. aber Archiv für Reformationsgeschichte Bd. 39 [1942], S. 250), vgl. Allgemeine Deut-

brief ins Deutsche übersetzen und in einer offiziellen Druckschrift in Marburg erscheinen lassen.²⁶

In der zweiten Aprilwoche (zwischen dem 4. und 11. April) sandte Melanchthon das Manuskript seiner Vorrede — innerlich zwar mit ihr unzufrieden, aber dennoch unfähig, im Augenblick etwas Besseres zu leisten²⁷ — zum Druck an Johann Setzer²⁸ in Hagenau, mit dem er bereits seit seiner Tübinger Zeit befreundet war²⁹ und der seit Übernahme der Anshelmschen Presse (Frühjahr 1523) bis zu seinem Tode (Februar 1532) den weitaus größten Teil von Melanchthons damaliger literarischer Produktion herausbrachte.

Melanchthons Arbeit erschien in Oktavformat unter dem Titel: „DANIE // LIS ENARRATIO. // PRAEFATIO AD RE // gem Ferdinandum. // Authore Philippo Melanchthone. // Haganoae apud Iohan. Sec. // Anno M. D. XXIX.“. Titel nebst Melanchthons Widmungsvorrede und dem Gedicht des Sabinus füllen den 8 Blatt zählenden Bogen a, dessen

sche Biographie Bd. 11, S. 778 und C. H. W. Sillem, Die Einführung der Reformation in Hamburg (Halle 1886), S. 66. 73. 118. Über den im Brieftext erwähnten Melanchthonschüler (1531/32 in Wittenberg) Lukas Lossius (Lotze) aus Vaake bei Hann.-Münden (1508—1582), seit 1533 Lehrer bzw. Konrektor am Johanneum in Lüneburg, und über seine „Quaestiunculae methodicae de christiano catechismo“ (1540 bzw. 1545) vgl. RE³ Bd. 24, S. 34—36; Zeitschrift der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte Bd. 6 (1901), S. 117—122; J. M. Reu, Quellen zur Geschichte des Katechismus-Unterrichts Bd. 3, I (Gütersloh 1935), S. 837*—855* und Bd. 3, II (ebd. 1920), S. 661—718.

Mit diesen Darlegungen ist das Dunkel, das bisher immer noch über jenem angeblichen Melanchthonbrief an Dantiscus von 1530 lagerte und bei dessen Aufhellung mich Direktor Dr. G. Holmgren von der Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Upsala in liebenswürdigster Weise unterstützt hat, gelichtet: auf Grund der bei unserer Untersuchung gewonnenen Ergebnisse ist jener mysteriöse Brief endgültig in das Reich der Fabel zu verweisen.

²⁶ Vgl. Kühn in seiner Ausgabe der Reichstagsakten Bd. 7, I, S. 715 Anm. 2 und 622 Anm. sowie Kühn, Die Geschichte usw., S. 93—96. Auf keinen Fall ist aber, worauf Kühn bereits mit Recht hinwies, Melanchthons Vorrede als „ein gewöhnliches humanistisches Erzeugnis“ oder als ein „bloßer Höflichkeitsakt“ zu betrachten. Vgl. auch W. Köhler, Zwingli und Luther Bd. 2 (Gütersloh 1953), S. 21, der Kühns Ansicht beipflichtet, daß das von Melanchthon vorgeschlagene Religionsgespräch „etwas völlig anderes“ sei, als was der Landgraf wollte, andererseits der Kühnschen These einer „Sabotierung“ des landgräflichen Planes nur „bedingt“ zustimmt. Vgl. auch G. Ellinger, Philipp Melanchthon (Berlin 1902), S. 239 und 250. Zur deutschen Übersetzung des Melanchthonbriefes und zur Einflußnahme des Landgrafen auf diese Ausgabe vgl. unten S. 103—106 Anm. 34 und S. 108 f.

²⁷ Praefatio, „quae mihi prorsus non placet, sed hoc tempore non potui melius scribere“ (CR Bd. 1, Sp. 1051). Das Datum der Absendung ergibt sich aus oben S. 96 f. Anm. 15.

²⁸ CR Bd. 1, Sp. 1051. Über Setzer vgl. J. Benzing, Buchdruckerlexikon des 16. Jahrhunderts (Frankfurt a. M. 1952), S. 67 f. Nr. 3; Clemen, Melanchthons Briefwechsel Bd. 1, S. 216; WA Briefe Bd. 3, S. 50 f. Anm. 3.

²⁹ Vgl. K. Hartfelder, Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae (Berlin 1889), S. 54.

letzte Seite unbedruckt ist. In allen bekannt gewordenen Exemplaren³⁰ fehlt aber auffälligerweise der Danielkommentar selbst. Da nun auch der Katholik Johann Cochläus später einmal Melancthons Widmung spöttisch eine „*praefatio sine libro*“ nannte³¹ und auch in der fünfbändigen Baseler Melancthon-Ausgabe von 1541³² dieser Danielkommentar fehlt, dürfte es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß er damals garnicht erschienen ist. Für den Umstand, daß 1529 überhaupt nicht mehr als nur jene Vorrede (nebst dem Gedicht des Sabinus) veröffentlicht wurde, spricht auch die Tatsache, daß sich sowohl der Wittenberger Nachdruck von Setzers lateinischer Ausgabe³³ wie auch die noch im April 1529 entstandene und mehrfach

³⁰ Hagenau, Stadtbibliothek (Nr. 447); Weimar, Thür. Landesbibliothek; Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek (462.66. Quodl.); Zürich, Zentralbibliothek (Gal. XXVIII. 432). Eine systematische Umfrage bei einer großen Zahl von Bibliotheken des In- und Auslandes führte kein Exemplar, das mehr als diesen einen Bogen enthalten hätte, zutage. Auch C. G. Bretschneider, der Herausgeber des *Corpus Reformatorum*, kannte kein vollständiges Exemplar (vgl. CR Bd. 13, Sp. 823 f.: „*Librum ipsum non vidi, neque vidit illum Strobelius, neque, quod miror, recusis est in Melancthonis opp. Basil. [Basel 1541; vgl. unten Anm. 32]*“); er benutzte für seinen Abdruck der Vorrede auch nicht den Setzerschen Urdruck, sondern, wie die Lesart „*causa*“ (CR Bd. 1, Sp. 1053 Anm. 2) zeigt, Klugs Wittenberger Nachdruck (über diesen vgl. unten Anm. 33). Mit „Strobelius“ meint Bretschneider: G. Th. Strobel, *Bibliotheca Melancthoniana* (Nürnberg 1782). Die Titeleinfassung (mit den Evangelistensymbolen) ist abgebildet bei P. Heitz und K. A. Barack, *Elsässische Büchermarken bis Anfang des 18. Jahrhunderts* (Straßburg 1892), Tafel 69 Nr. 2; vgl. auch A. Götze, *Die hochdeutschen Drucker der Reformationszeit* (Straßburg 1905), S. 63 f. Nr. 13.

³¹ J. Cochläus, *Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri* (Mainz 1549), S. 198; vgl. auch A. Herte, *Die Lutherkommentare des Johannes Cochläus* (Münster 1935), S. 49 und Anm. 38.

³² Über ihren Inhalt vgl. Strobels Ausgabe der *Vita Melancthonis* von Cameraarius (1777), S. 504 f.

³³ „*PRAE // FATIO AD REGEM // FERDINANDVM // in Danie- // lem. // Autore Philippo Melanch. // 1529. //*“ 8 Bl. in 8^o. Mit Titeleinfassung, letzte Seite leer. Vorhanden: Kopenhagen, Königl. Bibliothek; Leipzig, Universitätsbibliothek (Kirchengesch. 2232/6); Marburg, Westdeutsche Bibliothek (Bo 4636); Zwickau, Ratsschulbibliothek (1. 11. 17^a).

Nach der Titeleinfassung (= Götze, *Die hochdeutschen Drucker der Reformationszeit*, S. 60 Nr. 2) und der C-Initiale, die beide u. a. in der laut Impressum von Joseph Klug 1530 in Wittenberg gedruckten Melancthonschrift: „*SEN- // TENCIAE VETE- // rum aliquot scriptorum, // de Coena Domini, // bona fide re- // citatae. // PHILIPP. MELAN // Vuitebergae. // M. D. XXX. //*“ (CR Bd. 23, Sp. 727 f.; vorh. Univ.-Bibl. Leipzig) (die Initiale auf Bl. B iij^a) begegnen, handelt es sich bei obiger ohne Angabe des Druckers und Druckortes erschienenen Ausgabe gleichfalls um ein Erzeugnis von Joseph Klug in Wittenberg (über ihn vgl. Benzing a.a.O., S. 182 f. Nr. 9 und 12). Vom Hagenauer Urdruck unterscheidet er sich nur durch die beiden Lesarten: „*caussa*“ statt „*casu*“ und „*Spirae*“ statt „*ex Spira*“ (CR Bd. 1, Sp. 1053, 22 und 1056, 32).

Über die ungefähre Erscheinungszeit des wohl gleichfalls im Jahre 1529 hergestellten Klugschen Druckes unterrichtet die zeitgenössische Notiz auf dem Titelblatt des auf der Leipziger Univ.-Bibl. vorhandenen Exemplars: „*M[ense]*

aufgelegte deutsche Übersetzung, die wohl auf Veranlassung des Landgrafen Philipp von Hessen angefertigt wurde und bereits am 11. Mai 1529 in einer offiziellen Marburger Ausgabe erschien,³⁴ auf den in jenem einen

Junio“. Der Wittenberger Druck kann aber nur ein Nachdruck sein; denn aus Melanchthons brieflicher Äußerung vom 11. April 1529: „Praefacionem in Daniele misi Secerio“ (CR Bd. 1, Sp. 1051) ergibt sich eindeutig, daß der Urdruck von Setzer herrühren muß. Dieser Druck liegt aber in der oben genannten Ausgabe: „Danielis enarratio“ vor, in der sich Setzer auf dem Titelblatt ausdrücklich als Drucker nennt. Irrigerweise hält Kühn in seiner Ausgabe der Reichstagsakten Bd. 7, I, S. 959 Nr. 1973a (und S. 715) den (Klugschen) Nachdruck für den Setzerschen Urdruck. Da er von dem wirklichen Urdruck kein Exemplar gesehen hat, glaubte er, ihm sei der Danielkommentar tatsächlich beigegeben, und erblickte in ihm daher einen zweiten (nunmehr vervollständigten) Setzerschen Druck; auf diese Weise kam er zu der irrigen Feststellung: „Der Druck des ganzen Werkes erfolgte noch 1529. Hieraus ist die Widmung neu gedruckt: Corp. Ref. I nr. 600“ (vgl. aber oben S. 102 Anm. 30). Ebenso spricht Herte, Die Lutherkommentare usw., S. 49 Anm. 38 im Hinblick auf den (Klugschen) Nachdruck der „Praefatio“ irrigerweise von einer „Separat Ausgabe“.

Unhaltbar ist infolgedessen Kühns auf diesem Irrtum aufgebaute Behauptung (Die Geschichte usw., S. 94): „Mit absichtsvoller Eile ließ Melanchthon die Vorrede allein, ohne das Buch, erscheinen“, indem er ihm damit Motive unterschiebt, die sein Verhalten gegenüber Oekolampad in ein zweifelhaftes Licht rücken; vgl. auch Köhler a.a.O. Bd. 2, S. 21.

³⁴ Diese (von unbekannter Seite angefertigte) Übersetzung des Widmungsbriefes (ohne das Gedicht des Sabinus), die laut den Worten: „zufellig gluck“ (= „casu“ — der Wittenberger Nachdruck liest an dieser Stelle fälschlich: „causa“ [vgl. oben S. 102 Anm. 33]) auf dem Hagenauer Urdruck fußt, enthält jedoch entgegen dem lateinischen Text („ex Spira, Anno M. D. XXIX. Mense Aprili“; vgl. dazu oben S. 101 Anm. 27) ein genaues Tagesdatum: „Geben zur Speir, Anno. M. D. xxix. Im zwentzigsten tag ynn Aprill“; über die Bedeutung dieses Datums vgl. unten S. 108. Da der Erstdruck der Übersetzung in einem offiziellen hessischen Druck (A [s. u.]) erschienen ist und der Text auch verschiedene hessisch-mitteldeutsche Wortformen enthält (vgl. unten S. 106 Anm. 34), geht man wohl in der Annahme nicht fehl, daß diese Übertragung auf Veranlassung des Landgrafen Philipp von Hessen entstanden und gedruckt ist; über seine Beweggründe vgl. unten S. 108 f. Wenn aber Philipp selbst bei dieser Veröffentlichung die treibende Kraft war, dann kann er doch wohl von diesem Schriftstück (entgegen der Kühnschen Interpretation von Melanchthons Absichten [vgl. oben S. 99—101 und Anm. 26]) keinerlei „Sabotierung“ seiner eigenen, auf ein evangelisches Religionsgespräch abzielenden Pläne befürchtet haben.

Von dieser Übersetzung gibt es drei Ausgaben, von denen die erste (A) zusammen mit dem Ausschreiben des Landgrafen Philipp von Hessen (betr. die Speyerer Protestation) vom 5. Mai 1529 bereits am 11. Mai 1529 (von Franz Rhode in Marburg gedruckt) erschienen ist (die erste Ausgabe dieses Ausschreibens vom 7. Mai [A. von Dommer, Die ältesten Drucke aus Marburg in Hessen 1527—1566 (Marburg 1892), S. 18 Nr. 19a] enthält die Melanchthonschrift dagegen noch nicht); über Rhode († 1559 in Danzig), der von 1528 bis 1534 in Marburg als Drucker tätig war, vgl. Dommer a.a.O., S. (5)—(11) und Benzing a.a.O., S. 120 f. Nr. 2. Die anderen beiden (ohne Angabe eines Druckers oder Ortes erschienenen) Ausgaben des verdeutschten Melanchthontextes (B und C) sind wohl Nürnberger Herkunft.

Bogen dargebotenen Inhalt beschränkte. Daß jedoch im Hagenauer Druck die Wiedergabe auch der Danielauslegung zunächst wirklich beabsichtigt

- A. „Lantgreusch ge//mein ausschreiben / Protestation / vnd // vrsach / das sein. F. G. neben etlichen des Reichs Chur- // fursten / Fursten vnd Stetten / ynn iungsten des Reichs // zu Speyr beschnehen abscheid / Christlichen // glauben belangend / nit haben gehellen // noch bewilligen wollen. // Sampt einer Chri-//stlichen ermanung Philippi Me-//lanththonis an Ferdinandum / ynn einer fur-//rede der außlegung vber den Prophe-//ten Danielem iungst zu Speyr // geschrieben / Aus dem Latin // ynns Teutsch abgesetzt. // Das wort Gottes // bleibet ynn ewikeit.//^c. 8 Bll. in 4^o. Ohne Titeleinfassung. Am Schluß (Bl. B 4^b) das hessische Wappen (Dommer a.a.O., S. 166 Nr. 43a) und: „Gedruckt zu Marpurg ym Jar .M. D. // xxix. dem eylfften tag May.//^c. Die Melancthonschrift steht auf Bl. A 4^b— B 4^b.
Vorhanden: Rom, Vatikanische Bibliothek (Pal. IV, 384); vgl. auch Dommer a.a.O., S. 18 Nr. 19b und (über die Zuweisung an Rhode) ebd. S. (7) sowie Reichstagsakten Bd. 7, II, S. 1393 und Anm. 1.
- B. „Ein Christliche Erma//nung / Philippi Melancthonis // an den Hochgebornen König Ferdinandum etc. // yetzt iungst zu Speyer geschriben / Auß dem Latein // jns Teutsch gebracht. // Das wort Gottes bleibet in ewigkeyt. //^c. 4 Bll. in 4^o. Ohne Titeleinfassung (auf Bl. 1^b eine D-Initiale mit einem Weinstock [19 mm h., 18 mm b.]).
Vorhanden: Bretten, Melancthonhaus (M 78); Dresden, Landesbibliothek (Hist. eccles. E 323,12); vgl. auch CR Bd. 1, Sp. 1051 f. Nr. 600 Vorbem. und P. Hohenemser, Flugschriftensammlung Gustav Freytag (Frankfurt a. M. 1925), S. 222 Nr. 3374. Nach Mitteilung von Herrn Dr. Benzing-Mainz (entgegen der Angabe in den Mitteilungen des Historischen Vereines der Pfalz Bd. 19 [1895], S. 104 Nr. 16) von Friedrich Peypus in Nürnberg gedruckt (über Peypus [1485—1534], der von 1512 bis 1534 in Nürnberg als Drucker tätig war, vgl. Benzing a.a.O., S. 130 Nr. 15).
- C. „Ain Christliche er-//manung Philippi Me-//lancthonis // An den Hochgebornen Künig Ferdinandum / etc. // yetzt iungst zu Speyer geschriben / Auß dem // Latein inß Teutsch gebracht. // Das wort gottes bleibt in ewigkeyt. // M. D. XXIX. //^c. 4 Bll. in 4^o. Ohne Titeleinfassung (auf Bl. 1^b eine D-Initiale mit einer geflügelten Figur [24 mm h., 22 mm b.]).
Vorhanden: Dresden, Landesbibliothek (Hist. eccles. E 323,10); Neustadt/Aisch, Kirchenbibliothek (452/17 = B V 17); vgl. auch A. Kuczynski, Thesaurus libellorum historiam reformationis illustrantium (Leipzig 1870), S. 173 Nr. 1930.

Nach Mitteilung von Herrn Dr. Benzing-Mainz liegt in dieser Ausgabe sicher ein Nürnberger Druck vor, wahrscheinlich von Georg Wachter, der von 1526 bis 1547 in Nürnberg als Drucker tätig war (über ihn vgl. Benzing a. a. O., S. 132 Nr. 23). Für eine solche Zuweisung spricht nicht nur ein Vergleich mit den Typen des (in WA Bd. 30, II, S. 239: D beschriebenen) Druckes von 1530, der laut Impressum von Wachter stammt, sondern auch die im 16. Jahrhundert sehr seltene, aber ebenso wie in C auch bei Wachter begegnende Schreibung: „jch“ (statt: „ich“; vgl. dazu V. Moser, Frühneuhochdeutsche Grammatik Bd. 1, I [Heidelberg 1929], S. 24 § 12 Anm. 2); sie findet sich beispielsweise in den Wachter-Drucken: WA Bd. 30, II, S. 239: D und 363: C (von 1530) sowie WA Bibel Bd. 2, S. 697 Nr. 242 (von 1535 [da von der Wittenberger Bibel von 1535 abhängig; dementsprechend ist P. Pietschs falsche Datierung zu berichtigen]). Daß in A der Erstdruck vorliegt und B und C Nachdrucke darstellen, ergibt sich aus der Tatsache, daß A verschiedentlich der lateinischen Vorlage genau entspricht, wo in B und C der Text verderbt oder lückenhaft ist:

war, ergibt sich einmal aus deren mehrfacher Erwähnung in Melanchthons Vorrede, in der ausdrücklich auf diesen Kommentar als vorliegenden Druck

A: „(wircken odder) fouten“ (= aleret [CR Bd. 1, Sp. 1053,21]); dieses nicht verstandene Wort (mittelhochdeutsch: vuoten [mitteldeutsch: vûten] = nähren) in B und C durch das an dieser Stelle sinnlose: „fülen“ ersetzt. — A: „Wie ist aber“ (= Quam autem . . . est [Sp. 1053,47—1054,1]); in B und C fehlt „aber“. — A: „es werd dir (= tibi [Sp. 1054,23]) diß“; B und C: „es wer (C: werd) diß“. — A: „mugen . . . kommen (= cognoscantur [Sp. 1055,1]); B und C: „möge . . . kommen“. — A: „zum furstand“ (= praesidio [Sp. 1055,5]; „furstand“ = Förderung); B und C: „zum verstand“. — A.: „wüten“ (= saeviant [Sp. 1055, 18]); B und C.: „wurden“. — A: „der geistlichen einkommen“ (= sacerdotum facultates [Sp. 1056, 6]); B und C: „die geystlichen einkommen“. Ebenso schließt sich A an folgenden Stellen enger an seine Vorlage an: A: „yhren buchern“ (= suis operibus [Sp. 1052,19]); B und C: „in iren buchern“. — A: „durch gutthate gegen die armen bewiesen“ (= per beneficia in pauperes collata [Sp. 1054,3 f.]); B und C: „gutthat gegen die armen beweiß“ (= Imperativ).

Andererseits versuchten B und C an einer Stelle, wo die lateinische Vorlage („ius rite dicere, defendere innocentes adversus vim iniustam, punire sones [= Cicero, De off. I, § 82], pacem . . . munire“ [Sp. 1054,12—14]) durch eine Auslassung in A sinntstellt wiedergegeben war: „recht richten, die vnschuldigen straffen, Fried stifften“, durch eine Veränderung der Interpunktion den Fehler zu beheben: „recht richten die vnschuldigen, straffen, frid stifften“.

Daß B von A abhängig ist, zeigen verschiedene in beiden Drucken übereinstimmende Lesarten, wo in C eine Änderung vorgenommen ist: A und B: „eyn geheller verstand“ (= lucem [Sp. 1054, 25]); C: „ein heller verstand“ („gehell“ = verstärktes „hell“; vgl. Grimm, Deutsches Wörterbuch Bd. 4, I, 2, Sp. 2372). — A und B: „falsche dunckele [= Dünkel] vnd wane“ (= falsae opiniones [Sp. 1054, 47]); C: „falsche vnd dunckle wän“. — A und B: „furseynt (sind)“ (= praesunt [Sp. 1055,25]); C: „vor steen“. — A und B: „ziehrete“ (= ornamenta [Sp. 1056,13]); C: „zyer“.

Auf einem Irrtum beruht die Behauptung von Kühn (Reichstagsakten Bd. 7, I, S. 959 f. Nr. 1973a), der den Druck A überhaupt nicht benutzt hat, C sei „offenbar die Erstausgabe der Übersetzung, die nicht immer geschickt, aber fast durchweg richtig ist. Der Nachdruck [= B] hat dagegen mehrere Flüchtighkeitsfehler sinnstörender Art“. In Wahrheit ist aber die Situation vielmehr genau umgekehrt, als nämlich der (auf B fußende) Druck C verschiedene Druckfehler von B (in allerdings nicht immer zutreffender Weise) zu korrigieren suchte. Deutlich ergibt sich die Abhängigkeitsfolge A — B — C aus folgenden Lesarten:

A: „den Fursten gezieme“ (= conveniunt Principibus [Sp. 1052,23 f.]); B: „den Fursten sie zieme“; C: „den Fürsten sich zime“. — A: „(von geringern) vnd vnnotigern (= levioribus [Sp. 1053,2]) (kunsten)“; B: „vnd nötigern“; C: „vnnötigern“. — A: „so die itzige zerspaltung der Christlich gemeyn durch allerley ander weyß gern (B falsch: „wern“) wolten verdrucken“ (= malunt opprimere [Sp. 1054,42]); um die in B sinnlos gewordene Stelle zu korrigieren, änderte C den Text in: „weren wolten, verdrucken“. — A: „willichs“ (= quod [Sp. 1055,6]); in B verdruckt in: „will ichs“, woraus C: „wie es“ machte. Aus diesen Stellen ergibt sich klar auch die Abhängigkeit des Druckes C von B.

Was die Übersetzung als solche anlangt, so ist bemerkenswert, daß in dem Satze: „multi boni viri desyderant aequitatem in nonnullis, qui quovis alio

Bezug genommen ist.³⁵ Ferner hätte man sicherlich im entgegengesetzten Falle den Titel von vornherein anders formuliert (wie es dann im Wittenberger Nachdruck und in den Ausgaben der deutschen Übersetzung geschah) und, wenn in Hagenau von Anfang an nur der Druck dieses einen Bogens a geplant gewesen wäre, auf dessen letzter freier Seite — wie in anderen völlig gleich ausgestatteten Melanchthondrucken Setzers aus derselben Zeit³⁶ — das Druckerzeichen dieser Offizin, den Januskopf, nebst Impressum angebracht. Wenn aber nun — entgegen dem ursprünglichen Vorhaben — Melanchthons Danielauslegung im Jahre 1529 garnicht gedruckt wurde, zeigen indessen sowohl die Fassung des Titels, in dem die Worte: „Danielis enarratio“ als Angabe des Hauptinhaltes des in Angriff genommenen Werkes hervorgehoben sind, wie auch das Fehlen einer Schlußschrift und der üblichen Druckermarke, daß die Entscheidung über den Abbruch des Weiterdruckes erst nach völliger Fertigstellung des ersten Bogens fiel und der Satz des Buches also ganz unvermittelt aufhörte. Wenn man nun die Tatsache in Betracht zieht, daß Melanchthon mit seiner Widmung an den König Ferdinand einen bestimmten religionspolitischen Zweck verfolgt hatte, so kann der plötzliche Abbruch des Druckes wohl nur durch eine veränderte Situation verursacht sein, die keinerlei Erfolgsaussicht mehr versprach.

In der Tat hatte sich in Speyer ein derartiger Wandel vollzogen. Als nämlich Melanchthon seinen Widmungsbrief Anfang April in Druck gab,

modo dissensiones Ecclesiae malunt opprimere quam ordine cognitis dogmatibus“ (Sp. 1054,40—43) das indifferente „nonnullis“ Melanchthons durch „etliche prelaten“ wiedergegeben ist. Auf hessische Herkunft des Übersetzers könnte neben allgemein mitteldeutschen Formen wie „ich zweyfel“ (Sp. 1054, 23) und „ich bitten“ (Sp. 1056, 25) der Gebrauch von „vberwinnen“ (B und C: „vberwinden“ [Sp. 1056,13]) deuten (vgl. Grimm, Deutsches Wörterbuch Bd. 11, II, Sp. 654).

³⁵ „cur sub tuo nomine hunc commentarium in lucem ediderim“; „Ego igitur hunc ad te libellum misi, . . . in quo Daniele Prophetam enarravi“; „Quare nihil dubitabam, quin magnam tibi voluptatem Danielis lectio allatura esset, nos addidimus adnotationes, quae alicubi lucem adferrent obscurioribus locis“; „Misi igitur ad te hunc libellum, ut specimen eius doctrinae, in qua versor, tibi ostenderem“.

³⁶ Beispielsweise in den gleichzeitigen Drucken:

„CHRISTIANIS, AN LICEAT LITIGARE IN IUDICIO. // Philippo Melanchthone autore. // Haganae, per Iohan. Secer. // Anno M. D. XXIX. //“ 8^o (vgl. CR Bd. 1, Sp. 1023—1028; vorh. Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek) und

„EPISTOLA PHILIPPI MELANCHTHONIS, AD IOHANNEM OECOLAMPADIIUM, DE COENA DOMINI. // Haganae, per Iohan. Sec. // Anno M. D. XXIX. //“ 8^o (vgl. CR Bd. 1, Sp. 1048—1050; vorh. Univ.-Bibl. Göttingen und Leipzig). Beide Drucke tragen am Schluß das Impressum: „Haganae, per Iohannem Secerium, // Anno M. D. XXIX. //“ und die Setzersche Druckermarke (den Januskopf); vgl. Heitz-Barack, Elsässische Büchermarken, Tafel 70 Nr. 7 und Tafel 71 Nr. 9. Ebenso wie die Setzersche Ausgabe der „Danielis enarratio“ (vgl. oben S. 102 Anm. 30) zeigen auch diese beiden Oktavdrucke die Titelfordüre mit den Evangelistensymbolen.

lag der Ausgang des Reichstages noch im Ungewissen.³⁷ Als aber dann für die Evangelischen keine Hoffnung mehr bestand, gegenüber der Reichstagsmehrheit in der Glaubensfrage den eigenen Standpunkt durchzusetzen, legten sie am 19. April einen feierlichen Protest ein und beteiligten sich fortan bis zum Schluß (25. April) nicht mehr an den Sitzungen. Vermittlungsversuche einzelner katholischer Fürsten scheiterten an der starren und unnachgiebigen Haltung des Königs.³⁸ Damit war aber auch der Gedanke des von Melanchthon angeregten Religionsgespräches undurchführbar geworden. Unter diesen Umständen hielt er wohl eine Fortsetzung des mit einer ganz bestimmten Absicht begonnenen Druckes seiner Danielauslegung für zwecklos, so daß er ihn einstellen ließ.³⁹ Wenn das Fragment dieses

³⁷ Vgl. CR Bd. 1, Sp. 1051: „Ita pendet res in incerto“ (11. April 1529).

³⁸ Vgl. zum Ganzen Kühn, Die Geschichte des Speyerer Reichstags.

³⁹ Die ganze Entwicklung, die der Speyerer Reichstag genommen hatte, lastete ungeheuer schwer auf Melanchthon (vgl. Reichstagsakten Bd. 7, I, S. 838 f. Anm. 3). In seinen in Speyer geschriebenen Briefen erwähnte er zwar Ferdinand mit keinem Worte, aber aus späteren Briefen an seinen vertrautesten Freund Camerarius kann man, wenn man seine überaus vorsichtige Ausdrucksweise berücksichtigt, doch seine tiefe Enttäuschung über des Königs Haltung herauslesen; so schreibt er am 17. Mai: „Verum rex nolebat illam interpretationem recipere. Sic discessimus“ (CR Bd. 1, Sp. 1068); am 24. Juli (Original: „Pridie S. Jacobi“): „Occupationes quotidianae . . . abducunt animum meum nonnihil a conspectu earum rerum, quae me redeuntem e Comiciis tantopere angebant. Itaque dolor, tametsi eximi nulla vi humana mihi possit, tamen interdum est hebecior, quam fuit. Et ea sunt consecuta in Helvetiis, ut me minus poeniteat non fuisse *δημόνηρον τῷ βασιλεῖ*, qui dicitur autor esse eius tumultus. Intellego consilia omnia istorum eo spectasse, tum ut nos ab Helvetiis, tum ut urbes quasdam ab illis seungerent. Non hoc agunt, ut Ecclesiae consulant . . . De Turcis nihil habemus explorati. Et *ὁ βασιλεὺς* nihil praesidii adversus illos comparare dicitur“ (CR Bd. 1, Sp. 1082 f.; der von Camerarius stark umgearbeitete Text ist hier nach Melanchthons Urschrift [Chigi-Bibliothek, Rom] berichtet).

Während Loesche (a.a.O., S. 79) bei Ferdinand „kein Echo“ auf Melanchthons Widmungsbrief glauben zu können, vertritt Kühn (Reichstagsakten Bd. 7, I, S. 716 Anm.) die These, daß der am 24. April 1529, also kurz nach Erscheinen der Danielvorrede, von Ferdinands römischem Gesandten Andrea da Burgo dem Papst Clemens VII. unterbreitete Vorschlag eines von Päpstlichen, Kaiserlichen und Lutheranern zu veranstaltenden Religionsgespräches auf Melanchthons Idee zurückzuführen sei. Aber ganz abgesehen davon, daß es unter den damaligen Umständen überhaupt fraglich ist, ob Ferdinand die Melanchthonsche Danielvorrede je in die Hand bekommen hat, verfolgte der Plan, den der königliche Gesandte dem Papst vortrug, doch ein ganz anderes Ziel: keineswegs eine friedliche Verständigung zwischen Lutheranern und Katholiken, wie Melanchthon es wollte, sondern — unter Vermeidung des dem Papst höchst unangenehmen Konzils — eine einseitige Beseitigung der „Unruhen und Tollheiten der Lutheraner“ („que desta manera se podrian remediar los tumultos y locuras de los Lutheranos sin scandalo“). Dementsprechend sollte sich dieser Ausschuß aus Vertretern der Stände, des Königs und des Papstes, an den Melanchthon überhaupt nicht gedacht hatte, zusammensetzen; vgl. H. Baumgarten, Geschichte Karls V. Bd. 2 (Stuttgart 1888), S. 691 und 716; L. von Pastor, Geschichte der Päpste Bd. 4, II (Freiburg 1907), S. 357 f. Anm. 2.

Buches — der Titelbogen mit der Widmungsvorrede und dem Gedicht des Sabinus — offenbar trotzdem in den Handel gelangte, so war Melanchthon selbst sicher hieran unbeteiligt; vielmehr ist anzunehmen, daß der Drucker, der das dabei investierte Kapital nicht einbüßen wollte, eigenmächtig diesen Einzelbogen als selbständige Veröffentlichung auf den Markt brachte — auf eine solche Weise blieb dieses Bruchstück einer Melanchthonschrift erhalten, für das sich dann auch (vermutlich ebenfalls ohne Melanchthons Mitwirkung) der Wittenberger Joseph Klug als Nachdrucker interessierte.

Gewissermaßen ein Nachspiel mit völlig veränderter Zielsetzung stellte dann die vom Landgrafen Philipp von Hessen veranlaßte deutsche Übertragung des Melanchthonschen Widmungsbriefes und deren am 11. Mai 1529 in einem offiziellen Marburger Druck erfolgte Veröffentlichung dar. Angesichts der überaus schroffen Haltung, die Philipp in jenem Zeitpunkt dem König Ferdinand gegenüber zur Schau trug,⁴⁰ dürfte es gänzlich ausgeschlossen sein, daß er sich damals Melanchthons kirchenpolitische Absichten, die seiner eigenen Auffassung in keiner Weise entsprachen, zu eigen gemacht haben sollte. Bestätigt wird diese Vermutung durch die ganz formlose und geradezu beleidigende und herausfordernde Bezeichnung des Königs im Titel des Marburger Druckes nur als „Ferdinandus“.⁴¹ Welchen Zweck verfolgte aber nun Philipp mit dieser Veröffentlichung? Sicherlich nicht ohne Absicht ist der verdeutschte Widmungsbrief im Gegensatz zu dem wesentlich früher entstandenen lateinischen Wortlaut, der eines genauen Tagesdatums entbehrt, auf den 20. April 1529 datiert, d. h. gerade auf jenen Tag, an dem durch die offizielle Überreichung der Protestation der fünf evangelischen Fürsten an Ferdinand der Bruch in der Glaubensfrage in aller Form besiegelt und damit die völlige Aussichtslosigkeit der von Melanchthon angestrebten Versöhnungspolitik offenbar wurde. In der gleichen Richtung liegt es aber ferner auch, wenn man das landgräfliche Ausschreiben vom 5. Mai, mit dem die Protestation bekannt gemacht und begründet wurde, mit dem Melanchthonschen Schriftstück in einem offiziellen Druck vereinigte. Mag auch mit dieser Veröffentlichung des Widmungsbriefes, der durch die Verdeutschung eine weite Verbreitung erhielt, eine Art von Rechtfertigung der Politik der Evangelischen und ihrer Protestation beabsichtigt gewesen sein — gleichzeitig mußten aber durch diese Gegenüberstellung (und zwar wohl nicht unbeabsichtigt) auch Melanchthons Bestrebungen, die in schroffem Gegensatz zu der vom Landgrafen verfolgten aktiven Politik standen, in ihrer Erfolglosigkeit bloßgestellt werden. Um ein solches Vorgehen des Landgrafen gegen Melanchthon in seinen Motiven richtig zu verstehen, sei daran erinnert, daß es ja gerade Melanchthon damals war, der die auf ein Bündnis mit den evangelischen Oberdeutschen abzielende Politik des Landgrafen heftig verurteilte und nach

⁴⁰ Vgl. Kühn, Die Geschichte usw., S. 239 f.

⁴¹ In den beiden Nürnberger Nachdrucken wurde Ferdinand dagegen mit der vorschriftsmäßigen Titulatur als „hochgeborner König“ bezeichnet.

Möglichkeit durchkreuzte — verschmähte er doch kein Mittel, um das ihm verhaßte Bündnis, das er als „*turpis societas*“ geißelte, samt dem Religionsgespräch, das diesem Zusammenschluß den Boden bereiten sollte, zu vereiteln.⁴² Indem der Landgraf in jener Situation den Widmungsbrief veröffentlichte, schlug er Melanchthon gleichsam mit seiner eigenen Waffe.

Werfen wir nun zum Schluß noch einen Blick auf Melanchthons Danielauslegung. Wenn sie 1529 auch nicht gedruckt wurde, so ist sie trotzdem vielleicht doch nicht ganz verloren gegangen, sondern sie bildete möglicherweise die Grundlage für seinen Kommentar, den er Anfang 1543 in Wittenberg erscheinen ließ.⁴³ Hatte einst die drohende Türkengefahr der Jahre 1528/29 Melanchthon dazu veranlaßt, sich erstmalig mit dem Propheten Daniel und seinen Visionen intensiv zu beschäftigen, so lenkte offenbar der Vorstoß des Sultans Soliman, der nach Eroberung Budapests (26. August 1541) Ungarn zur türkischen Provinz machte und dadurch das Reich ständig bedrohte,⁴⁴ Melanchthons Aufmerksamkeit erneut auf diesen wieder aktuell gewordenen biblischen Stoff,⁴⁵ und es ist durchaus denkbar, daß er bei dieser Gelegenheit auf sein altes Manuskript von 1529 zurückgegriffen und es zum mindesten ergänzt und überarbeitet, wenn nicht völlig umgearbeitet hat.⁴⁶

⁴² Vgl. dazu Melanchthons drei Briefe an die Nürnberger vom 17. Mai 1529 (CR Bd. 1, Sp. 1069 f.); an seinen Freund Camerarius schrieb er damals (laut Original [auf der Chigi-Bibl. in Rom]): „Ago itaque cum Spenglero et vestris civibus, ne foedus cum Argentinensibus [= Straßburgern] faciant . . . Et tu diligentier agito cum eo [= Spenglero] et cum Nucelio, ut foedus impediatis“. Vgl. ferner Melanchthons Schreiben an den sächsischen Kurprinzen Johann Friedrich vom 14. Mai 1529, mit dem er das vom Landgrafen angestrebte Religionsgespräch zu Fall bringen wollte (CR Bd. 1, Sp. 1064 f.; vgl. auch Köhler, Zwingli und Luther Bd. 2, S. 32—34). Von der starken Spannung zwischen dem Landgrafen und Melanchthon zeugt auch dessen Äußerung (bald nach dem 23. Juni 1529) gegenüber dem mansfeldischen Kanzler Caspar Müller: „Videte, qualia consilia noster socius Landgravius habeat. Haec, ut vereor, omnia ab illo oriuntur“ (Bindseil, Philippi Melanchthonis epistolae, S. 517 [falsch datiert]).

⁴³ „In Daniele Prophetam Commentarius“ (Wittenberg, Jos. Klug 1543); CR Bd. 5, Sp. 8—10 (Widmungsbrief an Herzog Moritz von Sachsen, auf den 1. Januar 1543 datiert) und Bd. 13, Sp. 823—980 (Text des Kommentars); dies Buch war aber bereits am 1. Januar 1543 versandfertig (CR Bd. 4, Sp. 909; Bd. 5, Sp. 1 und 23); vorh. Stuttgart, Landesbibliothek.

⁴⁴ Vgl. WA Bd. 51, S. 577 f. sowie Bd. 53, S. 261 und Anm. 1 (Einwirkung der damaligen Türkengefahr auf Luthers schriftstellerische Arbeiten).

⁴⁵ Vgl. dafür z. B. Melanchthons Vorrede, die er im August 1541 für die Baseler Ausgabe seiner Werke (über diese vgl. oben S. 102 Anm. 32) verfaßte (vgl. C. Schmidt, Philipp Melanchthon [Elberfeld 1861], S. 409 und Anm. 3 sowie Bindseil, Philippi Melanchthonis epistolae, S. 274 Nr. 315 [falsch datiert]); am Schluß zitiert er dort Dan. 7,25 und 12,1 im Zusammenhang mit der neuen Türkengefahr (CR Bd. 4, Sp. 722); vgl. auch ebd. Sp. 822.

⁴⁶ Als spätere Zusätze oder Änderungen begegnen nicht nur Zahlenangaben, die auf das Jahr 1542 bezogen sind (CR Bd. 13, Sp. 881 und 977), sondern auch Textzusätze wie etwa der Hinweis auf Herzog Heinrich von Wolfenbüttel („Mezentius“ [CR Bd. 13, Sp. 872]) oder die Geschichte der wunderbaren Er-

Daß der Text von 1529 in seiner ursprünglichen Fassung nicht mehr vorliegt, ist aber deswegen außerordentlich zu bedauern, weil Luther ein Jahr später seiner Verdeutschung des Propheten Daniel⁴⁷ eine umfangreiche und besonders die Kapitel 9 und 11 kommentierende Vorrede⁴⁸ beigab, in der er sich erstmals eingehend mit antiker Geschichte befaßte. Angesichts der mehr als zwei Jahrzehnte währenden engen Arbeitsgemeinschaft, die auf dem Gebiet der Bibelübersetzung den Reformator mit Melanchthon verband,⁴⁹ liegt nämlich die Wahrscheinlichkeit besonders nahe, daß Melanchthon aus seinem reichen historischen Wissensschatz einen nicht unerheblichen Beitrag zu dieser Lutherschen Vorrede beigesteuert hat⁵⁰ — eine Frage, die sich indessen nur bei Vorliegen des Melanchthonschen Danielkommentars in seiner Urfassung von 1529 einwandfrei klären ließe.

rettung des Simon Grynaeus, die sich Anfang April 1529 in Speyer während des Reichstages ereignet hatte (CR Bd. 13, Sp. 906 f.; vgl. dazu Reichstagsakten Bd. 7, I, S. 623 Anm. 1 und Kühn, Die Geschichte des Speyerer Reichstags, S. 90 Anm. 1). Zu Grynaeus, der am 1. August 1541 verstorben war, vgl. auch CR Bd. 4, Sp. 721. Auch manche Bemerkungen über Erfolge und Eroberungen der Türken („magna pars Europae“, „ingentes successus et admirandae victoriae“, „Pannonia“ [CR Bd. 13, Sp. 861 f. und 960]) stimmen eher zum Jahr 1542 als zum Winter 1528/29. Einen weiteren Anhaltspunkt für Zusätze aus dem Jahr 1541 gewährt Melanchthons briefliche Äußerung vom 11. November 1542: „Legi his diebus historiam Diodori Siculi de successoribus Alexandri. Nam inde quaedam sumenda sunt in Danielis enarrationem“ (CR Bd. 4, Sp. 897); dieser Schriftsteller wird CR Bd. 13, Sp. 919 zitiert.

⁴⁷ WA Bibel Bd. 2, S. 484 f. Nr. *35.

⁴⁸ Erlanger Lutherausg. Bd. 41, S. 237—258 und 294 und 321—324; vgl. auch Archiv für Reformationsgeschichte Bd. 23 (1926), S. 1 f. und Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur Bd. 77 (Tübingen 1955), S. 397—410.

⁴⁹ Vgl. Archiv für Reformationsgeschichte Bd. 45 (1954), S. 196—227.

⁵⁰ Einen Parallelfall dazu bildet Melanchthons Mitarbeit im Herbst 1529 bei der Veröffentlichung des Wittenberger Theologieprofessors Justus Jonas: „Das sie- // bend Capitel Da // nielis / von des Türcken // Gottes lesterung vnd // schrecklicher mor- // derey / mit vn- // terricht // Justi Jonae. // Wittenberg. //“ (Wittenberg [1529], Hans Lufft)⁴⁹. Zu Melanchthons Mitarbeit vgl. CR Bd. 1, Sp. 1110 („Jonas hic componit libellum de Turcis, cuius operis sylvam [= Material] nos ei conessimus“); WA Briefe Bd. 5, S. 166, 10 f.; 170, 26 f.; 176, 5 f.; Kawerau, Der Briefwechsel des Justus Jonas Bd. 1, S. 140; Fortgesetzte Sammlung von Alten und Neuen Theologischen Sachen 1725, S. 16; Archiv für Geschichte des Deutschen Buchhandels Bd. 16 [1893], S. 102).

II. Melanchthon und der Danielkommentar des Eisenacher Franziskaners
Johann Hilten

Bei Gelegenheit seiner Reise zum Marburger Religionsgespräch im Herbst 1529 erfuhr Melanchthon von dem ihm befreundeten Gothaer Pfarrer und ehemaligen Franziskaner Friedrich Myconius zum ersten Male etwas über Lebensschicksal und Werke des um 1500 in Eisenach verstorbenen Franziskanermönches Johann Hilten,¹ der von der künftigen Reformation, ihrem

¹ Über Johannes Hilten vgl. RE³ Bd. 8, S. 78—80 (dort ist auch die ältere Literatur verzeichnet); O. Scheel, Martin Luther Bd. 1 (3. Aufl. Tübingen 1921), S. 114—116 und 289; WA Bd. 30, III, S. 491, 32—38 und Bd. 48, S. 707; WA Briefe Bd. 5, S. 190—195; Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. 47 (1928) S. 402—412 (O. Clemen); Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte Bd. 37 (1929), S. 315—347 (L. Lemmens); Archiv für Reformationsgeschichte Bd. 36 (1939), S. 24—50 (P. Johansen). Bisher war über Hiltens Herkunft überhaupt nichts Sicheres, über seinen Studiengang nur soviel bekannt, daß er nach seinem eigenen Zeugnis als junger Mensch die Universität Erfurt besucht hat („Ego olim iuvenis almae matris Universitatis Erphurdensis alumnus, ardens philosophus“ [M. Adam, Vitae Germanorum Theologorum (Heidelberg 1620), S. 3]), ohne daß indessen bisher in der Matrikel sein Name aufzufinden war. Wohl nur auf mündliche und daher unsichere Tradition stützt sich die Angabe des Franziskanermönches H. S. aus dem Jahre 1529, daß Hilten vor seinem Ordenseintritt Magister der Philosophie war (WA Briefe Bd. 5, S. 194, 15 f.). Nun wies aber eine Notiz in einer Prozeßakte, wo Hilten als „broder Johan van Hilten“ bezeichnet wird (Archiv für Reformationsgeschichte Bd. 36, S. 32), auf die bisher noch garnicht in Betracht gezogene Möglichkeit hin, daß es sich bei dem Namen „Hilten“ nicht um einen Familiennamen, sondern (wie häufig im 15. und 16. Jahrhundert; vgl. z. B. Andreas Bodenstein aus *Karlstadt*, Gregor Heinse aus *Brücke* u. a.) um den Herkunftsort handelt. Mustert man nun unter diesem Gesichtspunkt die in Frage kommenden Jahrzehnte in der Erfurter Matrikel durch, so stößt man im Wintersemester 1445/46 auf einen „Johannes Herwich de Ilten“, der mit einer Restzahlung der teilweise schuldigen gebliebenen Immatrikulationsgebühr dann im Sommersemester 1447 als „Johannes Herwick de Ylten“ nochmals erscheint (J. C. H. Weißenborn, Acten der Erfurter Universität Bd. 1 [Halle 1881], S. 206, 45 und 212, 34). Nach der (bisher ungedruckten) „Matricula Baculariorum et Magistrorum facultatis artium“ (im Stadtarchiv Erfurt [1 — 1/X B XIII — 46 Bd. 6, Bl. 22ⁿ]) erwarb er im Jahre 1447 als „Johannes Herwich de Ilten“ den Grad eines Baccalaureus (in dem Verzeichnis der Magistri ist er jedoch nicht enthalten). Außer dem gleichnamigen Dorf in der Grafschaft Bentheim (westl. Lingen), mit dem man das „Hilten“ der erwähnten Prozeßakte hat identifizieren wollen (Archiv für Reformationsgeschichte Bd. 36, S. 27), kämen aber auch noch die Stadt Hilden (südöstl. von Düsseldorf) sowie die Ortschaft Ilten (12 km ost-südöstl. von Hannover) in Frage. Für eine Gleichsetzung des „Ilten“ der Matrikel mit dem Ilten bei Hannover spricht (neben der für jene Zeit nicht allzu bedeutsamen Gleichheit in der Schreibung) nicht nur die Tatsache, daß in der Matrikel auf jenen Johannes Herwich unmittelbar ein aus Hannover gebürtiger Student namens „Theodericus Hoverden de Honover“ folgt (dann hätten also beide gemeinsam den Weg nach Erfurt zurückgelegt), sondern auch der Umstand, daß neben der Namensform „Hilten“ auch — und zwar seitens seiner Ordensbrüder — die Schreibung „Ilten (Iltenius)“ begegnet (WA Briefe Bd. 5, S. 191, 5. 16; 192, 42. 51. 58. 62; 194, 1; vgl. auch WA Bd. 50, S. 601, 5 und Bd. 53, S. 410, 17). Im Übrigen ist auch sonst in damaliger Zeit

Datum und ihrem Träger² wie auch von der bevorstehenden Türkenherrschaft über Deutschland und Italien geweissagt haben soll. Auf Melancthons und Luthers Bitten vom 17. Oktober 1529³ ergänzte Myconius dann seine mündlichen Mitteilungen am 2. Dezember auf Grund eingehender Nachforschungen brieflich,⁴ indem er den Reformatoren außer einer bruchstückhaften Lebensgeschichte Hiltens auch einige „fragmenta“ von dessen Werken übersandte. Häufig erwähnte Melancthon in späteren Briefen und Schriften Hiltens Person und seine Prophezeiungen;⁵ dabei gedachte er auch mehrfach eines Hiltenschen Danielkommentars, für den er sich von Anfang an besonders interessiert⁶ und den er nach seinem ausdrücklichen Zeugnis selbst gesehen und auch exzerpiert hat.⁷ Zwar machte Myconius in seinem Brief an Luther vom 2. Dezember 1529, mit dem er seine Hand-

ein Schwanken in der Setzung des anlautenden H festzustellen. Da Hilten um 1500 als „grandevus etate“ (WA Briefe Bd. 5, S. 194, 7) starb, würden keine zeitlichen Bedenken dem entgegenstehen, daß er im Winter 1445/46 als „junger Mann“ die Erfurter Universität bezogen hätte. Als einigermaßen gesichertes Ergebnis dürfte demnach festzustellen sein: Johann Hilten hieß eigentlich Johann Herwich (Herwick) und stammte wohl aus Ilten bei Hannover; sein Geburtsdatum dürfte zwischen 1425 und 1430 liegen.

² Durch Melancthon lernte diese Prophezeiung dann auch dessen Schüler Johannes Mathesius kennen, der sie dann mehrfach in seinen Lutherhistorien von 1566 anführte (vgl. H. Volz, Die Lutherpredigten des Johannes Mathesius [Leipzig 1930], S. 77 und 166 Anm. 7 sowie Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. 47, S. 410 f.).

³ CR Bd. 1, Sp. 1108 f. und WA Briefe Bd. 5, S. 162.

⁴ WA Briefe Bd. 5, S. 191 f.; vorausgegangen war eine nicht erhaltene vorläufige Antwort des Myconius (vgl. ebd. S. 174, 5—8).

⁵ CR Bd. 4, Sp. 780 f.; Bd. 7, Sp. 653, 995 f., 999, 1007, 1112; Bd. 8, Sp. 121, 145, 663; Bd. 9, Sp. 1026; Bd. 12, Sp. 154; Bd. 14, Sp. 841; Bd. 24, Sp. 64, 225; Bd. 25, Sp. 14, 80 f.; Bd. 27, Sp. 627 f.; Theologische Studien und Kritiken Bd. 70 (1897), S. 798 f. Vgl. auch M. Köhler, Melancthon und der Islam (Leipzig 1938), S. 75 f.

⁶ Am 17. Oktober 1529 schrieb Melancthon, der wenige Monate vorher die Drucklegung seines eigenen Danielkommentars geplant hatte (vgl. oben S. 95 ff.), an Myconius, dieser möge ihm die „historia Monachi illius . . . , qui Daniele enarravit, credo nomen esse Hiltin“, in aller Ausführlichkeit berichten (CR Bd. 1, Sp. 1108 f.).

⁷ Am 5. Mai 1552 schrieb Melancthon über Hilten: „enarrationem Danielis scriptam reliquit, in qua multa annotavit sua manu de inclinatione Regni Pontificii, de Turcica irruptione in Germaniam et de aliis regnorum mutationibus“ (CR Bd. 7, Sp. 995); am 18. Mai des gleichen Jahres berichtete er an Johann Mathesius (vgl. dazu oben Anm. 2): „Fuit Isenaci Johannes Hilten Franciscanus, cuius vidi enarrationem Danielis scriptam ipsius manu . . . Extat χειρόγραφον eius viri“ (ebd. Sp. 1007). In Melancthons „Apologia“ von 1531 heißt es: „Vidimus eius scripta . . . Hanc ipsam sententiam de inclinatione regni monarchorum . . . postea repererunt eius amici perscriptam ab ipso in commentariis suis inter annotationes, quas reliquerat in certos locos Danielis“ (CR Bd. 27, Sp. 628). Schließlich erwähnte Melancthon in seiner Postille gleichfalls Hiltens Aufzeichnungen: „Hilden . . . fuit in monasterio . . . Isenacensi, ubi reliquit praedictiones sua manu scriptas in Daniele“ (CR Bd. 24, Sp. 64), ferner: „Johannes Hilden Monachus . . . scripsit: ‘Anno 1600. Gog et Magog [vgl. Hes. cap. 38 und 39] dominabuntur in Italia et in Germania’. Ego manu mea haec

schriftensendung begleitete, über deren Inhalt im Einzelnen keine näheren Angaben; aber seine Bemerkung, daß er das von ihm beigelegte „Buch Hiltens“ von einem Mönch erhalten habe,⁸ ist doch wohl mit dem an Myconius gerichteten Schreiben des (nicht näher bekannten) Langensalzaer Mönches H. S. vom 30. Oktober des gleichen Jahres in Verbindung zu bringen, wo jener Hiltens Arbeiten über die Offenbarung Johannis und den Propheten Daniel als in seinem Besitz befindlich bezeichnete.⁹ Man wird daher wohl in der Annahme nicht fehlgehen, daß jenes von Myconius an Luther geschickte „Buch Hiltens“ auch jenen Danielkommentar enthielt, den Melanchthon dann damals für sich exzerpierte.

Lange Zeit galten diese Aufzeichnungen Hiltens, die noch am Anfang des 17. Jahrhunderts der aus Grottkau/Schlesien gebürtige Heidelberger Magister Melchior Adam († 1622)¹⁰ benutzt hatte, für verschollen. Als dann

verba excepi ex illius scripto, quod legi“ (CR Bd. 25, Sp. 14). Dagegen erwähnt Melanchthon auffälligerweise Hiltens und seine Weissagungen nicht in seinem eigenen Danielkommentar von 1543 (über diesen vgl. oben S. 109 u. Anm. 43). Die Hiltensche Weissagung, im Jahr 1600 würden die Türken die Herren Deutschlands und Italiens werden (vgl. dazu z. B. CR Bd. 7, Sp. 999. 1007. 1112; Bd. 8, Sp. 121. 145. 663; Bd. 9, Sp. 1026), übernahm auch Luther und schrieb sie, ohne Hiltens Namen zu nennen, „nicht lang vor seinem absterben“ in seiner „Studierstube zu Wittenbergk“ eigenhändig an die Wand (Theologische Studien und Kritiken Bd. 107 [1936], S. 65—68; fehlt WA Bd. 48, S. 283 f.).

⁸ „Rogo autem te, mi Reverende Luthere, ut librum hunc Iltenii lectum remittas. Dedi enim fidem Monacho, me hunc diligenter servaturum et, si iubeat, etiam remissurum. Cura, ne me ille possit arguere mendacii, cuius certe criminis me puderet vehementer“ (WA Briefe Bd. 5, S. 191, 41—192, 45).

⁹ „Super Apocalypseos et Danielis prophetiam quaedam ego hactenus custodivi“ (WA Briefe Bd. 5, S. 194, 10 f.).

¹⁰ Über ihn vgl. Allgemeine Deutsche Biographie Bd. 1, S. 45 f. In seinen zuerst im Jahre 1620 in Heidelberg erschienenen „Vitae Germanorum Theologorum“ (1653 in Frankfurt a. M. neu aufgelegt) nennt Adam, der von 1601 bis zu seinem frühen Tode (1622) an der Heidelberger Stadtschule als Lehrer bzw. Konrektor wirkte, als Quelle für seine wörtlichen Auszüge aus Hiltens „commentarii in Apocalypsim et textum Danielis“ (s. u.) die „commentarii M. S. ipsius Hiltanii, e bibliotheca D. Abrahami Sculteti“ (S. 5). Es handelt sich dabei um den reformierten Theologen Abraham Scultetus aus Grünberg in Schlesien (1566—1624), der bis 1620/21 als Geistlicher (seit 1595), kurfürstlicher Hofprediger (seit 1614) und Theologieprofessor (seit 1618) in Heidelberg tätig war (über ihn vgl. Allgemeine Deutsche Biographie Bd. 33, S. 492—496 und RE³ Bd. 18, S. 103 f.). Wenn auch Scultetus selbst nicht ausdrücklich Hiltens Manuskript als in seinem Besitze befindlich bezeichnete, so darf man doch aus diesem Grunde keineswegs Adams diesbezügliche Angabe anzweifeln (vgl. RE³ Bd. 8, S. 79, 14—16 und Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. 47, S. 404 Anm. 2). Folgende Stellen teilt Adam (a.a.O., S. 4 f.) wörtlich aus Hiltens Kommentaren mit:

„Scripsit inter alia commentarios in Apocalypsin et textum Danielis: quantum concordat cum Apocalypsi, vel eam supplet.

In iis de vicariatu Papae ita scribit: Plures gloriantur Romanum Papam esse monarcham: quia Iesus omnia dedit Petro et eius successoribus. Fateor, verum quamdiu sunt eius vicarii. Sed legantur revelationes S. Brigittae (erstmalig in

vor etwa fünfzig Jahren in der Vatikanischen Bibliothek in Rom ein (von evangelischer Seite im 16. Jahrhundert angefertigter) Abschriftenband: „Johannes Hiltenus, Opera omnia, quae jam reperiri possunt“ (Cod. Pal. lat. 1849) aufgefunden wurde,¹¹ glaubte man, daß dort im wesentlichen das gleiche Material enthalten sei, das Myconius einst den Reformatoren zugänglich gemacht hatte¹² — lag doch die Annahme nahe, daß der zu Beginn des 17. Jahrhunderts nachweislich in Heidelberg befindliche Danielkommentar Hiltens im Jahre 1623 irgendwie mit der dortigen kurfürstlichen Bibliothek, der Palatina, nach Rom gelangte. Mußte zwar die Feststellung, daß in der römischen Handschrift die von Myconius bezeugten¹³ „zukünftigen Jahreszahlen“, die auch Melanchthon wiederholt erwähnt und von denen Adam gleichfalls eine anführt, fehlen,¹⁴ hinsichtlich der Identität bedenklich stimmen, so enthält aber dieser Kodex immerhin tatsächlich Aufzeichnungen, die die Apokalypse und den Propheten Daniel betreffen. Während nun Leonhard Lemmens, der die römische Handschrift untersucht hat, die auf die Offenbarung Johannis bezüglichen Abschnitte im Wortlaut mitteilte,¹⁵ begnügte er sich im Hinblick auf den Propheten

Lübeck 1492 gedruckt): et videbitur querela Christi de perversione illius vicariatus. Quapropter Deus dedit gladium Mahometo: quo monarchiam illam a vicario ad eius Dominum Iesum Christum compellit, vicarium et omnes Christianos reformando. Qui plene reformati exurgunt: et debent sectam Mahometi. Quo facto, ultimus Imperator Romanus resignabit cum effectu Iesu Christo coronam regalem et omne ius Imperiale, non recepturus ut Constantinus. *Et alibi de Roma*: Roma et eius potestas cassabitur: inde ostendetur Antichristus.

De Imperio Romano: Hodie anno Christi 1485. illi digiti (= *Dan. 2, 41 f.*) valde minorati sunt. Et est proprium Romanae potestatis, ut sit ferreum, et licet digiti minorentur ad parvitatem acus: tamen manent ferrei.

De scripturae intellectu hanc praescribit regulam: Ad recte intelligendum ea, quae expressa sunt in Biblia, duo principaliter necessario requiruntur, quae sunt haec: 'Non fiat vis scripturae', et: 'Fiat collatio scripturae' (*dazu vermerkt Adam am Rand*: *Primum dicit esse Hieronymi, alterum Augustini*). Ex duobus contrariis omnis haeresis exorta est.

Multus fuit in exquirendo fine mundi, inde alicubi: Ego huius mundi hostis quaero a te huius mundi amico et Dei inimico, etsi cappatus sis: An hic mundus sit finibilis? si aliqua ratio in te viget: et dicis, quod sic. *Adsignat ultimum mundo annum millesimum sexcentimum quinquagesimum primum a Christo nato*“.

Über den von Hilten errechneten Termin des Weltendes schrieb Myconius am 2. Dezember 1529 an Luther: „disserit . . . de mundi fine circa annum domini 1651“ (WA Briefe Bd. 5, S. 191, 32—34).

¹¹ Vgl. J. Ficker, *Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516* Bd. 1 (Leipzig 1908), S. IX Anm. 1 und K. Schottenloher, *Pfalzgraf Ottheinrich und das Buch* (Münster 1927), S. 119.

¹² Vgl. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* Bd. 47, S. 403—405; S. 405 äußerte Clemens irrigerweise: „Ich glaube, daß . . . sich in Rom nur das Autograph des Daniel-Kommentars Hiltens erhalten hat, das Adam bei Scultetus in Heidelberg eingesehen und vorher Luther und Melanchthon in Wittenberg in Händen gehabt haben“. Vgl. auch WA Briefe Bd. 5, S. 193 Anm. 1.

¹³ WA Briefe Bd. 5, S. 191, 25 („1514“). 34 („1651“). 38 f. („1514. 1570“).

¹⁴ Römische Quartalschrift Bd. 37, S. 324 und 332.

¹⁵ Ebd. S. 333—338.

Daniel mit der allgemeinen Bemerkung, über diesen läge nur „eine kurze Erläuterung“ Hiltens vor.¹⁶ Damit blieb die Frage, ob diese Ausführungen — ganz oder wenigstens teilweise — mit dem von Melanchthon benutzten Danielkommentar Hiltens identisch sein können, immer noch ungelöst. Volle Klarheit brachten in diesem Falle erst Photokopien der betreffenden Seiten,¹⁷ die ich in Rom anfertigen ließ; sie zeigen, daß es sich dabei ausschließlich um wörtliche Zitate aus dem Vulgatatext des Daniel¹⁸ ohne irgendwelche „erläuternden“ Zusätze handelt. Infolgedessen muß der Hiltensche Danielkommentar, der Melanchthon (und später noch Melchior Adam) vorlag,¹⁹ auch weiterhin als verloren angesehen werden.

III. Calvins „Argument du livre des révélations du Prophète Daniel“ von 1555

So wie einst im Winter 1528/29 die drohende Türkengefahr Melanchthon zu seiner (im Druck allerdings nicht erschienenen) Danielauslegung veranlaßt hatte,¹ war offenbar dann die in den Jahren 1541/42 wieder akut gewordene Bedrohung Deutschlands durch die Türken für ihn die Ursache, sich diesem Thema erneut zuzuwenden und (höchstwahrscheinlich unter Benutzung seiner Ausarbeitung von 1529) um die Jahreswende 1542/43 einen dem Herzog Moritz von Sachsen gewidmeten umfangreichen lateinischen Kommentar unter dem Titel: „In Daniele Prophetam Commentarius“ zu veröffentlichen.² Dem von Joseph Klug hergestellten Wittenberger Urdruck folgten noch im selben Jahre 1543 Nachdrucke sowohl von Hans Lufft in Wittenberg wie von Nikolaus Wolrab in Leipzig.³ Einen weiteren Nachdruck veranstaltete schließlich 1546 zu Frankfurt a. M.

¹⁶ Ebd. S. 329.

¹⁷ Bl. 50^b—52^b.

¹⁸ Dan. 7, 24—27; 8, 9—14.17.19.23—26; 9, 26 f.; 12, 1—4.6—11.13.

¹⁹ Im Hinblick auf die oben mitgeteilten Auszüge Adams aus Hiltens Kommentar sei darauf hingewiesen, daß die dort angeführten „Revelationes“ der heiligen Brigitta in der römischen Handschrift überhaupt nicht zitiert werden (Römische Quartalschrift Bd. 37, S. 330). Über den weiteren Verbleib der von Adam benutzten Handschrift aus dem Besitz des Scultetus war nichts zu ermitteln (in der Bibliothek der Großen Kirche zu Emden, der letzten Wirkungsstätte des Scultetus, befindet sie sich nicht).

Die Abschrift eines weiteren Hilten-Textes („Instructio ex Evangelio de toleranda et vincenda cruce“) findet sich in Abschrift von Georg Rörers Hand in dem Jenaer Handschriftenband Bos q 24^a, Bl. 280^b. 281^a. 288^b. 290^a—292^a (vgl. Archiv für Reformationsgeschichte Bd. 24 [1927], S. 13 f. und 19).

¹ Vgl. oben S. 93 ff.

² Vgl. oben S. 109 und Anm. 43.

³ Alle drei Ausgaben sind vorhanden in der Bibliothek des Predigerseminars in Wittenberg (8^o ETh 436—438).

Peter Braubach,⁴ der Schwiegersohn des 1532 verstorbenen Johann Setzer,⁵ der 1529 in Hagenau Melanchthons Danielkommentar in seiner Erstfassung zu drucken beabsichtigt hatte. Braubach beschränkte sich jedoch nicht auf eine Wiedergabe von Melanchthons Auslegung, sondern er fügte ihr auch noch die (bereits 1544 von Johann Freder ins Lateinische übersetzte)⁶ umfangreiche kommentierende Vorrede Luthers zu seiner Verdeutschung des Buches Daniel von 1530 bzw. 1541⁷ bei.⁸ Diese Frankfurter Ausgabe bildete dann wahrscheinlich die Vorlage für einen ungenannten Übersetzer, der jene Werke der beiden Wittenberger Reformatoren (einschließlich des Melanchthonschen Widmungsbriefes)⁹ ins Französische übertrug. Diese Arbeit brachte im Jahr 1555 der Genfer Drucker Jean Crespin († 1572), der auch zahlreiche Schriften Calvins herstellte, heraus¹⁰ — ein Druck, der bisher nicht nur der Luther- und Melanchthonforschung entgangen ist, sondern dem darüber hinaus auch noch dadurch besondere Bedeutung zukommt, als er eine völlig unbekannt kleine Arbeit Calvins in französischer Sprache

⁴ Über ihn vgl. Benzing, Buchdruckerlexikon des 16. Jahrhunderts, S. 68 Nr. 4 und S. 152 Nr. 1 und S. 52 Nr. 4.

⁵ Über ihn vgl. oben S. 101 Anm. 28.

⁶ Die Übersetzung stammt von dem damaligen Hamburger Pastor Johann Freder (1510—1562) und wurde 1544 gleichfalls von Braubach gedruckt („Commentarius D. Doct. Martini Lutheri in Daniele Prophetam“; vorh. Dresden, Landesbibliothek [Phil. C 849, 5] und Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek [990.58^a Th (1)]); vgl. Archiv für Reformationsgeschichte Bd. 23 (1926), S. 15 f. und Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur Bd. 77 (Tübingen 1955), S. 421 f.

⁷ Erlanger Lutherausg. Bd. 41, S. 237—258 und 294—324; Archiv für Reformationsgeschichte Bd. 23, S. 10—50; Beiträge zur Geschichte usw. Bd. 77, S. 397—420.

⁸ „IN // DANI // ELEM PROPHETAM // COMMENTARIUS, EDITVS // A PHIL. MELAN. // Vna cum textu Graeco // Prophetar. // ITEM, // IN EVNDEM PROPHE- // tam Commentarius D. Marti- // ni Lutheri perquam utilis. // FRANCOFVRTI EX OF//ficina Petri Brub. Anno Domini // M. D. XLVI. //“ 218 gezählte und 5 ungezählte Blätter in 8^o (am Ende: „FRANCOFORTI, Ex offi // cina Petri Brubachij. Anno // M. D. XLVI. //“); vorh. Bretten, Melanchthonhaus (M 592).

⁹ In der französischen Übersetzung trägt der Brief vom 1. Januar 1543 das irriige Datum: „Le premier iour de Februrier“.

¹⁰ Cōmentaire de // PHILIPPE MELAN // cthon, sur le liure des reuelations // DV PROPHETE DANIEL. // Item les explications de Martin Luther sur // le mesme Prophete, adioutées à la fin. // Le tout nouuellement traduit pour la consolation des fideles in ces // derniers temps. // . . . // De l'imprimerie de Jean Crespin. // M. D. LV. //“ Ohne Titeleinfassung. Die Druckermarken (Anker mit Schlange [aber ohne Schrift und Umrahmung]) vgl. bei P. Heitz, Genfer Buchdrucker- und Verlegerzeichen im XV., XVI. und XVII. Jahrhundert (Straßburg 1908), S. 15 Nr. 46. Titelfrückseite (= S. 2) leer. 421 gezählte und 11 ungezählte (= Register) Blätter in 8^o (= Bogen A⁸—Z⁸ und a⁸—d⁸). S. 348 und 422 sowie die letzte Seite leer. Auf S. 12—347 steht Melanchthons Kommentar (mit französischem Bibeltext), auf S. 349—421 Luthers Vorrede („Le commentaire de Martin Luther sus [!] Daniel le Prophete“); vorh. Marburg, Westdeutsche Bibliothek (Bo 4648). Den Hinweis auf diese Ausgabe verdanke ich Herrn D. Dr. Jauernig-Weimar.

enthält.¹¹ Da dieser Beitrag auf dem Titelblatt nicht aufgeführt ist, wurde er von den Herausgebern der Calvinschen Werke übersehen. Es handelt sich um ein hinter Melanchthons Widmungsbrief eingeschobenes und drei Oktavseiten füllendes „Argument du livre des révélations du Prophète Daniel“. Die näheren Umstände der Entstehung dieses Stückes — insbesondere, ob Calvin es für diesen speziellen Zweck verfaßt hat oder ob es bereits (handschriftlich oder gedruckt) vorlag und vom Drucker selbständig eingefügt wurde¹² — sind nicht bekannt. Der Text lautet:¹³

Argument du livre des revelations du Prophete Daniel,
fait par M. Jean Calvin.

L'argument de ce livre ne se peut mieux cognoistre, que quand l'usage en est montré: lequel est doublé. Car Daniel en partie recite comme par histoire ce qu'il a veu et experimenté: en partie il fait son office de Prophete, auquel il estoit ordonné de Dieu. Quant à l'histoire, nous voyons comment luy et ses compagnons ont esté preservez de Dieu par miracle, pour estre quelque residu et semence, afin que l'Eglise ne perist point du tout. Car il sembloit bien que la captivité de Babylone fust pour abolir la religion que Dieu avoit establie au peuple d'Israel: neantmoins en punissant les pechez du peuple, voire selon l'enormité d'iceux faisant une horrible vengeance: il besogne tellement par sa bonté infinie, qu'il en retient quelcuns à soy, iusques à ce que le temps soit venu de restaurer ce qu'on pensoit estre destruit. Vray est qu'il n'y demeure qu'un bien petit nombre, selon ce qui estoit predict par Esaie:¹⁴ 'Quand ton peuple seroit comme le gravier de la mer, il n'y aura qu'un petit residu, qui soit sauf'. Tant y a neantmoins que Dieu a montré une vertu admirable, gardant Daniel et

Der gleiche seit 1548 in Genf ansässige Drucker veröffentlichte 1551 auch eine französische Übersetzung von Melanchthons „Locī communes“ mit einer Vorrede Calvins (CR Bd. 22, Sp. 683 f.). Die Erstausgabe von 1546 (ebd. Sp. 667 f.) stammt aber laut Druckermarken (vgl. Heitz a.a.O., S. 33 Nr. 106) nicht von Crespin, sondern von dem Genfer Drucker Jean Gérard; vgl. auch CR Bd. 37, S. LXVII f. und Sp. 847—850. Ebenso druckte Crespin 1553 und 1567 auch Johann Ökolampads lateinischen Danielkommentar von 1530 (Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde Bd. 17 [1918], S. 104 und 110 f. [Nr. 209, 7 und 216, 2]).

¹¹ Auf S. 9—11.

¹² Da Calvin in dem vorliegenden Stück in keiner Weise auf Melanchthons oder Luthers Arbeit Bezug nimmt, ist es wohl wahrscheinlicher, daß es sich dabei um eine schon vorliegende Arbeit Calvins handelt, die der Drucker hier selbständig einfügte.

An sonstigen Arbeiten Calvins über Daniel sind nur noch seine (1561 in Genf gedruckten) „Praelectiones in librum prophetiarum Danielis“ (CR Bd. 68. Sp. 529 — Bd. 69, Sp. 304) und seine (1565 in La Rochelle erschienenen) 47 „Sermons sur les huit derniers chapitres des prophéties de Daniel“ (CR Bd. 69, Sp. 323 bis Bd. 70, Sp. 174) bekannt.

¹³ Der Text ist buchstabengetreu abgedruckt; nur der Gebrauch von 'u' und 'v' richtet sich nach der modernen Schreibung.

¹⁴ Jes. 10, 22.

ses compagnons, comme s'il eust donné vie aux morts en un sepulchre. Cependant aussi nous avons un exemple digne de memoire, que les enfans de Dieu ne doyvent iamais estre abbatus pour quelque confusion qui leur advienne, qu'ils ne demeurent tousiours fermes en la foy. Car combien que Daniel et ses compagnons vissent l'Eglise de Dieu en extreme opprobre, et qu'eux estans esclaves eussent tousiours la mort devant les yeux: si n'ont-ils pas laissé de s'entretenir en la crainte de Dieu, s'appuyans sur la promesse de salut, qu'il avoit donnée à la semence d'Abraham. Et non seulement ils ont monstré une constance invincible, en ne s'estonnant point de la tyrannie et cruauté des Chaldéens: mais en se gardant de toutes les delices et pompes de Cour, desquelles ils pouvoyent estre corrompus.

Quant à la seconde partie, qui est la principale, les propheties de Daniel sont excellentes en deux sortes, à savoir pour le subiect qu'elles contiennent, et pour l'approbation qu'on y voit, que ce ne peut estre que l'Esprit de Dieu qui parle. Le subiect est tel, que l'Eglise de Dieu devoit estre affligée et persecutée de façons si estranges que rien plus. Afin que les fideles ne se trouvent surprins, Daniel predict les choses comme elles sont advenues depuis: et en cela il donne argument suffisant à tous enfans de Dieu, de se consoler, quand ils voyent que rien ne leur advient à l'aventure: mais selon que Dieu l'avoit déclaré desia [= déjà] de long-temps. Il y a encores plus: car il leur promet tousiours telle issue en leurs afflictions, que le tout reviendra à leur salut. Mais encore le point souverain est, qu'il les assure que la venue de nostre Seigneur Iesus Christ est prochaine, iusques à leur marquer le temps au doigt, specifiant ce qui adviendra entre deux, et faisant conte du temps de sept ans en sept ans, iusques à ce qu'il parvient en l'année en laquelle nostre Seigneur Iesus a esté cognu et publié Redempteur du monde: et de là il vient iusques à la Resurrection derniere, qui est la droite perfection de l'Eglise. Je dy aussi que l'Esprit de Dieu a donné certain tesmoignage qu'il estoit le vray auteur de tout ce qui a esté prophetisé par Daniel. Car si on fait comparaison des histoires qui ont esté escrites par les Payens, avec ce qui est icy contenu, il semblera proprement que Daniel ait recité ce qui est advenu deux cens ans apres sa mort, comme si desia il eust esté fait: car il specifie tellement les personnes, leurs moeurs et natures, les circonstances de leurs actes, qu'on est contraint de conclurre qu'il est vray organe de Dieu, auquel toutes choses sont presentes.

Die nestorianischen Patriarchate in der neueren Zeit

von Dr. Dr. Peter Kawerau

Das alte nestorianische Katholikatum von Seleukia-Ktesiphon wurde um die Mitte des 16. Jahrhunderts durch den Patriarchen Simon bar Māmā repräsentiert, dessen Residenz sich in dem nördlich von Mosul gelegenen Orte Alqōš bzw. in dem etwa drei Kilometer nordöstlich von Alqōš am Hange des Gebirges gelegenen Kloster Rabbān Hormuzd befand. Simon bar Māmā starb im Jahre 1551; die Patriarchenwürde war seit 1450 in der Familie Māmā erblich — sie ging jeweils vom Onkel auf den Neffen über¹ —, und so war der Neffe des verstorbenen Patriarchen, Simon Denhā, rechtmäßiger Patriarch: er regierte von 1551 bis 1559. Seine Nachfolger, beginnend mit Elias VI. (1559—1576),² führten den schon früher gebräuchlichen Amtsnamen Elias. Wir sprechen hier von ihnen als von den nestorianischen Patriarchen von Alqōš.

Die Sukzession des Simon Denhā war indessen nicht unbestritten geblieben: ein Teil der Nestorianer wählte nach dem Tode des Patriarchen Simon bar Māmā im Jahre 1551 den Abt des Klosters Rabbān Hormuzd³ Johannes Sūlāqā zum Patriarchen, der sich⁴ nach Rom zur Ordination begab, wo er am 20. Februar 1553 ein Glaubensbekenntnis ablegte und am 9. April 1553 von Papst Julius III. (1550—1555) zum Patriarchen der Chaldäer proklamiert und mit dem Pallium begabt wurde.⁵ Er führte den Amtsnamen Simon VIII. und regierte als mit Rom unierter Gegenpatriarch

¹ Eine Verordnung des Patriarchen Simon IV. (1437—1477) vom Jahre 1450 (Graf 3,62). Die inneren Gründe für das Erblischwerden des Patriarchats bei Strothmann 36—37.

² Giamil S. XXXVIII zählt diesen Patriarchen als Elias I.

³ Giamil S. XXXII und S. 15 Anm.

⁴ „par une heureuse méprise“, wie Martin S. 23 im Anschluß an Assemani bemerkt.

⁵ Giamil S. 17 Anm. Vgl. Silbernagl S. 246.

von 1553 bis 1555. Seine Nachfolger, die mit zwei Ausnahmen ebenfalls den Amtsnamen Simon führten, hielten bis zum Jahre 1672 an der Union mit Rom fest. Wir sprechen hier von ihnen als von den mit Rom unierten „chaldäischen“ Patriarchen von Mosul.⁶

Im Jahre 1672 löste der damalige Patriarch von Mosul, Simon XIII. Denhā (1662—1672), die Union mit Rom und begründete in Kotšannes, einem westlich des Urmia-Sees in den kurdischen Gebirgen gelegenen Kloster, ein neues „bergnestorianisches“ Patriarchat.⁷ Das chaldäische Patriarchat von Mosul hörte somit im Jahre 1672 zu bestehen auf, und neben das nestorianische Patriarchat von Alqōš trat von nun an das bergnestorianische Patriarchat von Kotšannes, dessen Begründer Simon XIII. Denhā seit 1672 als Patriarch der Bergnestorianer noch bis zum Jahre 1700 weiterregierte. Seine Nachfolger führen bis auf den heutigen Tag ohne Ausnahme den Amtsnamen Simon.⁸

Neun Jahre nach dem Ende des mit Rom unierten chaldäischen Patriarchats von Mosul begründete Papst Innozenz XI. (1676—1689) ein neues chaldäisches Patriarchat, indem er im Jahre 1681 den mit Rom unierten Erzbischof Joseph von Diarbekr (Diyārbakr, = Amid)⁹ zum „Patriarchen der Chaldäer“ ernannte: am 20. Mai 1681 verlieh er ihm das Pallium¹⁰ und setzte ihn am 24. Juni 1681 mit dem Amtsnamen Joseph I. in die Patriarchenwürde ein.¹¹ Seine Nachfolger führten wie er den Amtsnamen Joseph; wir sprechen hier von ihnen als von den mit Rom unierten „chaldäischen“ Patriarchen von Diarbekr.¹²

Zu Ende des 18. Jahrhunderts bestanden somit drei nestorianische Patriarchate nebeneinander: das mit Rom unierte chaldäische Patriarchat von Diarbekr; das nestorianische Patriarchat von Alqōš; und das bergnestorianische Patriarchat von Kotšannes. Da geschah es, daß kurz nacheinander die beiden nichtunierten Patriarchate Alqōš und Kotšannes in Verbindung mit Rom traten: im Jahre 1771 strebte der bergnestorianische Patriarch Simon XV. von Kotšannes (1740—1780) die Union mit Rom

⁶ Die Bezeichnung „Patriarchat Babylon“ wird vom Papst sowohl auf das Patriarchat Mosul (z. B. Giamil S. 391 und 393) als auch auf das Patriarchat Diarbekr (z. B. Giamil Einl. S. XLIII Anm. 2) angewendet.

⁷ Vgl. Graf, 3,63. — Kotšannes (Qučānis) liegt etwa 8 Kilometer nördlich von Gülāmerk.

⁸ Die Residenz der bergnestorianischen Patriarchen befand sich in der Folgezeit auch in Gülāmerk, Dizz (Diss, Dizā u. ä.) und an anderen Orten. Nach dem ersten Weltkrieg verlegte der bergnestorianische Patriarch, der jetzt amerikanischer Bürger ist, seine Residenz nach Chicago, Illinois, U.S.A.; seine Kirche heißt nun Holy Apostolic and Catholic Church of the East and Assyrians. — Mit dem Amtsnamen Simon drücken die bergnestorianischen Patriarchen ihren Anspruch aus, direkte Nachfolger des Apostels Simon Petrus zu sein, der den 1. Petrusbrief aus Babylon geschrieben habe (vgl. 1. Petr. 5,13).

⁹ Giamil S. 203 Anm. 3; vgl. Silbernagl 350.

¹⁰ Giamil S. XLIII.

¹¹ Giamil S. 206 Anm. 1.

¹² Giamil S. XLIII Anm. 1. — Dieses Patriarchat umfaßte nicht nur unierte Nestorianer, sondern auch unierte Jakobiten, vgl. Niebuhr 2, 404—405.

an,¹³ und im folgenden Jahre, 1772, vollzog auch der nestorianische Patriarch Elias XII. von Alqōš (1722—1778) die Union mit Rom;¹⁴ letzterer unternahm diesen Schritt in Gemeinschaft mit seinem Neffen, dem Bischof¹⁵ ʿIšū'yāb.¹⁶ So hatte die katholische Kirche im Jahre 1772 plötzlich drei unierte nestorianische oder „chaldäische“ Patriarchate: Diarbekr, Alqōš und Kotšannes.¹⁷

Die Union des Bergnestorianers hat keinen langen Bestand gehabt.¹⁸ Elias XII. von Alqōš hingegen hielt bis zu seinem Tode an der Union fest; er starb am 29. April 1778¹⁹ im Kloster Rabbān Hormuzd.²⁰ Um seine Nachfolge stritten zwei Neffen: der eben erwähnte Bischof ʿIšū'yāb, welcher bereits sechs Jahre zuvor, dem Beispiel seines Onkels folgend, die Union mit Rom vollzogen hatte, und sein Vetter Hōrmez;²¹ letzterer war im Jahre 1776, erst sechzehn Jahre alt, von seinem Onkel, dem Patriarchen Elias XII., unter Verleihung des Amtsnamens Johannes (Ḥannā) zum Metropolit von Mosul²² ordiniert worden. Dieser Johannes Hōrmez nun unterwarf sich am 30. April 1778²³ ohne Verzug der römischen Kirche, konnte durch diesen Schritt aber nicht verhindern, daß diese seinem bereits seit 1772 unierten Vetter die Nachfolge übertrug: Bischof ʿIšū'yāb wurde Patriarch und regierte unter dem Amtsnamen Elias XIII. von 1778 bis 1804;²⁴ kaum hatte er indessen die Patriarchenwürde erhalten, so verließ

¹³ Giamil 386; vgl. Giamil Einl. S. XLIV Anm. 1 und Pichler 2,429.

¹⁴ Giamil 390; vgl. Giamil S. XLII Anm. 1 und Graf 3,64 Anm. 1. Silbernagl 261 gibt irrtümlich das Jahr 1780 für diese Union an.

¹⁵ So Giamil 389; nach Giamil XLI und Silbernagl 351 war er Erzbischof.

¹⁶ Giamil 389.

¹⁷ Vgl. Giamil S. XLIV—XLV Anm. 1 und Giamil S. 390 Anm. 1.

¹⁸ Vgl. Giamil S. XLIV—XLV Anm. 1.

¹⁹ Badger 1,151; so auch der von Badger abhängige Silbernagl auf S. 351. Giamil S. XLII gibt als Todestag den 12. April 1778 an, Martin S. 79 nennt als Todesjahr irrtümlich 1775. Ähnlich South 2,224—225, vgl. unten Anm. 31.

²⁰ Giamil S. XLII.

²¹ geb. 1760; Badger 1,150—160 gibt die englische Übersetzung einer Selbstbiographie des Johannes Hōrmez (Mutrān Ḥannā); sie ist „translated from a Syriac Ms. now in my possession, and written by the author's own hand“.

²² Giamil S. XLIII; vgl. Giamil S. 391 Anm. 2.

²³ Badger 1,151; Martin S. 26 verlegt seine Konversion irrtümlich in das Jahr 1781. — Über die theologischen Anschauungen des Johannes Hōrmez vgl. Southgate 142: „And yet the Patriarch (= Johannes Hōrmez) never acknowledged the Pope as anything more than the first Bishop in Christendom, and never conceded to him the right to interfere in the internal jurisdiction of his Church. Had he done so, it could not have been valid against the authority of ecumenical Canons acknowledged by both parties, and without the consent of the other Bishops of the Nestorian Church, which to this day has never been obtained“. — Die Union mit Rom war nicht selten nur ein kirchenpolitisches Kampfmittel, mit dem ein Anwärter auf die Patriarchenwürde zum Erfolg zu gelangen hoffte.

²⁴ Vgl. die nächste Anm. — Papst Gregor XVI. (1831—1846) erklärte am 27. April 1840, Johannes Hōrmez sei von seinem Onkel, dem schismatischen (sic) Patriarchen Elias (1772—1778) zum Nachfolger bestimmt worden; Hōrmez sei katholisch geworden, habe aber „ob exortas controversias“ keine Anerkennung

er im Mai 1779 die Union mit Rom und stellte somit das nichtunierte nestorianische Patriarchat von Alqōš wieder her.²⁵

Will man diese vorübergehende Union des Patriarchats von Alqōš mit Rom (1772—1779) als eine Fortsetzung des mit Rom unierten chaldäischen Patriarchats von Mosul ansehen, das im Jahre 1672 zu bestehen aufgehört hatte, so hatte dieses Patriarchat nach siebenjähriger Dauer nun zum zweiten Male ein Ende gefunden. Sollte Rom nach der Abkehr Elias' XIII. von der Union jetzt einen neuen chaldäischen Patriarchen von Mosul ernennen und damit die Fiktion aufrecht erhalten, als existiere das chaldäische Patriarchat von Mosul nach wie vor weiter? Das ging nicht wohl an: Rom konnte an der Koexistenz mehrerer unierter Patriarchate nichts gelegen sein, und noch bestand ja das chaldäische Patriarchat von Diarbekr, seit 1759 durch den Patriarchen Joseph IV. Timotheus Lazarus Hindī repräsentiert. So unterließ es die Kurie, dem abtrünnigen Elias XIII. von Alqōš einen unierten Patriarchen von Mosul als Nachfolger zu bestellen.

Nun starb aber Joseph IV. von Diarbekr in dem gleichen Jahre 1779, in dem Elias XIII. sich von Rom abkehrte:²⁶ auch das chaldäische Patriarchat von Diarbekr war damit vakant geworden, und Rom hätte jetzt freie Hand gehabt, entweder eines der beiden Patriarchate Mosul oder

erhalten, bis er endlich „von Unserem Vorgänger seligen Angedenkens Pius VIII. (1829—1830) zum Babylonischen Patriarchen ernannt und mit der Ehre des heiligen Palliums geschmückt“ worden sei, Giamil S. 402—403.

²⁵ Badger 1, 151 und Silbernagl 350—351; Giamil S. XLII sagt, Elias XIII. habe keine Bestätigung seiner Patriarchenwürde von Rom eingeholt. Vgl. Abbeloos-Lamy 3, 574: „Joannes, antea Hormez vel Hormisdas, Eliae (= Elias XII., bei Abbeloos-Lamy 3, 570 als Elias XIII. bezeichnet) e fratre nepos, anno 1776 metropolita ordinatus, immediate post mortem Eliae, die scilicet 30 Aprilis, ecclesiae catholicae se univit, absolutione prius a missionariis latinis accepta. Quod eodem die (dagegen oben Anm. 16 die Angabe von Giamil S. 389) fecit alter Eliae nepos Jesujab, qui in patriarcham acceptus (!) mox in haeresim relapsus est. Anno 1780 Joannes obtinuit a Gubernio Othomanico diploma quo auctoritas ejus in omnes Chaldaeos sive orthodoxos sive haereticos agnoscebatur. Tunc professionem fidei Romam misit (dazu unten Anm. 31 die Mitteilung von Horatio Southgate!). Pius VI die 11 Dec. 1782 ei officia patriarchae implere permisit non autem uti sigillo patriarchali, forsitan quia tunc dignitate patriarchali ornatus erat (dagegen unten im Text) Josephus V qui Amidae degebat. Haec ipse Joannes refert apud Badger (The Nestorians and their rituals, I, 150 sqq.). De eo aliter Guriel („Chronotaxis patriarcharum Chaldaeorum“ in ejus „Grammatica Chald.“ Romae, 1860, 210). Iste, inquit, vocatur d'Hormez prius patriarcha haereticus ab Elia suo avunculo renuntiatus; sed S. Sedes 11 Febr. 1781 istam electionem uti nullam declaravit; postea S. Congregazione de Propaganda fide annuente, creatus fuit episcopus Mossulensis; tandem die 5 Julii anno 1830 creatus fuit patriarcha Babylonensis Chaldaeorum“. Quum Josephus V anno 1826 obiisset, S. C. de Propaganda fide decrevit ut in posterum unicus foret Chaldaeorum patriarcha, quod et factum est per nominationem Joannis supra memorati qui sedem tenuit usque ad obitum anno 1838“. Diese Angaben von Abbeloos-Lamy bzw. von Guriel werden durch den unten Anm. 31 mitgeteilten Bericht Horatio Southgates ergänzt und in ihrem Zusammenhang verständlich gemacht.

²⁶ Giamil S. XLIII Anm. 1.

Diarbekr neu zu besetzen oder aber beiden durch die Gründung eines ganz neuen Patriarchats ein Ende zu bereiten. Indessen verhinderte dies der schier unausrottbare Nepotismus der Nestorianer: während in Diarbekr der Neffe des verstorbenen chaldäischen Patriarchen Joseph IV., Augustin Hindī, Ansprüche auf die Nachfolge erhob und die Patriarchalgeschäfte auch tatsächlich bis zu seinem Tode im Jahre 1826 wahrnahm,²⁷ trat in Mosul Johannes Hörmez, der Neffe des priurierten Patriarchen Elias XII. von Alqōš, mit dem Anspruch auf die Patriarchenwürde des chaldäischen Patriarchates von Mosul auf.²⁸ Es konnte nicht ausbleiben, daß beide Prä-tendenten in schwere Konflikte miteinander gerieten:²⁹ wie es scheint, hat Augustin Hindī, der „Administrator Patriarchalis“³⁰ von Diarbekr, durch römische Missionare unterstützt, eine Anerkennung des Johannes Hörmez zu verhindern gesucht:³¹ „erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts wurde

²⁷ Giamil S. XLIII Anm. 1; vgl. ebenda S. XLV: „Post ejus (Josephs IV.) mortem (im Jahre 1779), ob iniquas temporum vicissitudines suo pastore diu orbata extitit Sedes“ (von Diarbekr). Siehe auch Graf 3, 66—67.

²⁸ Badger 1, 152 und Silbernagl 351. Seine Ansprüche bestanden zweifelsohne zu Recht, vgl. oben Anm. 24—25 und unten Anm. 31.

²⁹ Silbernagl 352.

³⁰ Giamil S. XLIII Anm. 1.

³¹ Der amerikanische Missionar Horatio Southgate, der auf einer Reise durch Westasien zu Anfang des Jahres 1838 in Mosul weilte, gibt auf Grund von persönlichen Erkundigungen den folgenden Bericht über die Kämpfe, die um die Person des Johannes Hörmez entbrannten, als sein Onkel, der Patriarch Elias XII. im Jahre 1779 starb: „The present venerable Patriarch (= Johannes Hörmez) was then a youth of fifteen or sixteen years of age. He was residing at Al Kosh near Mosul, the seat of the Nestorian Patriarchs, and having already attained the rank of Mutran, or Metropolitan Bishop, he was awaiting only the death of his uncle to enter by right of succession the Patriarchal office. While matters were in this position, the Papists by some means obtained possession of the royal firman, by which the descent of the office was confirmed according to the usage of the Nestorian Church, (or, as it appears to me more probable, they seized upon the special firman which came after the death of the uncle, approving and ratifying the succession of Mar Yohanna) (= Johannes Hörmez), and employed it as an instrument for his conversion, by threatening to withhold this title to the Patriarchate, unless he would acknowledge allegiance to the Bishop of Rome. The stratagem succeeded, and Mar Yohanna sent in his adhesion to the Pope. . . . the death of the former Patriarch at length arrived, about the year 1775, according to my best informants, though some placed it as early as 1760. Mar Yohanna now found that, instead of stepping quietly into the Patriarchal seat, it was alleged that his conversion had transferred the entire Church to the Pope, and with it, the right of appointing a Patriarch. It was argued that, by the submission of Mar Yohanna, the whole Nestorian Church had virtually changed, and had therefore passed over to the jurisdiction of the schismatic Patriarch of Diarbekir. The result was that the diocese of Mossoul was given to Mar Yohanna, and Mar Yousouf (= Augustin Hindī als Joseph V. von Diarbekr) remained sole Patriarch. His actual power, however, was almost entirely confined as before to the province of Diarbekir, for the Nestorians of Mossoul neither accepted nor relished the change. Nor did Mar Yohanna himself silently submit to this violent destruction of the long-established institution of his church. He openly consecrated bishops in some of the villages of his diocese, for churches which

Mutran Hanna (= Johannes Hörmez) als Oberhaupt der Chaldäer anerkannt und ihm gestattet, das Patriarchalsiegel zu führen und die Patriarchalfunktionen vorzunehmen. Er nahm hiermit den Namen Mar Elias³² an, obwohl er fortwährend Mutran (= Metropolit) oder Mar Hanna genannt wurde.³³

Um das Jahr 1800 bestanden somit neben dem bergnestorianischen Patriarchat von Kotsannes und dem nestorianischen Patriarchat von Alqōš zwei mit Rom unierte chaldäische Patriarchate, dem Namen nach beide von Administratoren verwaltet: denn ebenso wie Johannes Hörmez von der Kurie nur mit der Wahrnehmung der Geschäfte des Patriarchats von Mosul beauftragt worden war, so wurde auch dem Erzbischof Augustin Hindī von Diarbekr von ihr nur die Verwaltung des chaldäischen Patriarchats von Diarbekr zugestanden;³⁴ eine Anerkennung als Patriarch ist ihm seitens der Kurie niemals zuteil geworden, wenn er auch in den

had refused to acknowledge allegiance to the Pope, and still remained true to their ancient faith. The act excited deep indignation at Rome. A bull of excommunication was issued against him, and the diocese of Mossoul given to another, called Mutran Shimon (= Georg v. Alqōš?). It was also, I suppose, at this time that Mar Yohanna was thrown into prison by the intrigues of Mar Yousouf and the Papal missionaries, with the Pasha of Mossoul. That such an event did occur, and through the influence mentioned, is a fact of the most common notoriety in Mesopotamia; the precise time only is doubtful. . . . In the meantime, the new metropolitan of Mossoul had established himself there, but was prevented, by the excitement which prevailed, from entering upon the duties of his office. The enraged Chaldeans threatened to put him to death if he appeared abroad, and he remained a prisoner in his own house. The opposition of the people at length effected its object. By an order from Rome, Mutran Shimon was removed, and Mar Yohanna resumed his office. The question between him and Mar Yousouf was finally settled by the same authority, but in what manner I have not been able positively to determine. A Chaldean, whom I subsequently met at Constantinople, informed me that it was by assigning the town to the jurisdiction of Mar Yohanna, and the villages to Mar Yousouf, and giving the former the precedence in rank. This arrangement, he added, was effected about 1810, and continued in force till 1826, when Mar Yousouf died, and, no successor being appointed, Mar Yohanna remained, as he still is, in undisputed possession of the patriarchal office. I have it, however, from the same informant, that he had not been formally recognised by the Pope till within four or five years". (South 2, 223—226).

³² also den Amtsnamen der nestorianischen Patriarchen von Alqōš; bis zum Jahre 1804 gab es somit zwei Patriarchen namens Elias: (1) den nestorianischen Patriarchen Elias XIII. Išū'yāb von Alqōš (1778—1804); (2) den chaldäischen Patriarchen Elias von Mosul alias Johannes Hörmez alias Muṣrān oder Mār Hannā.

³³ Silbernagl 352; vgl. Martin 79: „Après la mort du dernier Elias en 1775, Mar Hanna, son neveu, qui avait été sacré évêque dans son enfance, se convertit au catholicisme. Il aurait bien voulu succéder à son oncle comme Patriarche; mais la Congrégation de la propagande ne consentit à le reconnaître, que comme métropolitain de Mossoul (1781). De fait, il fit bien un peu le Patriarche toute sa vie; mais, la crainte de plus grands malheurs fit tolérer cet abus, inspiré par une ridicule vanité“.

³⁴ Vgl. die Dokumente bei Giamil S. 391—393.

kirchlichen Annalen seines Erzstuhles als Patriarch Joseph V. von Diarbekr (1779—1826) bezeichnet wird.³⁵

Johannes Hōrmez hatte weiterhin mit Intrigen, Verleumdungen und Beschuldigungen zu kämpfen,³⁶ durch die es schließlich dahin kam, daß er am 26. Juni 1818 von Papst Pius VII. (1800—1823) seiner Ämter als Patriarchatsverweser und als Erzbischof von Mosul enthoben wurde. Die Verwaltung des „chaldäischen Patriarchats Babylon“³⁷ und des Erzbistums Mosul wurde dem Presbyter Georg von Alqōš als „Apostolischem Administrator“ übertragen,³⁸ während der Erzbischof und Patriarchatsverweser Augustin Hindī von Diarbekr zum „Apostolischen Delegaten“ für das „gesamte“ chaldäische Patriarchat Babylon ernannt wurde;³⁹ Georg von Alqōš wurde ihm, besonders insoweit es sich um die Ausübung bischöflicher Funktionen handelte, unterstellt.⁴⁰ Als Begründung für diese Maßnahme gab der Papst an, das Patriarchat Babylon befände sich „infolge der sträflichen Verwaltung des ehrwürdigen Bruders Johannes Hōrmez, des Erzbischofs von Mosul, in einem Zustand großer Verwirrung“.⁴¹ Wie lange Georg von Alqōš sein Amt ausgeübt hat, ist nicht bekannt. Augustin Hindī fungierte als Apostolischer Delegat bis zu seinem Tode im Jahre 1826.⁴² Mit seinem Tode fanden die in ihm als Administrator bzw. Delegaten vereinigten Patriarchate von Diarbekr und Mosul ihr erneutes Ende.

Vier Jahre lang blieb das „gesamte“ Patriarchat Babylon vakant; dann erklärte Papst Pius VIII. (1829—1830) in einem geheimen Konsistorium am 5. Juli 1830, die „mit neidischem Geist“ gegen den ehrwürdigen Bruder Johannes Hōrmez, Erzbischof von Mosul, vorgebrachten Anschuldigungen hätten sich bei genauerer Prüfung entweder als gänzlich falsch oder doch als mehr oder weniger übertrieben herausgestellt.⁴³ Am gleichen Tage ernannte er Johannes Hōrmez als Nachfolger des Patriarchen Joseph IV. (1759—1779) zum „babylonischen Patriarchen der Chaldäer“⁴⁴ und verlieh ihm — ebenfalls am 5. Juli 1830 — das Pallium⁴⁵ und damit die „plenitudo pastoralis officii“.⁴⁶ Offizieller Amtssitz des neuen Patriarchats wurde Bagdad.⁴⁷ Wir sprechen daher hier von dieser Patriarchenreihe als von den mit Rom unierten chaldäischen Patriarchen von Bagdad.

³⁵ Giamil S. 391 Anm. 1.

³⁶ Giamil S. 392 Anm. 2; Badger 1, 150—160.

³⁷ Vgl. oben Anm. 6.

³⁸ Die Ernennungsurkunde vom 26. Juni 1818 bei Giamil S. 393; vgl. Badger 1, 162.

³⁹ Die Ernennungsurkunde vom 26. Juni 1818 bei Giamil S. 391—393.

⁴⁰ Giamil S. 394.

⁴¹ Giamil S. 393.

⁴² Giamil S. XLIII Anm. 1.

⁴³ Giamil S. 394—395; über die Vorgeschichte dieser päpstlichen Erklärung siehe Badger 1, 164—167.

⁴⁴ Giamil S. 396.

⁴⁵ Giamil S. 398.

⁴⁶ Giamil S. 399; vgl. Giamil S. XLV.

⁴⁷ Giamil S. 394—397; Graf 3, 67.

Johannes Hörmez war vom Papst zwar als Nachfolger des Patriarchen Joseph IV. von Diarbekr bezeichnet worden; doch wurde gleichzeitig mit seiner Ernennung das Patriarchat von Diarbekr aufgehoben.⁴⁸ Er galt deshalb aber nicht als Patriarch von Mosul: das kam dadurch zum Ausdruck, daß er nicht nur einen neuen Amtsnamen — Johannes VIII. — verliehen bekam,⁴⁹ sondern auch eine neue Residenz — Bagdad — erhielt: an die Stelle der zwei miteinander rivalisierenden Patriarchate Diarbekr und Mosul sollte von nun an in Bagdad ein neues, einheitliches Patriarchat treten.⁵⁰

Das war indessen nicht der einzige Grund: wir hören, daß dem Johannes Hörmez vom Papst die Verpflichtung auferlegt worden war, daß er „keinen Verwandten zum Bischof weihe“.⁵¹ Es war dies eine für Rom unerläßliche Forderung: denn solange die Patriarchenwürde vom Onkel auf den Neffen vererbt wurde, bestand keine Gewähr dafür, daß der jeweilige Patriarch bei der Union mit Rom verharren würde; Rom mußte dem nestorianischen Nepotismus gegenüber das Prinzip der Wählbarkeit des Patriarchen durchzusetzen versuchen: die Unionstreue des jeweiligen Kandidaten, nicht seine Verwandtschaft mit dem bisherigen Patriarchen mußte den ausschlaggebenden Gesichtspunkt für die Nachfolge abgeben. Nun wirkten in Bagdad seit langem römische Missionare, und es war Sitz eines lateinischen Bischofs und Apostolischen Delegaten für Mesopotamien:⁵² hier ließ sich jedenfalls über den chaldäischen Patriarchen von Babylon eine bessere Kontrolle ausüben als in Mosul oder in Rabbān Hormuzd.⁵³ Mit anderen Worten: durch die Gründung des 1830 errichteten Patriarchats Bagdad sollte der Erbllichkeit der Patriarchenwürde bei den unierten Nestorianern ein Ende gemacht werden.⁵⁴

Anläßlich seiner Ernennung zum Patriarchen wurde Johannes Hörmez vom Papst von seinen Pflichten als Erzbischof von Mosul entbunden, um auf seinen neuen Amtssitz Bagdad übergehen zu können.⁵⁵ Er ist nicht

⁴⁸ Papst Gregor XVI. erklärte am 27. April 1840: „... (Johannes Hörmez) ... a ... Pio VIII renuntiatus est Patriarcha Babylonensis ... , ut patriarchatus abrogaretur dictus Diarbedirensis, ex quo in ea Mesopotamiae civitate Patriarchae catholici sedem suam habere coeperunt“, Giamil S. 403; vgl. Silbernagl 247 und 350.

⁴⁹ Graf 3, 67.

⁵⁰ Martin 79: „En 1830 la Propagande, le (= Johannes Hörmez) nomma seul Patriarche et mit fin à une bifurcation, existante de fait, sinon en principe“. Man könnte auch das Umgekehrte behaupten: sie bestand im Prinzip, wenn auch nicht faktisch.

⁵¹ Silbernagl 352.

⁵² Graf 3, 67 und 4, 242—243.

⁵³ Vgl. unten Anm. 56.

⁵⁴ Vgl. Martin 27: „La succession Patriarcale cessa définitivement alors (= 1838, mit dem Tode des Johannes Hörmez) d'être héréditaire“.

⁵⁵ In der päpstlichen Bestätigung des Johannes Hörmez als Patriarch von Babylon heißt es (Giamil S. 397): „(Nos) ... te, licet absentem, a vinculo, quo archiepiscopali ecclesiae Mossulensi, cui hactenus ... praeuisti, tenebaris, ... absolventes, ad eandem patriarchalem ecclesiam Babylonensem Chaldaeorum ... transferimus“.

lange nach seiner Ernennung auch wirklich nach Bagdad gebracht worden und mußte dort im Hause des Apostolischen Delegaten Wohnung nehmen.⁵⁶ Es mag dies zu Anfang des Jahres 1831 geschehen sein.⁵⁷ Um diese Zeit hatte Johannes Hörmez bereits das siebenzigste Lebensjahr überschritten: aus diesem offiziell angegebenen Grunde,⁵⁸ vor allem aber, um der Erbfolge im Patriarchat ein Ende zu machen,⁵⁹ wurde ihm am 25. September 1838 von Papst Gregor XVI. (1831—1846) ein „Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge“ in der Person des bisherigen Erzbischofs Nikolaus Jesajas (Isa^cyā, auch Zaiyā oder Zai^cā) Jakobi⁶⁰ von Aderbeigān⁶¹ beigegeben;⁶² als diese Ernennung ausgesprochen wurde, weilte Johannes Hörmez aber nicht mehr unter den Lebenden: er war bereits am 16. August 1838 in Bagdad⁶³ verstorben.⁶⁴ So trat Nikolaus Jesajas sein neues Amt alsbald an und erhielt am 27. April 1840 das Pallium.⁶⁵ Doch wurde er schon im Jahre 1846 zur Abdankung gezwungen⁶⁶ und erhielt einen Nachfolger in dem bisherigen Erzbischof von Diarbekr, Joseph Audō, der 1847 gewählt und am 12. September 1848 von Papst Pius IX. (1846—1878) bestätigt

⁵⁶ Southgate 142: „And finally, in his old age he (= Johannes Hörmez) was conveyed from his see to Bagdad, and kept in the house of the Vicar Apostolic, that he might there end his days, and the change in the succession be more easily accomplished“.

⁵⁷ Vgl. unten Anm. 73.

⁵⁸ „ob ingrauescentem aetatem“, Giamil S. 400; vgl. oben Anm. 21.

⁵⁹ Silbernagl 353.

⁶⁰ „who was a native of Salmas, in Persia (nordwestlich vom Urmia-See), and had never been connected with the Church of Mar Elias (= Johannes Hörmez) until he was elevated to its Patriarchate. He was one of the few seceders from the Church of Mar Shimon (dem bergnestorianischen Patriarchen von Koṣānes), and had been educated at Rome, under the eye of the Propaganda“, Southgate 141. Über seine Person vgl. auch Badger 1, 169; über seine von der bergnestorianischen Kirche zur Union mit Rom übergegangenen Anhänger in der Gegend von Dilmān und Ḥosrowa, zwei Orten im Nordwesten des Urmia-Sees in der Landschaft Salmās, siehe South 1, 292.

⁶¹ Silbernagl S. 353 sagt ausdrücklich: man habe seitens der Propaganda den Nikolaus Jesajas („Zeyya“ bei Silbernagl) als Patriarchen empfohlen, und er sei auch tatsächlich vom Papst „zum Patriarchen ernannt“ worden, „weil er Zögling der Propaganda war, Perser von Geburt, und man durch ihn zugleich der Erbfolge ins Patriarchat ein Ende machen wollte“. — Der Amtssitz des Nikolaus Jesajas als Erzbischof von Aderbeigān war Ḥosrowa, South 1, 292 und Silbernagl 352.

⁶² Die Ernennungsurkunde bei Giamil S. 400.

⁶³ Giamil S. XLV.

⁶⁴ Giamil S. 403, also nicht „ineunte an: 1838“, wie Giamil S. XLV sagt. Er ist also etwa 78 Jahre alt geworden; Southgate 141 erzählt: „Mar Elias (= Johannes Hörmez), who had held the office more than half a century, . . . died in 1838, at the age (as was commonly reported) of 120 years“. Ein ähnliches Alter — 130 Jahre — weiß Joseph Wolff von dem jakobitischen Patriarchen Ignatius Georg IV. (1819—1836) aus Mardin zu berichten, Gidney 110.

⁶⁵ Giamil 402—403; Einzelheiten bei Silbernagl 352—353.

⁶⁶ „ob difficiles temporum circumstantias dignitatem Patriarchalem abdicare coactus est“, Giamil S. XLV; nach Silbernagl 354 habe er Geld unterschlagen. Vgl. Giamil S. 406 und Martin 27; auf S. 86 gibt Martin 1847 als Jahr der Abdankung an.

wurde.⁶⁷ Als Patriarch von Bagdad führte er den Amtsnamen Joseph VI. (1847—1878).⁶⁸ Während seiner Regierungszeit erging im Jahre 1869 eine Anordnung der Propaganda, derzufolge der chaldäische Patriarch von Bagdad durch eine Bischofssynode unter Vorsitz des Apostolischen Delegaten für Mesopotamien zu wählen und von Rom unter Verleihung des Palliums zu bestätigen sei.⁶⁹

Wir verfolgen die Geschichte des Patriarchats Bagdad hier nicht weiter, sondern wenden uns einem Vorgang zu, der bald nach der Ernennung des Johannes Hōrmez zum Patriarchen von Bagdad (1830) sich zutrug. Johannes Hōrmez hatte — vielleicht schon vor 1830 — einen Neffen,⁷⁰ „der in Alqōš lebte, und dessen Taufname Elias war“,⁷¹ zum Priester geweiht.⁷² Die Transferierung seines Onkels Johannes Hōrmez nach Bagdad erschien diesem Elias mit Recht als eine Maßnahme zur Abschaffung des erblichen Patriarchats. Wohl um die Mitte des Jahres 1831⁷³ kehrte er sich von der Union mit Rom ab und ließ sich vom bergnestorianischen Patriarchen Simon XVII. von Kotšannes (1820—1861) zum Metropolit von Urmia ordinieren.⁷⁴ Bald darauf wurde er von einem Konzil nestorianischer Bischöfe unter dem Amtsnamen Elias zum nestorianischen Patriarchen von Alqōš geweiht.⁷⁵

⁶⁷ Giamil 407.

⁶⁸ Giamil S. 424.

⁶⁹ Graf, 3, 67.

⁷⁰ Residence 175; Silbernagl 352.

⁷¹ Southgate 141; unklar ist eine andere Angabe Horatio Southgates: Alqōš „is at present the residence of mutran Yousouf, a nephew of the present Patriarch (= Johannes Hōrmez), and the rightful successor to this office“, South 2, 249. Auch Smith 2, 188 erwähnt in einer „complete list of the present Chaldean bishops“ einen „Mar Yohanna, and Mar Yoosuf, at El Koosh“.

⁷² Silbernagl 352: (er) „soll . . . geweiht haben“.

⁷³ Der amerikanische Missionar Justin Perkins, der am 21. Oktober 1834 (MH Mai 1835 S. 163) mit diesem inzwischen zum Patriarchen von Alqōš erhobenen Elias zusammentraf, berichtet darüber: „During dinner the Patriarch remarked, that within the last three years (i. e. since he himself revolted from Rome,) about six hundred families, in the vicinity of El Koosh, who were formerly Catholics, had become Nestorians“ (MH Mai 1835 S. 164). An anderer Stelle sagt Perkins, diese Abkehr des Elias von Rom habe „soon after his (des Johannes Hōrmez) removal“ (nach Bagdad) stattgefunden (MH Dezember 1838 S. 459). Die beiden Vorgänger Perkins', Eli Smith und H. G. O. Dwight, die im März 1831 die Gegend von Urmia besuchten, vernahmen von diesen Vorgängen noch nichts: „The deacon, our interpreter, had left his convent only a year and a half ago, and added the fact of his own staunch papacy to his positive declaration, as proof that both Mar Elias (= Johannes Hōrmez) and the convent, as well as most of the Nestorians of those parts, are now united to the church of Rome. He said that the convent of El Koosh contains 110 monks“, Smith 1, 219—220.

⁷⁴ Badger 1, 167 und Silbernagl 352, die indessen 1834 als Jahr seiner Ordination zum Metropolit von Urmia angeben.

⁷⁵ Vgl. das Tagebuch von Justin Perkins, Urmia, 20. April 1838: „ . . . several years ago, the catholic Patriarch removed his residence to Bagdad. Soon after his removal, one of his relatives, a talented man, revolted and became an

Dieser Patriarch — wir bezeichnen ihn hier als Elias XIV. von Alqōš (1831—?) — ist es gewesen, mit dem der amerikanische Missionar Justin Perkins am 21. Oktober 1834 in Gög Tepe, einem südlich der Stadt Urmia gelegenen Orte, eine Begegnung hatte, welche als der Beginn der amerikanischen Mission unter den Nestorianern von Urmia bezeichnet werden kann.⁷⁶ Elias XIV. war um diese Zeit von Alqōš an den Urmia-See gekommen, um die dortigen nestorianischen Bistümer zur Wiederanerkennung seiner Jurisdiktion zu veranlassen: diese hatten sich der Union von Alqōš mit Rom entzogen und sich dem bergnestorianischen Patriarchen unterstellt.⁷⁷ Es gelang Elias, seine Jurisdiktion mit einer Ausnahme wiederherzustellen. Doch geriet er darüber in Streit mit dem bergnestorianischen Patriarchen, welcher nach der Rückkehr Elias' nach Alqōš die Bistümer am Urmia-See wieder der Jurisdiktion von Kotsannes zu unterstellen wußte.⁷⁸

Auffallend ist, daß man in Urmia in der Folgezeit nichts mehr von diesem Patriarchen Elias XIV. von Alqōš gehört hat: gerade die amerikanischen Missionsberichte, die anfangs ein so lebhaftes Interesse an seinem Kampf gegen Rom genommen hatten, schweigen völlig über ihn. Nur gelegentlich hören wir später noch, der unierte Patriarch von Bagdad — doch wohl Nikolaus Jesajas (1838—1846) — haben den „Mutran Elias“ von seinen „bischöflichen Funktionen“ „suspendiert“; die mit Rom sympathisierenden Mönche des Klosters Rabbān Hormuzd endlich „nahmen der Patriarchenfamilie im Jahre 1845 allen Besitz, Häuser, Ländereien, Wassermühlen weg“.⁷⁹

orthodox Nestorian; whom Mar Shimon, on application being made, ordained as a bishop. And very soon afterwards, a council of Nestorian bishops ordained this same man as a Nestorian Patriarch, called him Mar Elias, and placed him over their old see, at Elkoosh. Their ostensible reason for this measure was the hope, that by making him a Patriarch, they might enable him the more effectually to rescue the Nestorians in the vicinity of Elkoosh from the catholic yoke“, MH Dezember 1838 S. 459. — Siehe auch MH April 1835 S. 141 und Residence 174—175.

⁷⁶ Vgl. Anm. 73.

⁷⁷ Smith 1, 219: „The priest at Khosrova informed us, that the Nestorians of Oormiah did not join the party of Mar Shimon at its first secession from the see of Seleucia and Ctesiphon, and continued until lately to acknowledge the patriarchal authority of Mar Elias of El Koosh. The occasion of their finally leaving him, was his conversion to papacy; which occurred, according to the estimate of the priest, nearly a hundred years ago, but the bishop at Jamalava placed it back only forty years“.

⁷⁸ „We, therefore, at present naturally speak of Mar Shimon as our Patriarch“, Tagebuch von Perkins, Urmia, 20. April 1838, MH Dezember 1838 S. 459.

⁷⁹ Silbernagl 352. Nach Badger 1, 167—168 wäre Elias bald wieder zur Union mit Rom zurückgekehrt.

Literatur

1. Badger, George Percy: The Nestorians and their rituals. With a narrative of a mission to Mesopotamia and Coordistan in 1842—1844, and of a late visit to those countries in 1850; also, researches into the present condition of the Syrian Jacobites, Papal Syrians, and Chaldeans, and an inquiry into the religious tenets of the Yezeedees.
London 1852. 2 Bände.
2. Barhebraeus, Gregor: Chronicon Ecclesiasticum quod e codice Musei Britannici descriptum conjuncta opera ediderunt, Latinitate donarunt annotationibusque theologicis, historicis, geographicis et archaeologicis illustrarunt Joannes Baptista Abbeloos et Thomas Josephus Lamy.
Löwen 1872—1877. 3 Bände.
3. Giamil, Samuel: Genuinae relationes inter Sedem Apostolicam et Assyriorum Orientalium seu Chaldaeorum Ecclesiam nunc majori ex parte primum editae historicisque adnotationibus illustratae.
Rom 1902.
4. Gidney, William Thomas: The History of the London Society for Promoting Christianity amongst the Jews, From 1809 to 1908.
London 1908.
5. Graf, Georg: Geschichte der christlichen arabischen Literatur.
Rom 1944—1953. 5 Bände (Studi e Testi).
6. Martin, P.: La Chaldée. Esquisse Historique suivie de quelques réflexions sur l'Orient.
Rom 1867.
7. Missionary Herald, The; Containing at large the proceedings of the American Board of Commissioners for Foreign Missions with a general view of other benevolent operations.
Boston, Massachusetts
Vol. 31 for the year 1835
Vol. 34 for the year 1838
8. Niebuhr, Carsten: Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern.
Kopenhagen und Hamburg 1774—1837. 3 Bände.
9. Perkins, Justin: A Residence of Eight Years in Persia, among the Nestorian Christians; with Notices of the Muhammedans. With a Map and Plates.
Andover, Massachusetts 1843.
10. Pichler, Alois: Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident von den ersten Anfängen bis zur jüngsten Gegenwart.
München 1865. 2 Bände.
11. Silbernagl, Isidor: Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämtlicher Kirchen des Orients. Eine kanonistisch-statistische Abhandlung. Zweite, gänzlich umgearbeitete Auflage nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Jos. Schnitzer.
Regensburg 1904.
12. Smith, Eli: Researches of the Rev. E. Smith and Rev. H. G. O. Dwight in Armenia: Including a Journey through Asia Minor, and into Georgia and Persia, with a Visit to the Nestorian and Chaldean Christians of Oormiah and Salmas.
Boston und New York 1833. 2 Bände.
13. Southgate, Horatio, Jr.: Narrative of a tour through Armenia, Kurdistan, Persia, and Mesopotamia. With observations on the condition of Mohammedanism and Christianity in those countries.
London und New York 1840. 2 Bände.
14. Southgate, Horatio, Jr.: Narrative of a visit to the Syrian (Jacobite) Church of Mesopotamia; with statements and reflections upon the present State of

Christianity in Turkey, and the character and prospects of the Eastern Churches.

New York 1856.

15. Strothmann, Rudolf: Heutiges Orientchristentum und Schicksal der Assyrer. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte, 3. Folge 6, 55. Band (1936), Seite 17—82.

Abkürzungen

Abbeლოს-Lamy (2) — MH (7) — Residence (9) — South (13)

Patriarchat Alqōš

Patriarchat Mosul

Doppelwahl 1551

Simon Denhā 1551—1559

Simon VIII. Johannes Sūlāqā 1553—1555

Simon XIII. Denhā 1662—1672; trennt sich
1672 von Rom und begründet das
Patriarchat Kotšannes

Ende des Patriarchats Mosul

Patriarchat Kotšannes

Simon XIII. Denhā 1672—1700

Elias XII. Denhā 1722—1778

mit Rom uniert 1772—1778

Elias XIII. Išū'yāb 1778—1804

trennt sich 1779 von Rom

Sedisvakanz

Administratoren:

Johannes Hörmez
1782—1818

Georg von Alqōš
1818—?

Simon XV. Michael 1740—1780
uniert 1771

Simon XVI. 1780—1820

Simon XVII. 1820—1861

Elias XIV. 1831—?

Patriarchat Diarbekr

(Gegr. 24. Juni 1681)

Joseph I. 1681—1693

Joseph II. Ma'rūf 1693—1714

Joseph III. Moses Timotheus 1714—1759

Joseph IV. Timotheus Lazarus Hindī 1759—1779

Sedisvakanz

Administrator:

Augustin Hindī als Joseph V. 1779—1826

Patriarchat Bagdad

(Gegr. 5. Juli 1830)

Johannes VIII. Hörmez 1830—1838

Nikolaus Jesajas 1838—1846

Josep VI. Audō 1847—1878

Eine arianische Predigt über den Teufel

von Felix Scheidweiler

Die von R. P. Casey im *Journal of Theological Studies* 36, 1935, S. 1-10 zum erstenmal aus dem Ambrosianus 235 (D)¹ herausgegebene Homilie stammt von einem Arianer. Das hat M. Tetz (ZKG 64, 1952/53 S. 299 ff.) mit Recht behauptet. Seine Beweisführung freilich befriedigt nicht ganz, aber sie läßt sich, wie wir sehen werden, durch eine bessere ersetzen. Unter diesen Umständen ist es zu bedauern, daß das interessante Werk uns von Casey in einer recht ungenießbaren Form dargeboten worden ist. Die Überlieferung weist viele Korruptelen auf, und Casey, der überhaupt, wie die Nachprüfung von Tetz a. a. St. S. 299, 2 zeigt, nicht gewissenhaft genug gearbeitet hat, hat sehr wenig zu ihrer Beseitigung beigetragen. Ich will deshalb versuchen, die Predigt in einer lesbareren Form vorzulegen.

Τοῦ αὐτοῦ Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας· Ἐξήγησις περὶ τῆς ἀπάτης τοῦ διαβόλου καὶ τῆς πλάνης τῶν εἰδώλων.²

1. "Ὅσα ὁ διάβολος παρεστήνεγκε τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων³ δεινὴν ἀπειλὴν κατὰ τοῦ ἡμετέρου γένους ἐξ ἀρχῆς συνεσκευάσατο, δεινὴν⁴ πονηρίαν καθ' ἡμῶν ἐμηχανήσατο· θεοῦ γὰρ τοῦ ποιήσαντος ἡμᾶς ἠλλοτριώσεν, παραδείσου ἡμᾶς ἐξέβαλεν, θανάτῳ ἡμᾶς παραδέδωκεν, ἀμαρτίαις⁵ ἐνέβαλεν, φθορὰν ἡμῖν προὔξενησεν, πόνους ἡμῖν ἐπένοησεν· τούτων τῶν κακῶν <ἡμᾶς>⁶ ἐνέπλησεν ὁ πονηρὸς, τούτων ἐρρύσατο ὁ ἀγαθὸς θεός. δεῖ δὲ ἐφικέσθαι καὶ πονηρίαν, ἵνα, γνόντες πρὸς τίνα ἔχομεν,⁷ ἀσφαλίσωμεθα. αὐτοῖς γὰρ καλῶς γέγονεν καθ' ἡμῶν . . . κακία⁸, τοῖς κεκοσμημένοις προὔξενησεν ἀκοσμίαν· προθέμενος γὰρ ἡμᾶς θεοῦ τοῦ ἀγαθοῦ ἠλλοτριῶσαι, παγίδας συνεστήσατο ἡμῖν διὰ τε οὐρανοῦ καὶ ἀέρος καὶ γῆς καὶ θαλάττης, ἵνα, ὅπου ἀνανεύσωμεν ἢ περιστραφῶμεν, περιληφθῶμεν οἷς συνεσκευάσατο. θεωρήσας γὰρ ὅτι καλὰ τὰ δημιουργήματα, πρώτους τούτους ἐπεχείρησεν ἡμᾶς τοῦ δημιουργοῦ ἀπαλλοτριῶσαι· λαμπρός, φησὶν, ὁ οὐρανός· καὶ χρῆσομαι¹⁰ αὐτῷ, ἀποχρήσομαι αὐτῷ εἰς τὸ σκοτίσαι· κἂν¹¹ ἥλιος φαίνη, ἔστω σκοτεινὸς τοῖς ἀνθρώποις. καὶ τὴν τάξιν τῶν δημιουργημάτων εἰς ἀτάξιν καθ' ἡμῶν καθώπλισεν· τὰ γὰρ κατ' οὐρανὸν τῶν δημιουργημάτων κάλλη ὑποδεικνύων ἀπεστέρησεν ἡμᾶς τοῦ προσκυνεῖν τὸν ποιητὴν· καὶ ἀφέντες τὸν δημιουργὸν ἔστημεν¹² εἰς τὰ δημιουργήματα καὶ γέγονεν ἡμῖν ἡ τάξις εἰς ἀτάξιν καὶ ὁ κόσμος εἰς ἀκοσμίαν καὶ τὸ φῶς εἰς σκότος καὶ τὰ ποιήματα εἰς προσκυνήματα¹³. ἐπειδὴ φύσει ὀρέγεται ἡ ψυχὴ καλοῦ¹⁴, θεασάμενος, εἰς τί κἂν ἀνευκεν¹⁵ ἡ ψυχὴ, κάλλη ὑποκρίσει προτείνει, ἵνα τῶν καλλίστων ἀποστερηθῇ· περιθεὶς δὲ <πίστει>¹⁶ τῷ δρόμῳ τῶν ἄστρον καὶ τὴν τάξιν τὴν κατ' οὐρανὸν ψευδῶς¹⁷ εἰμαρμένην ἐκάλεσεν καὶ τὴν πρόνοιαν ἐκβαλῶν¹⁸, ἵνα μὴ ἐξώμεθα θεοῦ¹⁹ βουλόμενοι σώζεσθαι· καὶ ἂν χρῆ ἐπιζητήσαι παρὰ θεοῦ, ταῦτά', φησι, 'παρὰ τῶν ἄστρον ζητεῖ-

<τε>, συκοφαντήσας²⁰ τὰ δημιουργήματα, ἵνα μὴ ζητηθῆ ὁ δημιουργήσας. καὶ λέξεις καλὰς τοῖς ποιηταῖς ἔνδοξας καὶ σχήματα ἐπιτετηδευμένα περιθεις²¹ καὶ τῆ ἡδονῆ τῶν μύθων τὸ ψεῦδος κρύψας φησίν· ὁ οὐρανὸς γεννᾷ.²²

2. Κάμω ἀνέχεσθε²³ μνημονεύοντος μύθων ἐν καιρῷ. οὐχ ἵνα μιανῶ²⁴ τὸν ἄγιον τόπον, αἰσχροῶν μνημονεύσω, ἀλλ' ἵνα τὰ αἰσχρὰ ἐναυθὰ ἐλεγχθέντα ἐλευθερώσῃ τοὺς κατεχομένους τῆς ἀπάτης.²⁵ οὐ γὰρ ὁ ἀπόστολος κατώκησε μνημονεύσαι τὰ ἀπὸ τῶν πράξεων φαῖλα <καὶ>²⁶ διηγῆσασθαι, „οὐχ ἵνα“, φησίν, „ταῦτα μάθωμεν, ἀλλ' ἵνα τούτων ἐλευθερωθῶμεν.“ τὸ γὰρ „ἄρρενες ἄρρеси τὴν ἀσχημοσύνην κατεργαζόμενοι (Rom. 1 27) αἰσχρὰ πράξεις καὶ οὐ σεμνὸν τὸ ῥῆμα, ἀναγκαῖα δὲ ἡ θεραπεία. πᾶς γὰρ ὁ θεραπεύων ἔλκος ἀνέχεται δυσωδίας, μολύνει τὰς χεῖρας· ἐάν γὰρ μείνωσι καθαραὶ αἱ χεῖρες, ἐπιμένει ἡ νομή.²⁷ ἐπεὶ τοίνυν τὸ ψεῦδος ἐλέγξει δεῖ, ἵνα φανῆ, ὁ ἐλεγχτός²⁸ . . . εἴκειν γὰρ ὁ πονηρὸς τοῖς τὰ θανάσιμα φάρμακα διδοῦσιν γλυκίσιν²⁹ ἐκτόμασιν· οὕτως καὶ αὐτὸς λέξει καλαῖς τὴν πονηρίαν κρύψας ἔλαθεν ἐπιβουλεύων διὰ τῆς ἐξωθεν ἐπισκιάσεως καὶ ὡς πάλιν οἱ τὰ φάρμακα διδόντες οὐ γυμὰ διὰ τὴν πικρότητα παρέχουσιν, ἀλλὰ τῆ εἰθισμένη τροφῇ ἐγκρύπτουσιν τὴν πονηρίαν, οὕτως λέξεις κομψὰς καὶ σχήματα ἐπιτετηδευμένα ἐπιβαλὼν τῆ τῶν μύθων πλάνῃ καὶ τῆ τῆς ἀσελγείας ἡδονῆ καὶ προσθείς τῶν ἑορτῶν τὴν μέθην καὶ τὴν ἐστίαν³⁰, ἵνα βαρυνόμενοι μὴ περιεργασώμεθα³¹ τῶν μύθων τὸ ψεῦδος, ἀλλ' ἑορτάζωμεν καθ' ἑαυτῶν γυμνούμενοι διὰ τὸν οἶνον, πληρῶ³² φυρόμενοι διὰ τὴν ἀσέβειαν, αἰσχρὰ φηγγόμενοι καὶ πάσχοντες. καὶ πάντα ἐνδεδόκαε τῆ ἡδονῆ, ἵνα μὴ ζητηθῆ ὁ τῆς σωφροσύνης ἐκδικιστής³³. ἐπειδὴ γὰρ ἑώρα ὅτι συντείνει εἰς τὸ θεῖον ἡμῶν ἡ ψυχῆ, εἰσάγει μὴ ὄντας θεούς, εἰς τοῦ ὄντος ἐκπέσωμεν, καὶ τούτοις περιτίθαι μοιχείας³⁴, ἵνα μὴ ἀσκήσωμεν σωφροσύνην.

3. Τίς γὰρ ἀκούων, ὅτι θεὸς κατὰ τὸν μῦθον — εἴπερ γὰρ εἰσι λεγόμενοι θεοὶ (1. Cor. 8, 5) — ἀλλὰ δὴ τίς ἀκούων, ὅτι θεὸς τις ὢν καὶ πρῶτος θεῶν ταῦρος γέγονεν ἵνα παρθένον συλήσῃ, καὶ πάλιν χρυσός, ἵνα κόλπους ἐρημώσῃ³⁵, καὶ πάλιν ἀετός, ἵνα νεανίαν εἰς παρὰ φύσιν ἡδονὴν ἀρπάσῃ, τίς οὐκ ἀνάσχηται μιμεῖσθαι, ὃν προσκυνεῖ; εἰ γὰρ ὁ προσκυνούμενος μεταβάλλει τὴν φύσιν, ἵνα φθερῇ ψυχῇ, ἡ ὁ ἄνω λεγόμενος κατέρχεται διὰ ἀσέλγειαν, τί πάθωσιν οἱ κάτω κυλιόμενοι μιμούμενοι τὸν προσκυνούμενον; ἡδονῆς δὲ ἐπεισχαθίσεις τῆ ψυχῆ, ἐσκότισται πρὸς διάγνωσιν τῶν πραγμάτων ὥσπερ κιοριτοῦ ἐμπεσόντος ἐν τῷ ὀφθαλμῷ ἀπεστέρηται ἡ ὄψις τοῦ διακρίνειν, οὕτως πάθους ἐμπεσόντος τῆ ψυχῆ οὐδὲν διακρίνει ἡ παθοῦσα, καὶ ὥσπερ ἡ τοῦ κυβερνήτου τέχνη ἐπελθόντος χειμῶνος ἀπόλλυται, οὕτως ἐπερχομένων παθῶν τῆ ψυχῆ ἡττηται ὁ λογισμός. ὅσα κακὰ ὁ διάβολος περιεργάσατο, ἵνα γνωσθῆ, ὅσα ὁ ἀγαθὸς θεὸς διὰ Χριστοῦ ἐχαρίσατο! ὅταν γὰρ φανῆ ἡ προλαβοῦσα ἡμᾶς νόσος διὰ τὴν ἐπιβουλήν, ἡ χρονία ἐκείνη καὶ πολυπαμποικίλος, φανήσεται τοῦ ἱατροῦ ἡ δύναμις.

4. Πάντα ἐκίνησε καθ' ἡμῶν ὁ διάβολος, τὰ μὲν ἐκόντα, τὰ δὲ ἄκοντα.³⁶ οὐρανὸν καθ' ἡμῶν οὐχ ἐκόντα· οὐ γὰρ θέλει οὐρανὸς προσκυνεῖσθαι, ἀλλὰ μὴνόντι τὸν προσκυνούμενον. ὁ δὲ μὴ βούλεται ὁ οὐρανός, προσχαρισάμενος³⁷ τῷ μὴ θέλοντι καὶ συκοφαντήσας τὸ δημιουργήματα πρὸς τὸ προσκυνεῖσθαι, ἀπεστέρησεν, ὅσον ἐπ' αὐτόν, τὸν προσκυνούμενον τοῦ προσκυνεῖσθαι [ἀπεστέρησεν ὅσον ἐπ' αὐτόν]³⁸. ὁ 39 γὰρ θεὸς ταῦτα ἀπαιτεῖ, ἡμᾶς δὲ ὠφελεῖ. ἐνέπλησεν ἡμῶν τὴν καρδίαν μύθων, ἵνα μὴ δεξώμεθα τὴν ἀλήθειαν· πολλοί, φησι, θεοὶ καὶ μὴ ζητεῖσθω ὁ εἷς. καὶ γλυκεία ἡ ἡδονῆ, παροράσθω ἡ σωφροσύνη· καὶ οἱ θεοὶ ἀσεβοῦσιν, μὴ ζῆτει τὸ σεμνόν. καὶ οἷς δέδωκεν ἡμῖν ὁ θεὸς καλοῖς, τούτοις ἐχρήσατο καθ' ἡμῶν οὐ κατὰ τὸν θεόν. καλὸς, φησιν, ὁ χρυσός, χωνευέσθω εἰς ψεῦδος καὶ ὁ ἄργυρος γινέσθω ἄγαλμα εἰς ἀπάτην καὶ οἱ λαμπροὶ λίθοι εἰς ἄλλην ἐπίνοιαν⁴⁰. καὶ τὰ σύνδενδρα ἀφοριζέσθω δαίμοσι καὶ πηγαι⁴¹ ἀνατιθέσθωσαν ἄλλοις καὶ οἱ ποταμοὶ ἄλλοις καὶ ἡ θάλαττα ἄλλοις.

5. Ὁκνῶ λέγειν, συνείασιν⁴² δὲ οἱ εἰδότες· ἐποτοῦδασεν ἀλλοτριῶσαι τὰ δημιουργήματα, ἐπενόησε ταῦτα ἐπηκουάσαμεν ἡμεῖς· οὐ γὰρ ἀνάγκη ἡμᾶς εἰλκυσεν, ἀλλὰ πείσας ἔλαβεν. ὥσπερ οἱ ὑγενεῖς τῶν παιδῶν ὑποφθεῖρονται, διὰ γλυκῶν τινῶν ἀπὸ

τῶν γονέων ἀποσυλῶνται, οὕτως καὶ ὁ διάβολος εἰς παράδεισον εἰσελθὼν ἔδειξεν, ὅτι καλὸν τὸ δένδρον, καὶ ἐνέβαλεν ἰόν. τοῖς γὰρ καλοῖς⁴³ ἀναφύεται φθόνος. εἶδε⁴⁴ ἀνθρώπων ἐν παραδείσῳ διαίτημα ἀγγέλων ἔχοντα, φιλούμενον ὑπὸ τοῦ πλάσαντος, τιμημένον ὑπὸ τοῦ δημιουργήσαντος· πάντα εἶδεν⁴⁵ δεδομένα τῷ ἀθρώπῳ εἰς λειτουργίαν, πάντα εἰς ὑπηρεσίαν· οὐκ ἤνεγκεν τοῦ ἀθρώπου τὴν εὐπραγίαν καὶ προσήλθεν ὡς φίλος, ἔδρασε δὲ τὰ τῶν ἐχθρῶν διέβαλε τὸν πλάσθέντα πρὸς τὸν πλάσαντα, ἔπειθε παρακοῦειν, ἵνα αὐτὸς πιστευθῆι, ἔδει τὸν θεὸν ὀργισθῆναι εἰς⁴⁶ αὐτούς <τὸν> δημιουργήσαντα, καὶ ὁ εὐεργέτης οὐκ ἐπιστεύθη⁴⁷, ὁ δὲ σύνδουλος προεπιστεύθη⁴⁸. καίτοι προσηφαλίσατο⁴⁹ ὁ θεὸς καὶ ἠπειλήσε θάνατον, ἐὰν παρακοῦσῃ, οὐχ ἵνα ἀποθάνῃ, ἀλλ' ἵνα μὴ παρακοῦσας μὴ ἀποθάνῃ. ὁ δὲ ἐξαπατήσας καὶ πείσας καὶ λαβῶν αἰχμάλωτον τὸν ἄνθρωπον [καί], ἐπειδὴ ἔλαβεν, ἐπέσφιγγεν αὐτῷ τὰ δεσμά, ἐπλήθυνεν αὐτῷ τὴν ἀπάτην, ἵνα μήποτε τῆς κακουργίας αἰσθανόμενος ζητήσῃ τὸν εὐεργέτην. διὰ τοῦτο [διὰ] τὰ τοιαῦτα ἐξήλωσεν αὐτῷ ὁ διάβολος δίκτυα· ἔδειξεν οὐρανὸν καὶ φησιν· προσκυνεῖτε· καὶ ἥλιον θεοποιεῖ, ἵνα θεοὶ ἐκπέσωμεν, καὶ σελήνην ἄλλως τιμᾶσθαι παρὰ τὸ πρόπον κατεσκευάσεν. πολλοὺς ἀνόμασεν (θεοὺς) τοὺς μὴ ὄντας, ἵνα τοῦ ὄντος ἐκπέσωμεν· ἔστησε πρὸ ὀφθαλμῶν ἄρρενων γυμνάς θηλείας ὡς θεοὺς, ἵνα οἱ ὀφθαλμοὶ γυμνῆν τὴν προσκυνουμένην ὀρῶντες ἐγεύρωσιν καθ' ἑαυτῶν τὴν καθεύδουσαν ἡδονήν. οὕτως γοῦν ἐπιθυμίαν ὄρᾳ⁵⁰ δι' ὄρασεως προβεβλημένην· καὶ γὰρ τοῖς ἰχθύσιν οὐ καθαρὸς ὁ χαλκὸς προβάλλεται, ἀλλὰ διὰ τῆς τροφῆς κρυπτόμενος· καὶ νῦν ἀγάλλατα χωνευθέντα πλάσμασι καὶ τέχναις⁵¹ περιεργα[ζε]σθέν(τα)⁵² φέρει γυμνά, κρύπτει ἐν αὐτοῖς τὰ ἔνδρα, παραδειγματίζει τὴν θήλειαν, παροξύνει τὴν ἡδονήν, σκανδαλίζει τοὺς ἄρρενας ἀφίστασθαι θεοῦ, ἀπωθεῖσθαι τὴν σωφροσύνην, ῥιζοῖ τὴν ἀσέλγειαν. τίς γὰρ γυνὴ τὴν νομιζομένην θεὰν γυμνῆν ὀρώσα καλύπτεσθαι σπουδάζει ἢ τίς ὡς τελοῦσα ἑορτάς μοιχείας θεοῦ αὐτῆς συνείδησιν⁵³ ἀνδρὶ φυλάσσει;

6. Καὶ δέον κατακαλάσαι τὰς παγίδας προσεκίνησε μὲν τὰς ἐπιβουλάς⁵⁴. πῦρ ἐπὶ πῦρ <ἐπὶ> τὰ ὑπ' αὐτῶν πλάσθέντα καὶ ὑπ' αὐτῶν τοῖς τοίχοις γραφέντα⁵⁵, ἵνα πάσα τέχνη καθ' ἡμῶν, καὶ ἡ γραφικὴ καὶ ἡ πλαστικὴ, δι' ὧν πλάττει, καὶ ἡ λαξεύουσα, δι' ὧν λαξεύει. καὶ ἡ γεωργοῦσα τοὺς καρποὺς ἐδίδου εἰς καῦσιν· καὶ οἱ καλοὶ μύσχοι <εἰς>⁵⁶ πρόσκομμα καὶ τὰ σκιδῶδη φυτὰ ἡμῖν εἰς πλάνην⁵⁷. καὶ πᾶσαν ἐπενόησε⁵⁸ τὴν δημιουργίαν καθ' ἡμῶν, ἵνα διὰ πάντων φανῆ⁵⁹ τοῦ σωτῆρος ἡ δύναμις. κάμοι λεγέτωσαν οἱ Ἕλληγες, πότερον ψευδεῖς οἱ μῦθοι ἢ ἀληθεῖς; ἐχέτωσαν τὰ αἰσχρά! οἷον ἀγαθὸν κεχάρισται ἡμῖν!⁶⁰ [οὐ] τὰ τῶν προγόνων διακόπτομεν, τὴν κακὴν κληρονομίαν διασύρωμεν⁶¹ αὐτήν!⁶² οἱ ἀπὸ δούλων ἐξευγενισθέντες οὐ κατοικοῦσι πολλακίς τὴν δουλείαν τῶν πατέρων ἀνεκθέσθαι, ἵνα χάριν δῶσι⁶³ τῷ ἐλευθερώσαντι. ὡσπερ καὶ οἱ ἀπὸ χειμῶνος διασωθέντες οὐκ ἀδήλως⁶⁴ μνημονεύουσι τῶν περιστατικῶν δεινῶν καὶ ὡσπερ οἱ ἀπὸ νόσου ἐγερθέντες πρὸς τὸ χαριστεῖν τῷ ἱατρῷ τὴν κάκωσιν ἐξηγοῦνται, εἴπωμεν, ποίους κατειχόμεθα, ἵνα γινώμεν τὸ μέγεθος τῆς χάριτος⁶⁵. εἰ ψευδεῖς οἱ μῦθοι, χάρις τῷ ἀπαλλάξαντι τὸ ψεῦδος· εἰ δὲ ἀληθεῖς οἱ μῦθοι, χάρις τῷ σώσαντι. εἴτε γὰρ ἐψεύσατο ὁ εἰπὼν, ὅτι ὁ οὐρανὸς ἐγέννα, εἴτε⁶⁶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἀπέκοψεν αὐτόν, τί δίδωσιν αὐτῷ πάθος; εἰ γὰρ ὁ υἱὸς ἀπέτεμε τὸν πατέρα, οὔτε ὁ πατὴρ θεὸς ὁ παθὼν οὔτε ὁ ἀποκόψας⁶⁷ υἱὸς, δράσας ἃ οὐ ποιοῦσιν ἡμέτεροὶ υἱοί. αὐτοῦ⁶⁸ φησιν, κατέπιεν παῖδας, ἵνα μὴ, ὃ ἐποίησεν πατρί, πάθῃ ὑφ' ὧν ἐγέννησε. καὶ κατέπιε θεὸς λεγόμενος ὡς ἐγέννα. καὶ μήτηρ φεισαμένη υἱοῦ ἔδωκεν λίθον, ὃ δὲ λάβρων⁶⁹ σπεύδων τὸν παῖδα καταπιεῖν οὐκ ἤσθετο λίθου ἢ υἱοῦ.

7. Αἰσχρά ταῦτα καὶ αἰδοῦμαι λέγων. ὅτε δὲ ἦλθεν φῶς, <ἔπαυσεν> ἄπερ γε νῦν [αἰσχυνόμεθα] ἐλθοῦσης ἡμέρας αἰδοῦμεθα. συγχαίρω ὑμῖν καὶ συνευχαριστῶ, ὅτι, οὓς προσεκύνουν ὑμῶν οἱ πατέρες καὶ οἱ πρόγονοι, διὰ στόματος λέγειν κατοικνεῖτε καὶ ἀκοῦειν δι' ὠτων οὐκ ἀνέχεσθε⁷⁰. ἐπεὶ τοίνυν τὸσαυτὴ γέγονε μεταβολή, εἴπωμεν, τί ἐμισήσαμεν, καὶ εὐχαριστήσωμεν τῷ ἀγαπήσαντι πᾶσαν μεταβολήν⁷¹. περιέθηκα τῷ λεγομένῳ πατρὶ θεῷ καὶ ἀνδρῶν καὶ⁷² τοῦτο, ἵνα πολλὰς παρθένους διαφθέρῃ⁷³.

καὶ ἐκείνοι μὲν οἱ λεγόμενοι θεοὶ διέφθειραν παρθένοισι, ὁ δὲ καὶ πῶς⁷⁴ παρθένοισι τηρεῖ ἕως γήρου. καὶ ὁ μὲν παρὰ φύσιν κατῆλθεν, ὁ δὲ ὑπὲρ φύσιν ἀνῆλθεν. ὅτι δὲ ταῦτα τὰ πράγματα ψευδῆ, <δῆλον>. εἰ γὰρ ἐγέννων οἱ θεοὶ τότε, τί παθόντες νῦν οὐ γεννώσιν; ἄρα ἐγήρασαν καὶ οὗτοι ἢ τεθνήκασιν ἢ⁷⁵ τίς ὁ σωφρονισμός⁷⁶; ἀλλ' ἄρα γεννώσιν καὶ νῦν; καὶ τοσοῦτοι⁷⁷ οὐ φαίνονται; εἰ γὰρ ἀθάνατοι⁷⁸ γεννώσιν, ἐνεπλήσθησαν <ἀν>⁷⁹ τὰ σύμπαντα, μὴ τοῦ θανάτου συγκόπτοντος τοὺς γεννωμένους. ἀλλ' οὔτε ἐγέννων οἱ μὴ ὄντες, οἱ δὲ⁸⁰ ποιηταὶ καλὰς λέξεις συνθέντες κακὸν ψεῦδος ἐνέθησαν· ἐξ οὗ γὰρ ἐπαύσαντο οἱ ποιηταί, οὐ φαίνονται γενέσεις θεῶν. καὶ εἰ μὲν ἦσαν τοιοῦτοι ἐξ ἀρχῆς, τὰς παρθένοισι τὰς παρὰ ἀνθρώποις περιεργαζόμενοι τί παθόντες <ἐπαύσαντο> ἐν τοσοῦτῳ αἰῶνι, ἐξ οὗ οἱ ἄκριοι τῶν ποιητῶν ἐλήρησαν⁸¹; ἄρα οὐκ εἶδον⁸² παρθένον καλῆν ἐπὶ τῆς γῆς; ἄρα οὐκ ἐκινήθη ἡ ἐπιθυμία αὐτῶν; οὐκέτι εἰς ταῦρον μετέβαλεν, οὐκέτι χρυσὸς εἰς κόλπους· οὐκέτι ἡ παρθένοισι φεύγει, ὁ δὲ διώκων διώκει. καὶ ἡ μὲν παρθένοισι κατὰ τὸν μῦθον τῇ σωφροσύνῃ ἐπεριδομένη ἔφυγεν, ὁ δὲ λεγόμενος θεὸς τῇ ἀσελγείᾳ ἐκλυόμενος οὐ καταλαμβάνει. ἐπειδὴ δὲ ἡ μὲν παρθένοισι ἔφυγεν, ἵνα μείνῃ παρθένοισι, ὁ δὲ θεὸς ἐδίωκεν, ἵνα συλῆσθαι τὴν ἀνθρωπίνην⁸³ — αἰσχύνομαι λέγων, ἀνάγκη δὲ εἰπεῖν. ἔτι δὲ καὶ φωτὸς ἀνατελειαντὸς τινες ἀναίσχυντοῦσιν καὶ ἀγανακτοῦσιν ἐν⁸⁴ ἀγάμμασι αἰσχροῖς καὶ θέλουσι ναοὺς μὲν εἶναι, ἐν οἷς ταῦτα ταμιεύονται⁸⁵. καὶ χρήσιμα τὰ λείψανα, ἵνα μάθωμεν, τίνων ἀπηλλάχθημεθα. ὁ δὲ διώκων⁸⁶ θεὸς ἐκ τῶν ἔργων γνωσθήσεται. Ἰωσήφ νέος ὢν καὶ δουλεύων παρ' ἀξίαν ἐπαγγελιομένης τῆς δεσποίνης καὶ βιαζομένης καὶ ἔλκουσας ἀφήκεν τὸν χιτῶνα καὶ ἔφυγεν σεμνῶς⁸⁷· καὶ ὁ μὲν σεμνὸς⁸⁸ ἀνθρώπος μετὰ σωφροσύνης εἰς δεσμοτῆριον καὶ μετὰ σεμνοτήτος [ὡς] δοῦλος <εἶναι ἐβούλετο> ἢ μετὰ ἀκολασίας δεσπότης. ὁ δὲ λεγόμενος θεὸς τῶν ψευδωνύμων ἐδίωκε παρθένοισι καὶ οὐ καταλάμβανεν. βῶνυσι γὰρ σωφροσύνῃ καὶ θῆλειαν, ἐκλύει γὰρ καὶ ἄρρενα ἠδονῆ. ὡς δὲ ἠγγιζεν⁸⁹, ἡ γῆ — καὶ αὐτὴ θεὸς λεγομένη, οὕσα δὲ ὅ ἐστι — φεισαμένη τῆς παρθένοισι κατὰ τὸν μῦθον — οὐδὲν γὰρ τούτων ἀληθές — καὶ καταγωνοῦσα τοῦ διώκοντος μετέβαλεν εἰς φωτὸν, φησιν, τὴν παρθένοισι. ὁ δὲ καὶ μεταβληθείσης τῆς παρθένοισι οὐ συμετέβαλεν τὴν ἐπιθυμίαν, ἀλλὰ κλάδον ἀποδρέπεται καὶ τὴν ἡττηθεῖσαν κεφαλὴν ἀπὸ τῆς νικησάσης στέφει. καὶ νῦν⁹⁰ γοῦν τοὺς στεφάνους τοὺς ἐν ἀγῶσι τοῖς νικῶσι χορηγοῦνται⁹¹, τοῦ ἡττηθέντος σύμβολον, φέρουσιν ἐπὶ τῆς κεφαλῆνι στέφανον δάφνης, στεφάνωμα τοῦ νικηθέντος, οἱ νῦν νικῶν δοκοῦντες. ἐπειδὴ δὲ ταῦτα ψευδῆ, χάρις τῇ ἀληθείᾳ, ὅτι ἐρρύσθημεν· εἰ δὲ ταῦτα ἀληθῆ⁹², ἐχέτωσαν τὴν αἰσχύνῃν οἱ σπεύδοντες⁹³· εἰ γὰρ οἱ ἀνθρώποι ταῦτα ἔπλασαν, αἱ δὲ θεραπευόμεναι δυνάμεις τούτοις οὐ χαίρουσιν, μὴ οἰκείτωσαν⁹⁴ τοὺς ναοὺς αἱ συκοφαντούμεναι⁹⁵. εἰ γὰρ ψεύδεται τὸ ἄγαλμα τὴν ἱστορίαν, μηδὲν παρεδρεῖ⁹⁶ τῷ ψεύδει. εἰ τοίνυν οὐ παρεδρεῖ, μάττην προσκυνεῖς. εἰ δὲ τούτων οὕτως γενομένων παρεδρεῖ, τούτοις χαίρει^{96A}, οἱ δὲ τούτοις χαίροντες δαίμονες μισεῖσθαι⁹⁷ καὶ οὐ προσκυνεῖσθαι ἄξιον.

8. Τί δ' ἂν εἴποις περὶ αἱμάτων ἐκχύσεως, τί δὲ περὶ καπνοῦ, τί δὲ περὶ τῆς δυσωδίας; οἱ προσκυνοῦντες ἀποφράττουσι τὰς ῥίνας καὶ οἱ προσκυνούμενοι δέχονται. καὶ ἐπὶ μὲν τῆς οἰκίας σου βάνιδα αἵματος οὐ βούλει ἰδεῖν, ἐν δὲ τοῖς ναοῖς μυριάδας καὶ χιλιάδας. καὶ ἐν μὲν τῇ οἰκίᾳ σου αὐλὸν οὐ θέλεις ἠχῆσαι, ἐν δὲ ταῖς ἑορταῖς κατακυλοῦσαι. καὶ τὴν μὲν θυγατέρα σου αἰσχρὰ φθέγγεσθαι οὐ βούλει, αἰσχρὰς εἰς δῶδες ἐν τοῖς ναοῖς ἄδουσαι. καὶ τὴν γυναῖκά σου γυμνὴν οὐ θέλεις τινας θεάσασθαι, ἀλλ' οὐδὲ σεαυτὸν, ὡς ἔξεστιν, τὴν δὲ θεὰν γυμνὴν προσκυνεῖς, κακὸν ὑπόδειγμα σωφροσύνης. καὶ δοῦλον προδιδόντα τὴν φύσιν κτήσασθαι οὐ προαιρήσει^{97A} — δεῖ γὰρ, ὡς προεῖρηται, σεμνοτέρᾳ χρήσασθαι τῇ γλώττῃ —, τὸν δὲ ἀρπαγέντα νεανίαν εἰς παράχρησιν τοῦτον προσκυνεῖς. καὶ δούλην μὲν πορνεύουσαν οὐκ ἀνέχῃ κτήσασθαι, τὴν δὲ ἀσκούσαν πορνεύειαν⁹⁸ ταύτην προσκυνεῖς. ἡ δὲ ἀπολογία τῆς κατηγορίας χεῖρον καὶ τὸ φάρμακον τοῦ ἔλκουσ πικρότερον· ὅτε γὰρ ταῦτα ἐγκαλοῦμεν, τί ἀπολογοῦνται⁹⁹; οἶδαμεν καὶ ἡμεῖς, φησιν, ὅτι οὐ θεοὶ ποτε, μαθόντες ὅτι ἥλιος ἀνίσχει¹⁰⁰. οὐκ εἰσὶ θεοὶ καὶ προσ-

κυνεῖς; οἰκεῖοί, φησι, τοῦ θεοῦ. ἡ ἀπολογία, ὅτι οἰκεῖοί τοῦ θεοῦ. μὴ λάθῃ δέ σε τὸ ψεῦδος! ὅς γὰρ ἄνδρα ἐδημιούργησεν, ἀνδράσι . . .¹⁰¹ <οἱ γὰρ>¹⁰² τοῦ θεοῦ οἰκεῖοί οὐχ ὑβρίζουσι <οὐδὲ> τοῦ κτίσαντος τὴν δημιουργίαν παραβροσεῖ. ὡς μήτε ἄνδρα ἐᾶσαι <ἄνδρα μεῖναι> καὶ εἰς γυναῖκα μὴ περιπεσεῖν. . . . <δείκνυται>¹⁰³ δι' ὧν ἐργάζεται ἐχθρὰ καὶ οὐκ οἰκεῖα. θεὸς γάμους ἐχαρίσατο εἰς διαδοχὴν καὶ παραμυθίαν τῶν θνητῶν, ἵνα νοσοῦντες θεραπεύωνται.¹⁰⁴ ἄνθρωποι καὶ γυναῖκες τύχασι τῆς φιλανθρωπίας, ἡ δὲ τὴν πορνεῖαν ἀσκοῦσα δαίμων καὶ τὰς σεμνάς παραφέρουσα¹⁰⁵ ἄλλοτρία καὶ οὐκ οἰκεῖα. ὥσπερ γὰρ βασιλέως σεμνοῦ οὐχ οἱ ἀκόλαστοι οἰκεῖοι, ἀλλ' οἱ σεμνοί.

9. Ζητῶ αὐτοῦ τὴν ἐπαγγελίαν, ἐπισκέψομαι τὰς πράξεις· οὐ γὰρ τὸ λέγειν καλὰ ζητεῖται, ἀλλὰ τὸ μετεῖναι ἀλήθειαν. ὅταν ἀκούσω¹⁰⁶ ὅτι ναός. . . , εὐθὺς ἐταπεινώθη μὲν ἡ διάνοια, εἰ ναὸν ἔχει θεὸς ἐπὶ γῆς καὶ χαμαὶ <ἐστι> καὶ <οὐχ> οὐρανοῦ¹⁰⁷ ἐπέκεινα. Ζητῶ γὰρ κατ' ἐπαγγελίαν τὰ πράγματα. εἰ θεός, τί ζητεῖς ἐπὶ γῆς; καίτοι καὶ ἐπὶ γῆς θεός, ἀλλ' οὐκ ἐν κοιτῶνι κεκλεισμένος, οὐκ εἰς ἀγάλμα συνδεδεμένος οὐδὲ κακούργος ὑποπισθεῖς¹⁰⁸ οὐδὲ μαγία κατακλεισθεῖς. εἰ γὰρ οὐκ ἀφ' ἡμῶν κατεσκευάθη, ἀλλ' ἀφ' ἡμῶν ἐγυμνώθη Ἰδωμεν τὰ κρυπτόμενα καὶ γινώμεν τὰ ἐλεγχόμενα¹⁰⁹! ἐπεὶ τοίνυν ἐπαγγέλλονται θεὸν καὶ θεούς, δότωσαν¹¹⁰ τὴν ἐπαγγελίαν. μὴ δεῖξάτωσαν ἡμῖν ναούς, ἀλλ' οὐρανοὺς ἐπέκεινα, μὴ ἐκχέτωσαν¹¹¹ αἷμα, μὴ καπνίσωσι¹¹² τὰ ἀγάλματα· ὁ μάντις μὴ μαινέσθω· εἰ γὰρ θεὸς ἐνεργεῖ, μὴ πιπτέτω, ἀλλὰ καὶ πεσῶν ἀναστήτω· μὴ παραφρονεῖτω^{112A} ὁ λέγων τὰ μέλλοντα, μὴ ἀγνοεῖτω τὰ παρόντα· εἰ γὰρ ἔκφρον γίνεται καὶ αἱ ταῖς διανοίαις ἐκπίπτει καὶ τὰ παρόντα οὐχ ὀρᾷ, σχολῇ ἐπιγινώσκει τὰ μέλλοντα.

10. Βούλομαι πάντα λέγειν, ἵνα πᾶσαν ὁμολογήσωμεν τὴν χάριν, ἀλλὰ χρονίαν καὶ πολλήν, οὐ μιᾶς ἡμέρας κατ' αἴρεσιν¹¹³. κατησχέθημεν τοῖς μύθοις, ἐβαρῆθημεν τῷ ψεῦδει, οὐκ ἐδυνάμεθα ἀνανηψίαι. ἦλθεν Ἰησοῦς ὁ δυνάμενος πάντα βασιτάσαι. τί γὰρ θέλεις; ἐξετάσω¹¹⁴ τοὺς μύθους; αἰδοῦνται οἱ γράψαντες, αἱ ἀλληγορίαι οὐκ ἐθεράπευσαν τοὺς μύθους <οὐδὲ> τῶν σοφῶν τὰ δόγματα. οὐδέπω ἐπαύσαντο καινόμενοι. ὅταν νικῶντες πείσωμεν, τότε εἰ ἄρα πεισησόμεθα¹¹⁵ . . . ἀλλ' ἐάσωμεν τὰ κακὰ, ἐπειδὴ ἐλευθερώσας ὁ Ἰησοῦς¹¹⁶, καὶ ἀφέντες τοὺς μύθους δεξώμεθα τὴν ἀλήθειαν καὶ ἀποστάντες μολυσμάτων δεξώμεθα τὴν ἀγαθωσύνην, καὶ ἀποστάντες τῶν μὴ ὄντων θεῶν προσκυνήσωμεν τῷ ὄντι θεῷ, ἀπαρνησώμεθα τὸ σκότος, ἀγαπήσωμεν τὸ φῶς· ἀπορρίψαντες τὴν μέθην ἀγαπήσωμεν νηστείαν, καταγόντες ἀσελγείας ἀσκήσωμεν σωφροσύνην. πῶς εὐχαριστήσωμεν; πῶς πληρώσωμεν τὸν λόγον; πῶς δὲ σιωπήσω; οὐ παύεται Ἰησοῦς εὐεργετῶν, ἔτι καὶ νῦν σώζει· ἀλλὰ τῇ εὐεργεσίᾳ συναυξέτω¹¹⁷ καὶ ἡ εὐχαριστία¹¹⁸. οὐ παύεται εὐεργετῶν, ἵνα μὴ παυσώμεθα εὐχαριστοῦντες. ἔτι καλεῖ, ἔτι σώζει, ἔτι φωτίζει, ἔτι νοθετεῖ — ὁ χθὲς προσκυνῶν γυναῖκα γυμνὴν νῦν ὁμολογεῖ θεόν — καὶ διαμαρτυρῶν φωτίζει καὶ διὰ εἰρήνης παιδεύει καὶ διὰ διωγμῶν σπυρίζει καὶ διὰ σταυροῦ νίκησεν καὶ διὰ θανάτου ἔφωσεν καὶ διὰ κατάρσεως ἐλευθέρωσε τὴν κατάραν¹¹⁹ καὶ πάντα πεποίηκε καὶ ἀνέλυσεν ἡμῖν τὴν ἄνωθεν ἐπιβουλήν. ἐπεὶ τοίνυν οὔτε τὴν κακίαν τοῦ ἐπιβουλεύσαντος δυνάμεθα κατ' ἀξίαν διηγῆσασθαι οὔτε τὸ μέγεθος τοῦ εὐεργετήματος, οὐδὲ διὰ χάριν ἐφύγαμεν τὰ κακὰ, εὐχαριστήσαντες, οὐχ ὅσον ὀφείλομεν, ἀλλ' ὅσον δυνάμεθα, [καὶ] συναγώμεθα¹²⁰, ἵνα ἀκουσθῶμεν, καὶ προσέχωμεν, ἵνα πιστωθῶμεν. μὴ ἀθετήσης τὴν χάριν¹²¹. οὐχὶ ἄνθρωπος κέκληται· οὐχ ὁμοίός σου ἐδίδαξεν οὕτω ἐπὶ γῆς¹²², ἀλλ' ἄνωθεν θεός, ὁ πρὸ αἰῶνος υἱός, ὁ πρὸ χρόνου μονογενής, ὁ ἐν δόξῃ παρὰ πατρί, ὁ πάντων δεσπότης· ὁ τῶν ὅλων κριτής ἐκρίθη διὰ σέ, ἵνα σὺ ὑψωθῆς. εἰ οὖν πάντα σοὶ ἐχορήγησεν¹²³, διὰ πάντων εὐχαρίστει· τῷ θεῷ τῷ παναγίῳ, τῷ ποιήσαντι ἐξ ἀρχῆς καὶ τιμήσαντι καὶ τῷ μετὰ ταῦτα πεποιηκότι, δι' οὗ ἐποίησεν καὶ ἀνενέωσεν καὶ σώζει, δόξα, κράτος, τιμὴ σὺν ἁγίῳ πνεύματι καὶ νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς σύμπαντας αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

¹ Über diesen Kodex vgl. H.G. Opitz, Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius, 1935, S. 81-87. — ² Die den Laurentianus 4,23

(=G, vgl. Opitz a. a. O. S. 79) eröffnende Schrift Κατὰ εἰδώλων mit der Subscription περὶ τῆς τῶν εἰδώλων εὐρέσεως τε καὶ πλάνης, hinsichtlich deren Opitz auf unsere Predigt verweist, hat, wie mir Tetz mitteilt, nichts mit ihr zu tun. — ³ Zu dem auch am Schluß von c. 3 vorkommenden ὅσα im direkten Ausruf — ebenso οἷον c. 6 — vgl. z. B. Aristoph. Nubes 2 ὃ Ζεῦ βασιλεῦ, τὸ χρῆμα τῶν νικτῶν ὅσον! — ⁴ καὶ τὴν Casey, δὲ τὴν überliefert. Die Predigt ist voller Asyndeta. — ⁵ ἀμαρτίας habe ich für ἀμαρτίας geschrieben. — ⁶ Casey. Besser ὠ<ν ἡμάς>. — ⁷ Daß Verf. ἔχεν πρὸς τινα im Sinne von 'es zu tun haben mit' gebraucht habe, ist kaum anzunehmen. Also muß man wohl <μάχην> ἔχομεν schreiben. — ⁸ Vielleicht: αὐτοῖς γὰρ <ᾶ> καλῶς γέγονεν καθ' ἡμῶν (zu unserem Schaden) <ἐνέβαλε> κακία<ν>. — ⁹ ἀνανεῖν 'aufblicken' geht auf οὐρανός und ἀήρ, περιστρέφεται auf γῆ und θάλαττα. Bei ἀνανεῖν erwartet man ὅποι, aber ἐν und εἰς wird schon lange durcheinandergeworfen. — ¹⁰ καὶ χρῆσομαι habe ich für κερήσομαι geschrieben. — ¹¹ καὶ D — ¹² ἀπέστημεν? — ¹³ προσκύνημα hier Gegenstand der Anbetung? — ¹⁴ Casey statt καλόν. — ¹⁵ Ist κἂν in καὶ ἂν zu zerlegen und letzteres mit ἀνευκεν zu verbinden, so daß ἀνανεῖνκεν herauskommt? 'Worauf die Seele ihren Blick gerichtet hält' würde passen, aber καὶ stört. Am Platz wäre es vor dem ἐπειδὴ am Satzanfang. — ¹⁶ Casey. — ¹⁷ So Casey statt ψεύδος. — ¹⁸ Entweder ist ἐξέβαλε zu schreiben oder τὴν πρόνοιαν ἐκβαλόν unter Tilgung des vorangehenden καὶ vor τὴν τᾶξιν zu stellen. — ¹⁹ θεῶ D. — ²⁰ Vgl. c. 4 Anfang. — ²¹ scil. τοῖς δημιουργήμασι. — ²² So Casey statt γεννᾶται. — ²³ ἀνέχεσθαι D. — ²⁴ ἴνα c. ind. fut. nicht zu beanstanden. — ²⁵ Casey ändert in τῇ ἀπάτῃ, was unnötig ist. ²⁶ Casey. — ²⁷ 'das Umsichgreifen' des ἔλκος, vgl. Polyb. I 81, 6 ἐπὶ τε γὰρ τῶν ἐλκῶν, ἐὰν μὲν θεραπείαν . . . προσάγῃ τις, ὑπ' αὐτῆς ἐνίοτε ταύτης ἐρεθιζόμενα θάττον ποιεῖται τὴν νομὴν κτλ. — ²⁸ Etwa: <οὐδ' αἰσχροῦν ἀφέξεται>. — ²⁹ Merkwürdig, daß die ἐκπόμενα 'γλυκέα' heißen. — ³⁰ 'Schmaus' = ἐστίασις. — ³¹ 'uns überflüssiger Weise bekümmern um.' — ³² So Casey statt πηλοῦ. Odys. 18, 21 reicht nicht aus, den Genitiv zu rechtfertigen. — ³³ Vgl. ἐκδικεῖν im Sinne von 'Recht verschaffen', 'eintreten für' z. B. Luk. 18, 5. — ³⁴ μοιχείρας D, verb. v. Casey. — ³⁵ ἐρημοῦν 'veröden', 'verwüsten' scheint hier im Sinne von 'schänden' gebraucht zu sein. — ³⁶ ἔκων — ἄκων D, ἔκοντα — ἄκοντα Casey. — ³⁷ Es kann sich nur um ein scheinbares προσχαρίζεσθαι handeln, um ein listiges Aufdrängen. Dadurch führt der Teufel den οὐρανός hinter Licht (συκοφαντεῖ, vgl. Plato Rep. 341 C, Demosth. Περὶ τοῦ στεφάνου 232). — ³⁸ Als Dittographie von mir getilgt. — ³⁹ οὐ D. — ταῦτα scil. τὸ προσκυνεῖσθαι. Allerdings wäre τοῦτο da besser. — ⁴⁰ Wahrscheinlich verderbt. — ⁴¹ <αἰ> πηγαὶ Casey, wohl mit Recht. — ⁴² Auffallend statt συνίσασιν. — ⁴³ Wohl in κακοῖς zu verbessern. Das Gegenstück Plato Tim. 29e: ἀγαθός ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενός οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος. Wäre φθόνος c. dat. 'Neid auf', so müßte hier statt καλοῖς 'εὐδαίμοσι' stehen. — ⁴⁴ εἰ δὲ D. — ⁴⁵ εἶχεν D. — ⁴⁶ ὀργίζεσθαι εἰς singular. — ⁴⁷ ἐπιστεῦθη D. — ⁴⁸ προεπιστεῦθη D (προεπιστεῦθη 'ihm wurde mehr geglaubt'). — ⁴⁹ 'hatte Sicherungen (für den Menschen) getroffen'. — Zusätzlich und Tilgungen von mir, wie überall, wo ich nichts bemerke. — ⁵⁰ ὀρυξ? — ⁵¹ τέχνη D. — πλάσματα = Verzerrungen? — τέχνας περιεργάζεσθαι = mit übertriebener Kunst schaffen? — ⁵² Casey. — ⁵³ Gewissenhaftigkeit gegenüber dem Manne? — ⁵⁴ Etwa: προσκινήσωμεν τὰς ἐπιβολάς. Er hetzt zum Angriff. — ⁵⁵ <ἐπι>γραφέντα? Dann Fragesatz: ἴνα (τι) — λαξέυει; — ⁵⁶ Casey. — Auch zu πρόσκομμα gehört ἡμῖν. — ⁵⁷ Ist an schattige Götterhaine gedacht? — ⁵⁸ Wohl ἐπεβόησε: rief zu Hilfe. — ⁵⁹ <μῆ> φανῆ Casey, was Tetz mit Recht ablehnt. — ⁶⁰ Sprünge und Wiederholungen charakterisieren den Prediger, aber hier möchte man doch umstellen und nach δύναμις folgen lassen: οἷον ἀγαθὸν κερᾶσται ἡμῖν! ἐχέτωσαν (sibi habeant) τὰ αἰσχρά! τὰ τῶν προτόνων κτλ. Das οὐ hat Casey getilgt. — ⁶¹ So Casey statt διασύρομεν. — ⁶² αὐτῶν? — ⁶³ So Casey statt δώσει. — ⁶⁴ Es liegt nahe, an οὐκ ἀηδῶς zu denken. — ⁶⁵ Hier ist der rechte Platz für κάμοι λεγέτωσαν οἱ Ἕλληνες, πότερον ψευδεῖς οἱ μῦθοι ἢ ἀληθεῖς. — ⁶⁶ In diesem Fall wären die μῦθοι ἀληθεῖς. — ⁶⁷ So Casey statt ἀποκαλύψας. — ⁶⁸ αὐτοῦ D. — ⁶⁹ λαύρωσ D, verbessert von Casey. — ⁷⁰ Casey statt ἀνέχεσθαι. — ⁷¹ Ist μεταβολή im Sinne von μετάνοια gemeint? — ⁷² κατὰ D. —

⁷³ So Casey statt διαφθείρει. Über τοῦτο, ἵνα — διαφθείρη statt ὅτι — διαφθείρει vgl. Blaß — Debrunner § 394. — ⁷⁴ καὶ πως kann nicht richtig sein. κύριος liegt zu weit ab, aber καὶ ὦν dürfte passen; Jesus ist nicht nur λεγόμενος θεός, sondern καὶ ὦν. — ⁷⁵ καὶ D. — ⁷⁶ σωφρονήσας D. — ⁷⁷ Vielleicht καὶ τί τοσοῦτοι: warum zeigen sie sich nicht in solcher Menge? Vgl. den folgenden Satz. — ⁷⁸ Wohl <ἀθανάτους> ἀθάνατοι. — ⁷⁹ Casey. — ⁸⁰ Die Verbindung οὔτε — δὲ findet sich Plat. Rep. 308 E und Xenoph. Anab. VI 3, 14. — ⁸¹ ἐλήρησαν steht entweder im Sinne von ληροῦντες ἔληξαν oder ist durch dieses zu ersetzen. — ⁸² ἴδον D, verb. v. Casey. — ⁸³ Der Satz nicht zu Ende geführt. — ⁸⁴ Casey tilgt das ἐν. Dann versteht man aber ἀγανακτοῦσιν nicht. Die Heiden können nur Unwillen zeigen bei Beseitigung der ἀγάλατα, deshalb muß in ἐν der Rest eines Partizips stecken wie ἀνακρουμένοις, ἐκπερθεμένοις. — ⁸⁵ Casey statt καταμιεῦνται. — ⁸⁶ ἐδίωκεν D, verbessert von Casey. — ⁸⁷ Man erwartet γυμνός. — ⁸⁸ σεμνός ist wahrscheinlich zu streichen. — ⁸⁹ scil. ὁ θεός. — ⁹⁰ νόω D, woraus Casey <μη>νόω macht, was keinen Sinn gibt. — ⁹¹ So Casey statt χωρηγοῦντες. χωρηγεῖν τινί τι (darreichen) ist gebräuchlich, und das Medium in aktivem Sinne findet sich BGU I 208, 18 χωρηγοῦμένους σοι τὸν φόρον (Liddell-Scott). — ⁹² Es muß wohl μὴ ἀληθῆ heißen, sonst bleibt das folgende εἰ γὰρ οἱ ἄνθρωποι ταῦτα ἐπλασαν unverständlich. — ⁹³ Unklar. Ist οἱ <ταῦτα> σπεύδοντες = 'die dies betreiben' oder οἱ <θεοὶς> σπεύδοντες = 'die sich für die Götter bemühen' zu schreiben? — ⁹⁴ Weshalb Casey das in οἰκέτωσαν ändert, vermag ich nicht einzusehen. — ⁹⁵ hier 'verleumdet' (falls sie wirklich οὐ χαίρουσιν). — ⁹⁶ παρεδρευέτω D. — ^{96a} Casey statt χαριεῖ. — ⁹⁷ Casey statt δαίμονας μιμῆσθαι. — ^{97a} Casey statt προεῖρησαι. — ⁹⁸ Casey statt πόρνας. — ⁹⁹ Casey statt ἀπολογοῦντε. — ¹⁰⁰ ἀνίσχεν D. Ob der Text vollständig ist, bleibt zweifelhaft. Casey setzt vor μαθόντες eine Lücke an. — ¹⁰¹ Dem Sinne nach muß ἄνδρας τὴν ἀσχημοσύνην κατεργάζεσθαι (Röm. 1, 27) οὐκ ἐβούλετο da gestanden haben. — ¹⁰² Casey. — ¹⁰³ Casey. Es ist von Aphrodite die Rede. — ¹⁰⁴ Casey statt θεραπεύονται. — ¹⁰⁵ παραφέρουσα D. — ¹⁰⁶ Casey ἀκούω. — ¹⁰⁷ οὐρανοῦς D, οὐρανῶν Casey. — ¹⁰⁸ Ist ὑποπαισθεῖς (von Bösenrichtern verspottet) gemeint? — ¹⁰⁹ Vgl. Sozom. VII 15, 3 (καὶ πολλοὺς καὶ εἰ τι ἕτερον ἐν τοῖς ἀδύτοις κεκρυμμένον καταγέλαστον ἦν . . . δημοσίᾳ ἦγεν), Theodoret KG V 22 (τῶν ἐξαπατώντων ἱερῶν μηχανήματα aufgedeckt; aus der zerschlagenen Serapisstatue kommt eine Schar Mäuse). — ¹¹⁰ her damit! — ¹¹¹ ἐκχέτωσαν? — ¹¹² καπιλίωσι Casey. — ^{112a} Casey statt παραφρονεῖτω. — ¹¹³ καθ' αἴρεσιν (nach Wahl) statt καθαιρέσεις Casey. — ¹¹⁴ ἐξετάσω statt ἐξαιτάσω Casey. — ¹¹⁵ εἰ ἄρα πεισθησόμεθα ist die ausweichende Antwort der Heiden. — ¹¹⁶ So liest Tetz, Casey hat statt ὁ Ἰησοῦς das unverständliche οὐρανοῖς. — ¹¹⁷ συναυξείτω D (Casey συναυξέει). Oder συναυξέσθω? — ¹¹⁸ εὐεργεσία D. — ¹¹⁹ Gal. 3, 13 Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα. Mit τὴν κατάραν sind οἱ ὑπὸ κατάραν ὄντες gemeint. — ¹²⁰ Casey, συναγόμεθα D. — ¹²¹ Verweigere nicht den Dank! — ¹²² Man kann das zur Not verstehen, aber κέλιγται und οὕτω (οὐτος?) sind sehr auffallend. — ¹²³ Casey, ἐχωρήγησεν D.

Tetz sucht den arianischen Charakter der Homilie natürlich aus dem Schlußabschnitt zu beweisen. Aber er zieht dabei allerhand heran, was eine unbefangene Interpretation als nicht beweiskräftig bezeichnen muß. Was hat οὐκ ἄνθρωπος κέλιγται mit dem Logos-Sarx-Schema zu tun? Und selbst wenn dem so wäre, so würde es nichts beweisen, denn nicht nur Areios, sondern die meisten Theologen waren bis etwa 362 der Ansicht, daß der Logos nicht einen πλήρης ἄνθρωπος, sondern nur einen menschlichen Leib angenommen habe. Ebenso unangebracht ist es bei οὐκ ὁμοίος σου mit der verschiedenen Art zu operieren, wie ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἔσμεν (Joh. 10, 30) von Athanasios und Areios ausgelegt wurden. Der Text gibt nicht den geringsten Anhaltspunkt dafür, daß der Redner das ἐν ἔσμεν auf Übereinstimmung im Denken und Wollen bezogen hat. Aus der Bezeichnung Christi als θεός läßt sich auch kein Schluß ziehen. Oder haben etwa die Orthodoxen ihn stets ὁ θεός genannt? Und bei dem ἐκρίθη διὰ σέ wird der Prediger einfach an die

Verurteilung Jesu durch Pilatus gedacht haben. Überlegungen, wie Athanasios c. Arian. II c. 6 sie anstellt, der davon ausgehend, daß Gott jedes Geschöpf vor sein Gericht zieht, folgert: οὐκοῦν εἰ ποίημά ἐστιν ὁ Λόγος ἀθήσεται . . . καὶ αὐτὸς εἰς κρίσιν; καὶ ποῦ λοιπὸν ἡ κρίσις κρινομένου τοῦ κριτοῦ; bei ihm anzunehmen liegt nicht der geringste Anlaß vor. Etwas beweiskräftiger sind die Formeln ὁ πρὸ αἰῶνων υἱός, ὁ πρὸ χρόνου μονογενής. Und doch muß man auch hier vorsichtig sein. Denn es hat damals auch nicht-arianische Theologen gegeben, die sich mit der Formel des Origenes von der ewigen Zeugung des Sohnes nicht befreundeten konnten. Für diese aber lag es nahe, das αἰδίας γεγεννημένος als πρὸ αἰώνων oder πρὸ χρόνου γεγεννημένος zu deuten. Nein, der einzige schlagende Beweis liegt in der Doxologie. Er ist Tetz nicht entgangen; aber er kommt bei ihm nicht zur vollen Wirkung, weil er die Doxologie nicht richtig interpretiert. Für ihn ist es eine Doxologie ohne direkte Erwähnung des Sohnes. „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“ heißt es a. a. O. S. 302. Wie Tetz die Stelle auffaßt, ergibt sich noch deutlicher aus den gleich folgenden Sätzen: „Sieht man einmal von den beiden Mittelgliedern (τιμῆσαντι und ἀνεύωσεν) ab, so ist im Relativsatz von dem mittelbaren Handeln Gottes 1. als einem Schöpfungshandeln (ἐποίησεν) und 2. als einem Erlösungshandeln (σώζει) und in dem voraufgehenden Partizipium 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 beidemale in der Präexistenz und den Inkarnierten geht.“ In dem letzten Satze ist das „beidemale“ jedenfalls falsch. Ich nehme an, daß Tetz unter dem unmittelbaren Handeln Gottes als Voraussetzung der Schöpfung die Erschaffung des Logos, also des Präexistenten versteht, der dann die weitere Schöpfung übernimmt. Der Inkarnierte hat damit nichts zu tun. Und das ποιεῖν als Voraussetzung der Erlösung müßte dann lediglich den Inkarnierten betreffen. Sonst wäre es ja auch kein ποιεῖν μετὰ ταῦτα, kein zweiter Schöpfungsakt. Zum Inkarnierten paßt aber dann das folgende δι' οὗ ἐποίησεν nicht, denn die Schöpfung geschieht nicht durch den Inkarnierten. Tetz hat sich das Verständnis der Stelle dadurch unmöglich gemacht, daß er in dem Relativsatz das Objekt zu πεποιηκῶτι gesehen hat, was zwar grammatisch möglich wäre, aber hier keinen Sinn gibt. Der μετὰ ταῦτα πεποιηκῶς ist vielmehr der Präexistente, dessen Erschaffung vorher angedeutet war, also derjenige, der nach dem Vater weiter geschaffen hat, allerdings als Werkzeug des Vaters, δι' οὗ ἐποίησεν nämlich ὁ θεός. Der Sohn fehlt also keineswegs in der Doxologie. Die Stelle voll verständlich zu machen, bedarf es einiger Zusätze; nämlich: τῷ ποιήσαντι ἐξ ἀρχῆς (τὸν υἱὸν) καὶ τιμῆσαντι καὶ τῷ μετὰ ταῦτα πεποιηκῶτι δι' οὗ ἐποίησεν (ὁ θεός oder ὁ πατήρ) κτλ. Die Frage ist nun: Haben diese Zusätze einmal im Text gestanden und sind sie bei der Einschmuggelung der Predigt unter die Schriften des Athanasios gestrichen worden, oder hat der Prediger sich absichtlich unklar ausgedrückt? Das können wir mit unseren Mitteln nicht mehr entscheiden. Sicher aber ist die auch von Tetz hervorgehobene Charakterisierung des Sohnes als ποίημα und damit der arianische Charakter der Predigt. Zu vergleichen ist hier vor allem der Schluß des 24. Kapitels der 2. Rede des Athanasios gegen die Arianer: φασὶ δὲ ὅμως περὶ τούτου, ὡς ἄρα θέλων ὁ θεὸς τὴν γενετὴν κτίσαι φύσιν, ἐπειδὴ ἑώρα μὴ δυναμένη αὐτὴν μετασχεῖν τῆς τοῦ πατρὸς ἀκράτου (χειρὸς) καὶ τῆς παρ' αὐτοῦ δημιουργίας, ποιεῖ καὶ κτίζει πρῶτως μόνος μόνον ἕνα καὶ καλεῖ τούτον υἱὸν καὶ λόγον, ἕνα τούτου μέσου γενομένου οὕτως λοιπὸν καὶ τὰ πάντα δι' αὐτοῦ γενέσθαι δυνατῆ. ταῦτα οὐ μόνον εἰρήκασι, ἀλλὰ καὶ γράψαι τετολίμηκασιν Εὐσέβιος τε καὶ Ἄρειος καὶ ὁ θύσας Ἄστέριος.

Damit stehen wir vor der Frage nach dem Autor und der Entstehungszeit der Predigt. Kommt einer der drei Genannten: Areios, Eusebios von Nikomedeia und Asterios in Frage? Die Predigt ist trotz einiger eindrucksvoller Stellen

eine recht mittelmäßige Leistung, und ich bin sicher, daß wenigstens Areios und Eusebios bessere Predigten gehalten haben. Aber alle drei kommen auch aus zeitlichen Gründen nicht in Frage. Areios starb 336, Eusebios 341 oder 342, und auch Asterios ist nach 341 nicht mehr nachweisbar. Die Predigt aber fällt in eine spätere Zeit. Sie mit Tetz in die Frühzeit des Arianismus, möglicherweise noch vor das Konzil von Nikaia zu setzen halte ich für unmöglich. Casey sagt a. a. O. S. 4 ganz richtig: „The remarks at the beginning of c.8 show that sacrifices to the gods were still a common practice, but, if τα λείψανα in 8,24 be the remains of Pagan temples, attacks on these shrines had already begun.“ Tetz denkt bei den λείψανα lediglich an die μῦθοι, aber das ist an sich unwahrscheinlich und wegen des Zusammenhangs, in dem das Wort gebraucht wird, m. E. unmöglich. Dazu kommt, daß ein ἀγανακτεῖν der Heiden in Sachen der ἀγάλματα (o. S. 138 Anm. 84) nur denkbar ist bei Zerstörung eben dieser ἀγάλματα durch die Christen. Man vgl. auch Anm. 109 auf S. 138. Die Zerstörung heidnischer Tempel setzt — abgesehen von ein paar besonders gelagerten Fällen unter Konstantin — unter Konstantios ein und auch da in nennenswertem Umfang erst nach seinem Siege über den Heiden gewogenen Rebellen Magnentius, als wahrscheinlich am 1. Dez. 354 das fürchterliche Edikt herauskam, das alle Tempel zu schließen befahl und auf das Betreten dieser und das Darbringen heidnischer Opfer die Todesstrafe setzte (Cod. Theod. XVI 10,4). Nun schreibt Tetz a. a. O. S. 304: „Als Heimat des Homileten ist man geneigt, Antiochien oder Umgebung anzunehmen, denn seine Ausfälle 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.“ Man kann dem beistimmen und hinzufügen, daß gerade in den fünfziger Jahren des 4. Jh.s ein Schlag gegen das Apolloheiligtum in Daphne, der Vorstadt Antiocheias, geführt wurde, indem der seit 351 in Antiocheia residierende Cäsar Gallus, des Konstantios Vetter und Bruder Julians, die Gebeine des hl. Babylas dorthin überführen ließ. Sozomenos V 2 berichtet darüber: ἐπεὶ δὲ Γάλλος ὁ Ἰουλιανοῦ ἀδελφὸς Καῖσαρ καταστὰς παρὰ Κωνσταντίου ἐν Ἀντιοχείᾳ διήγε, Χριστιανὸς ὢν . . . ἐγνωκεν Ἑλληνικῆς δεισιδαιμονίας καὶ ὕβρεως ἀκολάστων ἀνθρώπων ἐκαθῆραι τον χώρον· ὑπολαβὼν δὲ βραδίᾳ περιέσσεσθαι, εἰ εὐκτῆριον ἀντικαταστήσειεν οἶκον, μετέθηκεν εἰς Δάφνην τὴν λάρνακα τοῦ Βαβύλα τοῦ μάρτυρος. Gallus wurde 354 abberufen und Ende dieses Jahres hingerichtet. Bischof in Antiocheia war damals Leontios. Von ihm sagt Theodoret KG II 24: τῆς γὰρ δὴ Ἀρείου βλασφημίας μετέχων κρύπτειν ἐπειρᾶτο τὴν νόσον. Nun habe ich eben bei der Doxologie die Möglichkeit erwogen, daß der Prediger sich absichtlich unklar ausgedrückt hat. Das würde also zu einem Leontios, wenn Theodoret ihn richtig charakterisiert hat, gut passen. Nach seinem Tode aber (357) bemächtigte sich Eudoxios von Germanikeia des antiochenischen Thronos und machte Antiocheia, wenn auch nicht für lange, zu einer Hochburg des entschiedensten Arianismus. In dieser Zeit kann man sich eine Doxologie mit den von mir vorgeschlagenen Zusätzen, also der deutlichen Bezeichnung des Logos als ποίημα gut vorstellen. Nach dem Regierungsantritt Julians (Ende 361) war es nicht mehr möglich, dem heidnischen Tempeldienst so aggressiv gegenüberzutreten, wie es in unserer Predigt geschieht. Auch die Zeiten Jovians und des im Osten regierenden Valens boten für derartige Predigten keinen Anlaß. Denn diese beiden Herrscher tolerierten das Heidentum. Unter Theodosios freilich brach die Heidenverfolgung wieder aus, aber der Arianismus war damals erledigt. Undenkbar jedoch wäre eine kryptoarianische Doxologie auch zu dieser Zeit nicht, und das über die λείψανα Gesagte würde in die Zeit des Theodosios noch besser hineinpassen als in die des Konstantios.

Friedrich Engels und Marheineke

Von Dr. Dr. W. A. Schulze

Der Heidelberger, später (seit 1811) Berliner Theologieprofessor Philipp Konrad Marheineke war zu seinen Lebzeiten eine Persönlichkeit, die entweder zu beißendem Haß oder zu enthusiastischer Begeisterung herausforderte.¹ Sein Auftreten war betont würdevoll. Daher sprachen seine Feinde von „hohepriesterlicher Grandezza“, sie nannten ihn einen „Hierophanten“, „Kardinal“ oder „Don Philipp“. Der Schwabe Friedrich Theodor Vischer, ursprünglich Theologe, dann philosophischer Aesthetiker und Verfasser des bekannten ironischen Romans „Auch Einer“, hing ihm das böse Wort an von der „klappernden Begriffsmühle“, bei deren Gang einem „Hören und Sehen“ vergehe. Noch E. Horn hat in seinem Abriß der Berliner Universitätsgeschichte² dieses hoshafte Wort nachgesprochen, wenn er dort schreibt: „Marheineke verleimte aus den Schalbrettern der Hegelschen Philosophie seine dogmatische Begriffsmühle.“ Der schwäbische Prälat Gerok war ebenfalls der Meinung, daß „hinter der wohlgefügtten Rüstung Hegelscher Kategorien mehr trockenes Gebein als Fleisch und Blut zu gewahren sei“. Alexander Schweizer, der Schüler Schleiermachers, nennt einen Marheineke „unglaublich trocken“, Twisten bezeichnete Marheinekes Orthodoxie als „affektiert“, der Bayer Schöberlein war der Meinung, daß die biblischen Tatsachen, auf welche sich Marheineke stützte, doch nur „der spekulativen Idee als Folie“ dienten. Auch Hengstenberg selber, der Vorkämpfer des engen Bundes von Thron und Altar, war trotz Marheinekes theologischem und politischem Konservativismus wenig erbaut über das Gemisch von theologischem Schulsystem und Rechtshegelianismus, das für Marheineke kennzeichnend ist. Schließlich hat der theologisierende Mediziner De Valenti, der auch De Wettes neutestamentliche Kritik in Grund und Boden verdammt, in einer im Jahre 1844 in Basel erschienenen Schrift Marheineke „einen widerlichen Affen eines gottvergessenen Selbstanbeters“ genannt.

Umso interessanter ist es, unter seinen Hörern, die „sonst über Marheinekes Selbstbewußtsein und Rechthaberei verheerende Urteile“ abgaben,³ den Linkshegelianer Friedrich Engels zu finden, der den Rechtshegelianer Marheineke über alles lobt. Engels, der in Berlin bei der Gardefußartillerie sein Einjährigen-Jahr abdiente, ausgesprochenermaßen, um nebenher in der Universität hospitieren zu können, hatte sich dem „Stralauer Doktorenklub“ angeschlossen, einer losen Ver-

¹ Vgl. Karl Barth: Die Prot. Theologie im 19. Jahrh. 1952, S. 443.

² RGG¹ I Sp. 1047.

³ Barth a.a.O. S. 443.

einigung von Intellektuellen, meist Linkshegelianern, in welcher auch Karl Marx und Bruno Bauer verkehrt hatten. Zwar war Bruno Bauer inzwischen von Minister Altenstein nach Bonn versetzt worden wegen eines Angriffes auf Hengstenberg, aber in der Absicht, ihn in Bonn zum Ordinarius zu machen, und Karl Marx war nach seiner Promotion in Jena⁴ — in Berlin war sie unmöglich wegen versteckter Angriffe auf den Philosophen Trendelenburg, die in Marx' Promotionsarbeit enthalten sind — ebenfalls in den Westen gegangen. So waren Edgar Bauer — Brunos Bruder — Meyen, Köppen, Max Stirner (= Caspar Schmidt) und andere Anhänger der Berliner „Freien“ die geistigen Weggenossen des Einjährigen. Das Programm Schellings, der von Friedrich Wilhelm IV. nach Berlin berufen war, um „der Drachensaat des Hegelianismus, der flachen Vielwisserei und der gesetzlichen Auflösung aller Zucht entgegenzuwirken“, war für diese „kaltschnäuzigen Intellektuellen“ alarmierend. So saßen sie alle in Schellings Antrittsvorlesung am 15. November 1841. Neben Friedrich Engels wissen wir auch von Sören Kierkegaard, von Jakob Burckhardt und Michael Bakunin, daß sie mit gespanntester Aufmerksamkeit dem Vortrag Schellings lauschten. Engels hat in Gutzkows „Telegraph für Deutschland“ eine sehr eindrucksvolle Schilderung dieser Vorlesung gegeben, die auch Schellings Äusseres genau beschreibt.⁵ Außerdem hat Engels sofort nach Abschluß des Wintersemesters bei Binder in Leipzig eine Broschüre erscheinen lassen, die versucht, Schelling zu widerlegen und Hegels „Grab vor Beschimpfungen zu schützen“.⁶ Diese Schrift, die anonym erschienen ist, wird sowohl von Arnold Ruge⁷ gerühmt als auch von dem Heidelberger Rationalisten Paulus.⁸ Als Marheineke im nächsten Semester eine Gegenvorlesung gegen Schelling hielt, legte er die Broschüre von Engels zugrunde.⁹ So brauchen wir uns nicht zu wundern, daß Engels auch unter den Zuhörern dieser Vorlesung war. Sofort wird auch dieses Bildungserlebnis journalistisch verwertet. Das von Engels unter dem Pseudonym Friedrich Oswald in der von Marx redigierten „Rheinischen Zeitung“ veröffentlichte „Tagebuch eines Hospitanten“¹⁰ gibt eine liebevolle Schilderung von Marheinekes äußerer Erscheinung: „Eine feste, kräftige Gestalt, ein ernstes entschiedenes Denkerantlitz, die hohe Stirn umkränzt von Haaren, die in der sauren Arbeit der Gedanken ergraut sind; beim Vortrage selbst ein nobler Anstand, nichts von dem Gelehrten, der seine Nase in dem Heft vergräbt, aus dem er liest, nichts von theatralisch-gekünstelter Gestikulation(!); jugendlich aufrechte Haltung, das

⁴ Das Jenenser Doktordiplom von Marx in Faksimile in MEGA, I, 1, 2 S. 256. Die neueste Philosophiegeschichte von Kurt Schilling (München, 1953, II. S. 356) läßt Marx in Berlin promovieren.

⁵ „Ein Mann von mittlerer Statur, mit weißem Haar und hellblauem heiterem Auge, dessen Ausdruck eher ins Muntere als ins Imponierende spielt, und vereint mit einigem Embonpoint, mehr auf den gemütlichen Hausvater als auf den genialen Denker schließen läßt, ein hartes, aber kräftiges Organ, schwäbisch-bayrischer Dialekt mit beständigen „eppes“ für etwas, das ist Schellings äußere Erscheinung.“ MEGA I, 2 S. 174.

⁶ MEGA I, 2 S. 179.

⁷ Deutsche Jahrbücher, 1842, S. 502—512.

⁸ „Vorläufige Appellation an das wahrheitswollende Publikum contra des Philosophen Fr. W. Joseph von Schelling Versuch mittels der Polizei sich unwiderlegbar zu machen (Lex tuetur bene merentes)“, Darmstadt, 1843 S. 11.

⁹ Ebenso in seiner Schrift: „Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie“, Berlin, 1843, die eine Frucht dieser Vorlesung darstellt.

¹⁰ MEGA I, 2 S. 290—292.

Auge fest auf der Hörermenge ruhend; der Vortrag selbst ruhig, würdig, langsam, aber stets fließend, schmucklos, aber unerschöpflich an schlagenden Gedanken, von denen einer den andern drängt und immer noch schärfer trifft als der vorhergehende. Marheineke imponiert auf dem Katheder durch die Sicherheit, die unerschütterliche Festigkeit und Würde, zugleich aber durch den freien Sinn, der aus seinem ganzen Wesen hervorleuchtet“.

Allerdings ist diese begeisterte Schilderung nicht bedingt durch ein Ja zum religiösen Anliegen Marheinekés, sondern nur zum philosophischen. Engels freut sich, daß der von ihm und den „Freien“ so sehr gehaßte Schelling, den die Berliner Junghegelianer „das unverschämte Revenant“¹¹ nannten, und dem Engels selbst „gnostische Phantasterei und Scholastik“¹² vorwarf, von Marheineke bekämpft wird. Es macht Engels sichtlich Spaß, daß Marheineke Schelling mit einem Zwerg vergleicht, der gegen einen Riesen, Hegel, ankämpft und mit Don Quichotte, der „sich mit Windmühlen herumschlug“.¹³

Marheineke war schließlich auch der Lehrer und Beschützer Bruno Bauers, mit dessen Bruder Edgar Engels damals noch befreundet war. Marheineke versuchte auch für Bruno Bauer noch einzutreten, als dessen atheistische Wendung erfolgt war. Er schlug dem neuen Kultusminister Eichhorn vor, Bauer in die Bonner philosophische Fakultät zu versetzen, was aber an dem Widerspruch der Professoren Fichte jun. und Brandis scheiterte.

Die begeisterte Parteinahme von Engels für Marheineke sticht wohlthuend ab von der Pfaffenfresserei, die sonst vom jungen Engels Besitz ergriffen hatte. Seit er in seiner Bremer Kaufmannslehrzeit Gutzkows Roman „Wally die Zweiflerin“ und das „Leben Jesu“ von David Friedrich Strauß gelesen hatte, waren ihm alle Geistlichen — nur sein Bremer Hausvater Treviranus war zeitlebens davon ausgenommen — nur Gegenstand von Hohn und Spott. Er ist darin typisch jugendlich, da Jugend bekanntermaßen nicht zwischen Person und Sache zu trennen vermag. So hat Engels in Briefen an seine Jugendfreunde, die Brüder Gräber, gewitzelt über den sog. Panielschen Streit in Bremen, der durch eine Gastpredigt Friedrich Wilhelm Krummachers ausgebrochen war.¹⁴ In einem Beitrag zur „Rheinischen Zeitung“ vom 10. März 1842 hat er auf Krummacher das boshafte „Xenion“ gedichtet: „Wie man die Seelen verkrümmt, verkrüppelt des Göttlichen Abbild, sage, wie nenne ichs doch? Nenne es Krummacherei!“¹⁵

Erst recht ist das der Fall in der sog. „Baueriade“, einer Satire auf die Absetzung Bruno Bauers, die in Neumünster bei Zürich (bei Joh. Friedrich Hess) 1842 erschienen ist.¹⁶ In dieser der „Jobsiade“ nachgeahmten Dichtung werden Hengstenberg, Sack, Krummacher, Knapp, Julius Müller, Bernhard Hirzel, Nitzsch der Reihe nach durchgehelt. Merkwürdigerweise kommt der Bonner Theologieprofessor Bleek, der das Gutachten verfaßt hatte, das dann zur Maßregelung Bauers führte, noch einigermaßen gut weg. Karl Immanuel Nitzsch, der Verfasser des berühmten „Nitzschaenums“, wird „Nichts“ genannt, Julius Müller aus Halle, nach seinem Hauptwerk: „Die christliche Lehre von der Sünde“ (1839) der „Sündenmüller“ genannt, wird als „Julius van der Sünden“ eingeführt. Am schlimm-

¹¹ MEGA I, 2 S. 291.

¹² MEGA I, 2 S. 188, 39; S. 194, 39; S. 213, 38.

¹³ MEGA I, 2 S. 292.

¹⁴ MEGA I, 2 S. 560 f. vgl. auch S. 141—144.

¹⁵ Gustav Mayer: Ergänzungsband zur Engelsbiographie, 1920, 312.

¹⁶ MEGA I, 2 S. 253—281.

sten springt Engels mit Carl Heinrich Sack um, der Bleeks Gutachten ebenso wie Nitzsch unterschrieben hatte. Er wird „Bruder Beutel“ genannt und erscheint stets beritten auf einer „Eselsmaid“. ¹⁷ Anscheinend hat er in der Frage von Bileams Eselin irgendeine konservative Äußerung gemacht, die Edgar Bauer dem Freund Engels hinterbracht hat. Bernhard Hirzel, auf dessen Veranlassung der Züri-Putsch ausgebrochen war, der die Lehrtätigkeit von David Friedrich Strauß in Zürich unmöglich machte, ist der „Pfaff von Pfäffikon“ usw.

Die gute Bibelkenntnis, die ihm sein Abgangszeugnis vom Elberfelder Gymnasium nachrühmt („in der Lektüre des Neuen Testaments nicht unerfahren“ ¹⁸) und die sicher ein Erbteil des pietistischen Elternhauses ist, verwendet er in der „Baueriade“ zu einem ungunsten Zweck. Seitenlang werden dort Bibelworte wie Hebr. 11 und Ephes 6, 10—17 ¹⁹ persifliert, ein trauriges Zeugnis dafür, wie der ihm von seinem Lehrer und Pensionsvater Prof. Hantschke nachgerühmte „religiöse Sinn“, „umgeschlagen“ ist in gehässigen Atheismus.

So muß das begeisterte Urteil von Friedrich Engels über den umstrittenen Marheineke sehr cum grano salis verstanden werden. Marheineke ist einem Engels nur sympathisch als Hegelianer und Bekämpfer des alten Schelling, nicht aber als konservativer Theologe und erst recht nicht als auch politisch rechtsstehender Professor, der aus den Prämissen Hegels auch für die Aufrechterhaltung des Bundes zwischen preußischer Reaktion und orthodoxer Theologie eintrat.

¹⁷ MEGA I, 2 S. 263, 16 u. ö.

¹⁸ MEGA I, 2 S. 481 gemeint ist das NT im Urtext, Engels besuchte ja das humanistische Gymnasium, er verteidigte die Beibehaltung der Alten Sprachen noch gegen Dühring. „Anti-Dühring“, Nachdruck 1953, S. 399.

¹⁹ MEGA I, 2 S. 274 f. und S. 264, 27—35; auch die berühmte Rabenaasstrophe wird S. 273, 5—24 karikiert.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Kosmos und Ekklesia. Festschrift für Wilhelm Stählin zu seinem siebenzigsten Geburtstag, 24. September 1953, hrsg. von Heinz-Dietrich Wendland. Kassel (Stauda) 1953. 279 S., 3 Taf. kart. DM 18.—

Zu den evangelischen Theologen, die in der Zeit nach dem ersten Weltkrieg anregend und gestaltend gewirkt haben, gehört ohne Zweifel auch Wilhelm Stählin. Man mag zu dem „Wagnis der Verleiblichung“, zu der „Michaelsbruderschaft“, zu der liturgischen Bewegung und manchen anderen Erscheinungen stehen wie man will: Die Bedeutung W. Stählins wird man nicht übersehen können. Er ist nun einmal für einen bestimmten Kreis Vorbild und Führer gewesen und ist es heute noch. Es ist wohl keine Frage, daß hier — neben anderem — Kräfte der Jugendbewegung, jenes merkwürdigen Phänomens, wirksam sind, wenn auch in erheblich modifizierter Form gegenüber den Anfängen. Wie weit und tief der Einfluß Stählins reicht, wird aus der vorliegenden Festschrift deutlich, die unter dem bezeichnenden Titel ‚Kosmos und Ekklesia‘ von H. D. Wendland zum 70. Geburtstag des ehemaligen Oldenburger Landesbischofs herausgegeben worden ist. Aus verschiedenen Gebieten und Lebensbereichen sind Beiträge gekommen, die allerdings auch von recht unterschiedlicher Qualität sind. Neben ganz vorzüglichen wissenschaftlichen Untersuchungen stehen Aufsätze, die man eigentlich nur als erbauliches Geschwätz bezeichnen kann. Ich gehe nur auf die Aufsätze ein, die in unser Gebiet gehören und Beachtung verdienen.

Gustav Stählin (Die Gleichnishandlungen Jesu: S. 9—22) will neben den Gleichnisreden auch Gleichnishandlungen in erheblichem Umfang als wichtigen Teil des Wirkens Jesu aus dem NT erheben. Neben dem Abendmahl zählt er Verklärung, Einzug, Tempelreinigung und vieles andere dazu. Allerdings ist sich St. über die Schwierigkeiten einer Erfassung und Deutung der Berichte, besonders des 4. Evangeliums, klar, meint aber doch, eine befriedigende Lösung für das Verhältnis von kerygmatischem Zweck und Faktizität des Überlieferten zu finden. Die Frage, warum Jesus „dieses sonderbare Mittel von Taten benützt, die einen sinnbildlichen Sinn haben“ (S. 14), beantwortet der Verf. mit dem Hinweis auf die wesenhafte „Gleichnisfähigkeit der Welt und des Menschenlebens“ (S. 15). Daß Jesus an alttestamentliche Vorbilder anknüpft, ist nicht so entscheidend wie das andere: „auch die Gleichnishandlungen sind eine Form der Leibwerdung der Botschaft, der Fleischwerdung des Wortes, auch sie also eine Form der barmherzigen Kondeszendenz Gottes“ (S. 16). Die eigentliche Wurzel dieser Handlungen liegt im bildhaften Handeln Gottes selber. Sie stehen im Dienst der Verkündigung der erfüllten *εὐαγγα* und sind daher besser als „kerygmatische Handlungen“ zu bezeichnen. Man wird nicht leugnen können, daß in dieser Studie manche neue Beobachtung und weiterführende Sicht begegnet. Aber andererseits ist offensichtlich die Fragestellung von den Gedanken W. Stählins gegeben, und das wirkt sich dann dahingehend aus, daß die Probleme verzeichnet werden. Kann man z. B. sagen, daß die Jünger durch das Abendmahl zu „Priestern und

Kultgenossen“ (S. 19) gemacht werden? Aber ich will nicht in eine Einzeldebatte eintreten, meine nur darauf verweisen zu müssen, daß bereits in diesem Beitrag die Problematik der Gedankengänge Wilhelm Stählin's deutlich wird. Jedenfalls ist es mir mehr als fraglich, ob das NT richtig interpretiert wird, wenn man mit diesen Kategorien herangeht.

Heinz Dietrich W e n d l a n d (Die Weltherrschaft Christi und die zwei Reiche: S. 23—39) führt mit seinem Beitrag in das Gebiet der neutestamentlichen Ethik und zugleich in die Debatte um die lutherische Lehre von den 2 Reichen. W. meint, daß nur innerhalb einer christlichen Zusammenfassung und Überklammerung, die Christus als Mittler der Schöpfung, der Versöhnung und der eschatologischen Aufrichtung des Gottesreiches der Zukunft begreift, von einer Lehre von den zwei Reichen im Sinne neutestamentlicher Verkündigung gesprochen werden kann. Auch wenn dann weiterhin von dem Vollzug der Herrschaft Christi in Kirche und Welt geredet wird und die Weise dieses Vollzuges aufgehehlt wird, so muß man doch fragen, ob Verf. die Problematik der Lehre von den zwei Reichen scharf genug erkannt hat oder ob er sich nicht durch eine biblizistisch geprägte Argumentation aus der Affäre zieht. Wichtig ist jedenfalls die Betonung des eschatologischen Charakters auch dieses Problemkreises.

Rudolf St ä h l i n (Der Herr ist der Geist: S. 40—54) will die Frage klären, ob „die große Mannigfaltigkeit der überlieferten Epiklesentexte auf eine gemeinsame biblische Wurzel zurückgeführt werden“ kann (S. 40). Ein Überblick über das Material, der leider nach systematischen Gesichtspunkten erfolgt und daher das Problem unscharf erfaßt und von vornherein unter eine bestimmte Absicht stellt, führt den Verf. zu der Schlußfolgerung: „Die alte Epiklese ist also nicht nur Bitte um den Geist, sondern Anrufung Gottes, die um die segnende Zuwendung der durch Christus erschlossenen gesamten Heilswirklichkeit bittet“ (S. 45). Aus dem NT will nun der Verf. die Grundlagen erheben, auf denen „sich die alten Formen der eucharistischen Epiklese gebildet haben“ (S. 51). Und schließlich geht er der Geistvorstellung im nachexilischen Judentum nach. Seine Schlußfolgerungen: a) „Die eucharistische Epiklese ist in ihrem Ursprung auf das älteste Abendmahlsgebet, das *Maranatha* zurückzuführen.“ b) „Die Ausbildung der eucharistischen Geistepiklese hängt mit der Hellenisierung des Christentums zusammen.“ c) „Von der Frühgeschichte der Epiklese her gesehen kann nicht bezweifelt werden, daß auch das *Missale Romanum* die Epiklese kennt, wenn auch nicht in der Gestalt der Geist-Epiklese.“ d) „Der für das rechte Sakramentsverständnis wesentliche und darum unaufgebbare Sinn der Epiklese liegt in dem Hinweis darauf, daß im Sakrament das Heilsgeschehen für die Kommunikanten präsentiert und aktualisiert werden soll. Nach biblischer Lehre sind alle schöpferischen Gotteswirkungen seit Gen. 1, 2 pneumatisch. Darum wird auch die Heilswirkung im Sakrament durch den Heiligen Geist vermittelt“ (S. 54). Trotz mancher Mängel, insbesondere des starken Überwiegens der systematischen Gesichtspunkte, ist der Aufsatz ein wichtiger und interessanter Beitrag. Man wird für die Geschichte und das Verständnis der Christologie der alten Kirche sich mit den Thesen des Verf. auseinandersetzen müssen, wird aber wohl auch einige Fragezeichen anbringen. Schon Lietzmann hat (Gesch. d. Alten Kirche III, 302) mit Recht als Grundsatz proklamiert, „daß die Gebete im Zeitpunkt ihrer Entstehung den Gedanken des Beters rein zum Ausdruck bringen: erst spätere Generationen legen in überliefertes liturgisches Gut ihre neuen Anliegen hinein“. Mir will scheinen, daß dieser Grundsatz hier nicht beachtet ist. Immerhin: Als Hinweis darauf, daß das NT kein ausgeprägtes Trinitätsdogma, sondern nur eine dynamische Trinitätslehre kennt, ist der Aufsatz wichtig. Dagegen bin ich nicht überzeugt, daß das *Maranatha* der Ursprung der ältesten Epiklese ist und daß die Geist-Epiklese mit der Hellenisierung des Christentums zusammenhängt. Denn dieser Begriff ist ja ohnehin zumindest problematisch. Wilhelm Maurer geht gerade ihm in dem folgenden Beitrag nach (Hellenisierung—Germanisierung—Romanisierung. Bemerkungen zu den Perioden der Kirchengeschichte: S. 55—72).

Maurer möchte durch die Frage der Periodisierung der Kirchengeschichte deren theologischen Sinn erheben. An Lukas und Euseb, die beide eine erstaunlich positive Würdigung erfahren, macht er deutlich, daß die ‚Hellenisierung‘ des Christentums nicht als Abfallprozeß zu verstehen sei. Vielmehr geht es dabei um den Triumph des prophetischen Monotheismus über den religiösen Synkretismus des Orients und der Bewahrung des hellenischen Erbes im Hellenismus. Und weiter haben „christlicher Glaube und christliche Theologie ihre sieghafte Kraft dadurch bewiesen, daß sie mit den Denkformen der hellenistischen Philosophie den prophetischen Monotheismus der Schrift neu begründeten“ (S. 61). Sehr viel schwieriger ist es, die Periode der Germanisierung und der Romanisierung zu erfassen. Beide Prozesse laufen ja nebeneinander her: „Sie sind aufeinander bezogen, hängen voneinander ab und bestreiten sich gegenseitig“ (S. 62). Mit der Reformation beginnt eine neue Periode, in der Hellenisierung wie Germanisierung und Romanisierung des Christentums grundsätzlich aufgehoben sind. Aber neben die Reformation tritt die Renaissance auf den Plan und „die innere Auseinandersetzung zwischen diesen beiden Kräften . . . ist das Thema der dritten Periode der Kirchengeschichte“ (S. 67). Schließlich bringt das 19. Jahrhundert mit Restauration, Restriktion und globaler Ausweitung einen neuen Anfang, der dadurch bestimmt ist, daß das Evangelium frei geworden ist von den zeitgeschichtlichen Verklammerungen. Überschattet werden alle Fragen des Kirchenhistorikers von einer anderen, der nach dem Ende aller Dinge. — Dieses kurze Resumé gibt nur sehr unvollkommen den Gedankenreichtum dieser kleinen wertvollen Studie wieder. M. geht hier an Probleme heran, die wohl jeden von uns bewegen. Aber simplifiziert er nicht die Dinge, und zwar von seinem lutherischen Standpunkt aus? Schon der erste Absatz wird Bedenken hervorrufen: „Die Kirchengeschichte hat es im wesentlichen mit dem Heidentum zu tun. Das Judenchristentum hat . . . seit dem Jahre 70 keine Geschichte mehr gehabt; sein Platz gehört an den Anfang und — nach Römer 11, 23 ff. — an das Ende der christlichen Entwicklung. In der Zwischenzeit ist es nach Ansicht der Heidenchristen zusammen mit der Synagoge dem göttlichen Gericht verfallen“ (S. 55). Ich vermag jedenfalls weder der dahinter liegenden Geschichtstheologie noch der Exegese von Rm. 11 zuzustimmen. Und ist die Hellenisierung wirklich im Sinn des Lukas und des Euseb positiv zu werten? Die Differenzen zwischen den christologischen Aussagen von Chalkedon und denen des NT lassen sich nun einmal nicht so einfach wegdeuten. Weiter ist doch zu beachten, daß die Reformation zwar ein epochales Ereignis, aber durchaus kein einheitlicher Vorgang war. Neben Luther gab es schließlich auch Melancthon, Zwingli und Calvin. Gewiß muß in solchen kurzen Skizzen grundsätzlicher Art vieles zusammengegriffen werden, aber das darf doch nicht zu einer Vereinfachung führen, durch die dann die an sich vielleicht richtigen Grundgedanken anfechtbar werden.

Günter J a c o b, Das Bild vom ‚Weg in der Mitte‘ in der Theologie Luthers (S. 84—92) und Eduard E l l w e i n, Meditatio coelestis vitae in Calvins Exegese (S. 93—101) bieten keine besonders neuen und weiterführenden Erkenntnisse. Einen sehr dürftigen Beitrag steuert Jörg E r b (Martin Butzer: S. 102—105) bei, der auf 4 (vier!) Seiten einen Überblick über Leben und Werk M. Butzers zu geben versucht. Dagegen ist der Aufsatz von Peter B r u n n e r (Die Wormser deutsche Messe: S. 106—162) eine ganz besonders wichtige und gelungene Arbeit und ohne Zweifel der wertvollste Beitrag zu dem ganzen Band.

Brunner behandelt eine deutsche Gottesdienstordnung, ‚Form und Ordnung der Evangelischen deutschen Messen / wie sie zu Worms gehalten wirt‘, die im vorigen Jahrhundert in Mainz in einem Bündel von Drucksachen aus der Reformationszeit gefunden worden ist, bisher aber noch keine eingehende Untersuchung gefunden hat. Da diese Schrift, die übrigens dankenswerter Weise als Facsimile dem Band beigegeben ist, weder ein Datum noch den Namen von Autor oder auch nur Drucker trägt, war es die erste Aufgabe des Bearbeiters, diese Fragen zu klären. Brunner löst dieses Problem vor allem durch eine genaue Untersuchung des geschichtlichen Hintergrundes. Das Ergebnis: Die Wormser deutsche Messe ist im

Sommer 1524 entstanden und bei Jakob Schmidt in Speyer gedruckt. Die Verfasserfrage bleibt allerdings offen. Immerhin ist durch die Darstellung des geschichtlichen Hintergrundes der Kreis der an der Entstehung Beteiligten abgesteckt: Nik. Maurus, Ulrich Preu und Joh. Freiherr sind hier zu nennen. Ein zweiter Teil des Aufsatzes gilt der liturgiegeschichtlichen Analyse. B. untersucht hier die Stellung der Wormser Messe in der Geschichte des spätmittelalterlichen Gottesdienstes. Insbesondere ist das Verhältnis zur Kantzschen Messe, darüber hinaus aber auch das zu anderen Vorlagen durch diesen Abschnitt geklärt. Wenn sich B. bei dieser Arbeit auch auf Vorarbeiten anderer, besonders auf das große Werk von Jungmann, Missarum Sollemnia, stützen konnte, so führen seine eigenen Forschungen doch über diese Vorarbeiten hinaus und zeigen eine bewundernswerte Vertrautheit mit den Quellen. Besonders gelungen scheinen mir die Ausführungen über die Absolutionsformel in ihrer indikativischen und optativischen Gestalt (S. 133 ff.), die in der Wormser Messe miteinander verbunden sind. Aber auch die Analyse der deutschen Form des canon missae ist höchst instruktiv, weil B. aufzuzeigen vermag, wie hier mittelalterliches Gut (und d. h. doch zum Teil auch altkirchliches Gut) mit dem Ja zur Reformation verbunden wird. Auf Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden, ebenso muß eine Auseinandersetzung mit den Folgerungen für die Gegenwart, die B. andeutet, unterbleiben. Aber es sei nochmals betont, daß diese Untersuchung eines „durchaus beachtlichen Zeugnis aus der Frühzeit evangelischer Gottesdienstgestaltung“ (S. 162) äußerst wertvoll ist, nicht nur durch ihren Gegenstand, sondern auch durch die umsichtige, weitausgreifende und gut fundierte Gelehrtenarbeit des Verf.

Aus dem weiteren Inhalt sei noch auf 2 Beiträge hingewiesen: Karl Bernhard Ritter (Bemerkungen zur eucharistischen Epiklese: S. 163—173) bietet eine Übersicht über die Schicksale der Epiklese in Ost und West bis hin zu Luther. Seine Bemerkungen sind aber weniger als historische Arbeit gedacht, sondern verfolgen mehr systematisch-theologische Interessen. Walter Uhsadel (Der Beitrag der Jugendbewegung zur Erneuerung der christlichen Unterweisung: S. 229—240) versucht einen wertenden Rückblick auf die ‚Jugendbewegung‘, an der ja W. Stählin tätigen Anteil hatte. So wichtig solch eine geschichtliche Rückschau sein kann, so ist aber doch zu warnen vor einseitigen Werturteilen, wie sie bei U. begegnen. Der Anteil der theologischen Neubesinnung nach dem ersten Weltkrieg dürfte jedenfalls sehr viel mehr von Bedeutung gewesen sein, als U. wahr haben will.

Eine Bibliographie Wilhelm Stählins schließt den Band ab, der trotz der qualitativen Ungleichheit seiner Beiträge ein wertvolles und interessantes Buch geworden ist.

Bonn

W. Schneemelcher

Franz Xaver Seppelt: Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts. 2. Aufl. München (Kösel). Bd. I: Der Aufstieg des Papsttums von den Anfängen bis zum Ausgang des sechsten Jahrhunderts; 1954. 318 S. geb. DM 25.—. — Bd. II: Die Entfaltung der päpstlichen Machtstellung im frühen Mittelalter von Gregor dem Großen bis zur Mitte des elften Jahrhunderts; 1955. 455 S. geb. DM 31.—.

Von der bekannten Papstgeschichte von F. X. Seppelt (1931 ff. in 1. Aufl. erschienen) liegen jetzt die beiden ersten Bände in einer Neubearbeitung vor. Die gesamte Darstellung ist durchgesehen und viele kleinere Änderungen lassen sich bei einem Vergleich der beiden Auflagen feststellen, vor allem solche, die durch neuere Forschungen notwendig waren. Z. B. hat der Verf. natürlich auch zur Frage des Petrusgrabes Stellung genommen und dabei die Literatur verarbeitet: I, 14 ff. Auch das Literaturverzeichnis am Schluß der beiden Bände ist auf den neuesten Stand gebracht. Der Aufbau des Werkes ist gleich geblieben. Der I. Band gibt die Geschichte des Papsttum bis zum Ausgang des 6. Jh. und behandelt in

12 Kapiteln den Aufstieg der römischen Bischöfe. Daß dabei Gestalten wie Julius I., Damasus, Leo der Große und Gelasius mit besonderer Liebe und Sorgfalt behandelt werden, ist nicht nur darin begründet, daß wir über sie besser unterrichtet sind als über andere, sondern entspricht auch ihrer Bedeutung. Der II. Band berichtet von der Entfaltung der päpstlichen Machtstellung im frühen Mittelalter, d. h. es wird die (oft recht trübe und unerfreuliche) Geschichte des römischen Papsttums von Gregor dem Großen bis zur Mitte des 11. Jhdts. geschildert, jener Zeit also, in der das Papsttum in Abhängigkeit von den weltlichen Gewalten steht, gleichzeitig aber (teils durch den fränkischen Episkopat, teils durch die Reformbewegung unterstützt) seine Weltherrschaftsideen vorbereitet. Gerade diese Spannung zwischen kümmerlicher Realität und hochfliegenden Ideen kommt bei Seppelt sehr schön zur Geltung, auch wenn er einseitig die Ideen bevorzugt und als richtig darstellt.

Das Ziel, das der Verf. sich gestellt hat, wird von ihm selbst im Nachwort zu Bd. I (S. 318) dahingehend charakterisiert, daß das Werk für einen weiteren Leserkreis bestimmt sei und daß der Verf. daher bemüht war, „eine für die Gebildeten aller Stände verständliche und gut lesbare Darstellung zu bieten“. Er hat daher auch auf Quellenbelege verzichtet. Aber andererseits will S. auch den wissenschaftlichen Charakter seines Werkes wahren und zwar dadurch, daß er Quellen und Literatur wirklich verarbeitet. Nun wird man zugeben, daß beide Dinge, Allgemeinverständlichkeit und Wissenschaftlichkeit, immer schwer zu vereinen sind. Es zeugt von der Beherrschung des Stoffes und der Gestaltungskraft des Verf., daß es ihm gelungen ist, eine allgemein verständliche Darstellung zu bieten, der man auf Schritt und Tritt anmerkt, daß sie auf wirklich wissenschaftlicher Grundlage beruht.

Störend macht sich nur an manchen Stellen eine gewisse apologetische Neigung bemerkbar, vor allem bei der Darstellung des ersten Jahrhunderts, in der sich doch der Jurisdiktionsprimat Roms kaum nachweisen läßt. Und auch in dogmengeschichtlichen Dingen kommt störend zur Geltung, daß der Verf. die Historie gern in den Dienst einer dogmatischen Frage (die aber doch, soweit ich unterrichtet bin, gar nicht vom historischen Beweis abhängig ist!) stellt. In Rom hat man doch für die dogmatischen Auseinandersetzungen im Osten kein Verständnis gehabt, und die Annahme des ‚Homousios‘ in Nicaea ist wirklich kein Beweis für das Ansehen des römischen Stuhles (I, S. 82). Man wünschte also eine etwas sauberere Trennung von Historie und Apologetik. Andere Kapitel des Werkes zeigen ja sehr schön, daß der Verf. durchaus in der Lage ist, sich nicht an die Apologetik zu verlieren (z. B. I, 273 ff. die Darstellung des Vigilius; besonders dann in Band II). Um so bedauerlicher, daß die ersten Kapitel des I. Bandes recht unbefriedigend sind.

Im ganzen wird man sagen dürfen, daß auch die Neuauflage des Werkes ihren Platz neben den großen wissenschaftlichen Darstellungen (etwa Pastor, Haller und Caspar, mit denen der Verf. sich auseinandersetzt) behaupten wird und daß die Lektüre nicht nur anregend, sondern auch — gerade durch die Kapitel, an denen man widersprechen wird — nützlich und förderlich ist und in weiteren Kreisen Verständnis für das Problem der Papstgeschichte wecken kann und wird.

Bonn

W. Schneemelcher

W. Schwarz: Principles and Problems of Biblical Translation. Some Reformation controversies and their background. Cambridge (University Press) 1955. XIV, 225 S. geb. Sh 25.—

Den Gegenstand dieses Buches bilden Humanismus und Reformation in ihrer umwälzenden Bedeutung für die Prinzipien der Bibelübersetzung.

Nach Erörterung der allgemeinen Problematik, die jede Änderung einer von einer kirchlichen Gemeinschaft zum kultischen Gebrauch autorisierten Bibelüber-

setzung unweigerlich mit sich bringt (Kap. 1), wird geschildert, wie diese Problematik zum ersten Mal in der alten Kirche akut wurde durch die Vulgata des Hieronymus, welche für das Alte Testament, im Gegensatz zur *Vetus Latina*, nicht auf die LXX, sondern auf den hebr. Urtext zurückging. Hiergegen protestierte jedoch zugunsten der kirchlichen Tradition Augustin, der gemäß der bei Philo überlieferten Legende die LXX als inspiriert ansah. Hieronymus dagegen erkannte keine inspirierte Übersetzung an: *It is one thing to be a prophet and another to be a translator.* Für diesen gelten nach Hieronymus die Regeln der wissenschaftlichen Philologie (Kap. 2). Für die Folgezeit wurde das Werk des Hieronymus die unantastbare Autorität, gehandhabt im Sinne des traditionalistischen Geistes der Scholastik, unter Kontrolle der Autorität der Kirche, wie das im Tridentinum ausdrücklich festgelegt wurde (Kap. 3). Dieser durchaus traditionsgebundenen Haltung gegenüber führte erst der Humanismus eine grundlegende Wendung herauf, der den Bibeltext nach philologisch-wissenschaftlichen Gesichtspunkten feststellen und erklären lehrte und daher den Rückgang auf den Urtext und seine Sprachen forderte. Die Kap. 4 und 5 schildern mit sorgfältig gewählten Belegen die für das scholastische Denken revolutionäre Bedeutung, welche die Lebensarbeit Reuchlins für das Verständnis des Alten Testaments hatte, und die des Erasmus für das des Neuen Testaments. Dabei ist der wissenschaftliche Weg des Erasmus mit besonderer Liebe und Sorgfalt, speziell bezüglich seiner Arbeit am NT, dargestellt. Hier hieß es: *The official version cannot serve as a basis for interpretation. Auch nicht die Autorität der Väter. Denn auch sie waren nur Menschen. Manches wußten sie nicht. Manchmal träumten sie. And sometimes they were asleep. Nur der Urtext gilt. Das letzte (6.) Kapitel ist Luther gewidmet. Es zeigt, wie er zwar nach der sprachwissenschaftlichen Seite von den Humanisten, besonders von Erasmus, gelernt hat, sich aber dadurch von ihm unterscheidet, daß sein Verhältnis zur Bibel geistlich bestimmt ist, in Auswirkung der grundlegenden Erleuchtung, die ihm zu Röm 1, 17 zuteil geworden ist, weshalb der Verf. — immerhin etwas mißverständlich — von „the inspirational view“ Luthers redet im Unterschied von „the philological view“ der Humanisten. Diese „combination of inspiration and of human knowledge“ war das Geheimnis von Luthers Übersetzerkunst.*

Der Verf. dieses Buches ist Lecturer in German am University College in London. Man kann ihn zu diesem durch gründliche Gelehrsamkeit, klare Darstellung und abgewogenes Urteil gleich ausgezeichneten Werk nur beglückwünschen. C. H. Dodd hat ihm ein Geleitwort mit auf den Weg gegeben.

Erlangen

H. Strathmann

Alte Kirche

W. C. van Unnik: Het kortgeleden ontdekte ‚Evangelie der Waarheid‘ en het Nieuwe Testament (Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 17, No. 3) Amsterdam (N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij) 1954. 131 S. brosch. hfl. 1.40.

The Jung Codex. A Newly Recovered Gnostic Papyrus. Three Studies by H. C. Puech, G. Quispel, W. C. van Unnik. Translated and Edited by F. L. Cross. London (Mowbray) 1955. 136 S. geb. 15 sh.

Cross hat hier zwei wichtige holländische Schriften übersetzt und herausgegeben. Die erste, betitelt ‚Op Zoek naar het Evangelie der Waarheid‘ (erschien 1954 bei G. F. Callenbach, N. V., Nijmegen), enthielt die beiden ersten Aufsätze des vorliegenden Bandes: „The Jung Codex and the other gnostic documents from Nag Hammadi“ (S. 11—34) von Henry Charles Puech und „The Jung Codex and its significance“ (S. 35—78) von Gilles Quispel. Die zweite holländische Schrift ist die oben angegebene Akademie-Abhandlung von W. C. van Unnik, die hier unter dem Titel „The ‚Gospel of Truth‘ and the New Testament“ das längste Kapitel des Buches ausmacht (S. 79—129). Ein Vorwort von Cross mit Angaben über diese Schriften (S. 5—7), eine Bibliographie (S. 130 f.) und Indices von Namen und Bibelstellen (S. 132—136) sind willkommene und nützliche Beigaben. Die Photographie einer Kodexseite vermittelt dem Leser eine anschauliche Vorstellung des Textes.

Die drei Aufsätze, vor allem die beiden letzten, verfolgen ein doppeltes Ziel: sie wollen einmal vom Fund in Nag-Hammadi berichten, vor allem aber ziehen sie daraus weitreichende Folgerungen. Auf diesem Zweiten liegt der Schwerpunkt.

Puech erzählt, wie 1945 einige Bauern von Debba im südlichen Teil des Friedhofes am Fuß des Kreidefelsens Dschebel-el-Tarif (beim Nilknie rund 100 km südlich Luxor, gegenüber dem alten Chenoboskion) jenes Gefäß fanden, in dem über eineinhalb Jahrtausende 48 gnostische Schriften geruht haben, Schriften, die wir — wenn überhaupt — fast nur aus den Erwähnungen bei Irenäus, Hippolyt und Porphyrius kannten. Daß der „große Seth“ der Autor vieler dieser Schriften sein soll, erlaubt die Vermutung, Sethianer hätten diese Bibliothek gegründet. Die Handschriften stammen aus dem 3. und 4. Jht., ihre griechischen Vorlagen lassen sich z. T. schon im 2. Jht. nachweisen.

Die 48 gnostischen Schriften waren in 13 Bänden gesammelt. Zwölf davon, alle im Format 25×15 cm — jeder war durch einen Kupferfaden zusammengehalten und hatte eine Lederhülle mit Schutzklappe, ähnlich wie manche heutigen Brieftaschen (Abbildungen: *Vigiliae Christianae* III 1949, zwischen S. 128 und 129) —, liegen jetzt, der Forschung unzugänglich, im Koptischen Museum zu Kairo. Was wir von ihnen wissen, verdanken wir zwei kurzen Mitteilungen des inzwischen verstorbenen Museumsdirektors Togo Mina (*Vigiliae Christianae* II 1948, S. 129 bis 136: „Le papyrus gnostique du Musée Copte“; III 1949, S. 129 f.: „Nouveaux textes gnostiques coptes“), der einen dieser Papyrusbände erwerben konnte, und einer Übersicht über den Gesamtfund von Jean Doresse (*Vigiliae Christianae* III 1949, S. 130—141: „Nouveaux Textes gnostiques coptes découverts en Haute-Égypte“), der die Blätter jenes einen Kodex wieder geordnet und die 2. bis 4. seiner 5 Schriften (Apokryphon Johannis, Evangelium der Ägypter, Brief des Eugnostos, Weisheit Jesu, Dialog des Soter) analysiert hat (*Vigiliae Christianae* II 1948, S. 137—160: „Trois livres gnostiques inédits“). Von jenen zwölf Bänden sind zehn im sahidischen Dialekt geschrieben, einer in einem abweichenden, einer abwechselnd in beiden. Die Anzahl der Schriften in einem Band wechselt von eins bis sieben. Alle literarischen Gattungen sind vertreten: Evangelien, Acta, Briefe, Apokalypsen, dogmatische Abhandlungen. Die Sethianer haben auch einige (meist

nicht im Corpus Hermeticum enthaltene) hermetische Schriften in ihre Bibliothek aufgenommen und uns dabei einen großen Teil des bisher nur lateinisch zugänglichen Textes des Asclepius geschenkt.

Einer der 13 Bände, der jetzige Kodex Jung, ist nach abenteuerlicher Irrfahrt über Amerika nach Europa gekommen. Quispel hat ihn mit glücklichem Spürsinn entdeckt, seine Bedeutung erkannt — wir sind ihm dafür großen Dank schuldig! — und das C. G. Jung-Institut zum Ankauf bewogen. Der Kodex, von dessen 136 oder 138 Seiten z. Z. 100 den Herausgebern Puech und Quispel vorliegen — 8 sollen sich noch in Kairo befinden — vereint 5 Schriften: (1) einen angeblichen Brief des Herrenbruders Jakobus mit Offenbarungen des Auferstandenen an ihn und Petrus vor der Himmelfahrt, nach der Jakobus dann die zwölf Apostel in alle Welt sendet und allein nach Jerusalem zurückkehrt (Kodex S. 1, 1—16, 29); (2) das schon von Irenäus adv. haer. III 11, 9 erwähnte ‚Evangelium der Wahrheit‘ (16, 30—43, 24; S. 33—36 fehlen); (3) einen ‚Brief an Reginos‘ über die Auferstehung (S. 43, 25—48 Ende; Fortsetzung und Schluß fehlen); (4) eine Abhandlung über die drei Naturen der Hyliker, Psychiker und Pneumatiker, die an Herakleon erinnert (S. 51, 1—134; Anfang und S. 59—90 fehlen); (5) zwei schwer beschädigte Seiten, auf denen einige Zeilen ein ‚Gebet der Apostel oder ‚des Apostels (Petrus)?‘ in Aussicht stellen.

Über die ersten drei dieser Schriften haben Puech und Quispel einen sehr ausführlichen, mit reichen Anmerkungen versehenen Bericht in den „Vigiliae Christianae“ VIII 1954 erstattet (S. 1—51: Les écrits gnostiques du Codex Jung), auf die wir den Leser hinweisen möchten. Nur eine Stelle daraus sei hier angeführt, das Urteil über das ‚Evangelium der Wahrheit‘: „es beansprucht, ein ergänzendes oder ersetzendes Evangelium zu bilden, das fünfte Evangelium. . . es nennt sich „wahr“ im Gegensatz zu diesen verfälschten, unvollkommenen, ungenügenden Schriften, die in den Augen seines Verfassers die vier Evangelien des kirchlichen Kanons waren“ (S. 23 f.). Und „unser Evangelium beansprucht das Buch des Lebens zu sein, dessen Verfasser Gott selbst ist“ (S. 34).

Quispels eigentliches Interesse in dem Aufsatz „The Jung Codex and its significance“ aber gilt den Fäden, die er zwischen diesen gnostischen Schriften und heterodoxem Judentum einerseits, der christlichen Gnosis eines Clemens und Origenes andererseits zu sehen überzeugt ist.

Die „Abhandlung über die drei Naturen“ spricht von zahlreichen Häresien im Judentum (Kodex S. 112). Daß sie tatsächlich und früh bestanden haben, läßt sich nach Quispel aus einer ganzen Reihe von Quellen (Apokalypse Abrahams — die schon die „Essener“ am Toten Meer gelesen haben —, Justinus Martyr, äthiopischem und 3. Henoch, Talmud, Hekaloth Rabbati, Buch Jezirah) wahrscheinlich machen. (Diesen ganzen Abschnitt — „The Jung Codex“ S. 62—76 — findet der deutsche Leser unter dem Titel „Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie“ in der Evg. Theologie 14, 1954, 475—484.) Es ergibt sich: die Lehre von der Schöpfung des Menschenleibes (und dann der Welt überhaupt) durch die Engel geht auf heterodoxes Judentum zurück. Der verborgene Name Gottes, von dem das „Evangelium der Wahrheit“ ausführlich handelt (Kodex S. 37, 37—41, 3), galt im heterodoxen Judentum als selbständige Hypostase und als Mittler von Schöpfung und Offenbarung (vgl. die Traditionen über Metatron, den „kleinen Jahwe“ und den Engel Jao-el).

Aber Quispel meint, darüber hinaus auch die These Reitzensteins und Bultmanns von einem vorchristlichen Erlöser, dessen Gestalt das 4. Evangelium beeinflusst haben soll, widerlegen zu können. Jene These ruht nach Quispel auf drei Hauptfeilern: (1) späten iranischen Quellen über Gayomart. Aber die alte Form des gnostischen Mythos — die Quispel rekonstruiert — handelte nicht vom „Menschen“, sondern von der Sophia-Chokma, welche die sieben Planeten hervorbringt; dieser Mythos gehe auf die pseudoplatonische Epinomis zurück. (2) Nach Reitzenstein ist der Anthropos des „Poimandres“ aus persischen Quellen entlehnt. Aber er kommt nach Quispel — der hier Erik Peterson, La libération d'Adam de

Ἐνάργη, Revue Biblique IV, 1948, 199—214, folgt — vom jüdischen Adam her. (3) Der manichäische Urmensch soll persischer Tradition entnommen sein. Aber der Kodex Jung spricht vom vollkommenen Menschen, der das All ist und dessen Glieder die Pneumatiker sind. Der manichäische Urmensch kommt aus dieser gnostischen Tradition, die letztlich auf jüdische Tradition zurückgeht (Jalkuth Schimoni zu Genes. § 34). Der Begriff der Erlösung und die Gestalt des Erlösers sind erst aus dem Christentum in die Gnosis übernommen worden.

In summa: heterodoxes Judentum gab den Anstoß zur Bildung der samaritanischen Gnosis. Christliche Einflüsse haben darauf die Gnosis eines Valentin werden lassen.

Van Unnik berichtet in seiner Akademie-Abhandlung zunächst von den neuen Funden (wir übergehen diesen Abschnitt, wie wir überhaupt, da sich die drei Schriften mehrfach überschneiden, die sich wiederholenden Abschnitte jeweils nur einmal bringen). Dann geht er auf die Frage nach dem Verfasser des „Evangelium der Wahrheit“ ein. Es entspricht den Angaben des Irenäus — der es allerdings „den Valentinianern“ zuschreibt — und auch dem Bild Valentins, das sich aus den Angaben Tertullians ergibt. Es stammt aus dem Westen, da es die dortige Praxis der Rechnung mit Hilfe der Finger voraussetzt. All das deutet auf Valentin. Aber das Evangelium erwähnt nicht die Emanationen der Äonen, nicht den Fall der Sophia, nicht den Unterschied von höchstem Gott und Demiurgen. Die Auflösung dieses Widerspruchs sieht Van Unnik darin, daß das „Evangelium der Wahrheit“ aus Valentins früherer Zeit stammt, um 140—145 verfaßt ist, wo Valentin (nach Tertullian) noch hoffte, römischer Bischof zu werden. Erst als ihm — ex martyrii praerogativa — Pius vorgezogen wurde, habe er sich einem alten Irrtum ergeben — vielleicht der Lehre der Ophiten.

Das „Evangelium der Wahrheit“ wolle die kanonischen Evangelien weder ergänzen noch korrigieren; „Evangelium“ bezeichne hier nicht ein Buch (so mißverstand schon Irenäus den Titel), sondern die frohe Kunde, nämlich von der Wahrheit, die ihrerseits dem Vergessen, der Unwissenheit (über Gott) gegenübersteht. Wie verhält sich diese Schrift in Wirklichkeit zum Neuen Testament? Van Unnik verzichtet zunächst auf Besprechung solcher Ausdrücke, die — mit dem ntl. Text übereinstimmend — nach Meinung mancher Forscher gnostischen Einfluß auf das N. T. zeigen (z. B. „der vollkommene Mensch“, vgl. Epheser 4, 13, ebenso „Pleroma“, „Ruhe“, Gegensatz von Licht und Finsternis). Gibt es, abgesehen von diesen Fällen, deutliche Anzeichen dafür, daß der Verfasser das N. T. benutzte?

Daß und wie er es verwendet hat, verdeutlicht Van Unnik u. a. an einer Stelle aus Kodex S. 19 f.:

„Im Herzen“ (derer, welche das Wissen von Gott empfangen haben) „ist offenbart das lebende Buch der Lebenden, das geschrieben ist in Gedanken und Geist des Vaters vor der Grundlegung der Welt, und das sich befand in dem Unbegreiflichen von ihm, dieses Buch, das niemand nehmen kann, weil es bestimmt war für ihn, der es nehmen soll und geschlachtet wird. Niemand von denen, die sich der Erlösung anvertraut haben, kann offenbar werden, solange dieses Buch nicht in ihre Mitte gekommen ist. Darum ist der barmherzige, der treue Jesus geduldig gewesen, das Leiden ertragend, bis er dieses Buch genommen hatte. Denn er weiß, daß sein Tod das Leben vieler ist — so wie das Vermögen eines verstorbenen Hausherrn verborgen ist, solange man sein Testament nicht eröffnet hat, so war das All verborgen, solange der Vater des Alls unsichtbar blieb, der einer ist, aus dem alle Dinge stammen — darum ist Jesus erschienen und offenbarte dieses Buch. Er wurde an das Kreuz genagelt: er heftete diesen Beschluß des Vater an das Kreuz.“

Hier sind offensichtlich nicht wenige ntl. Stellen benutzt, aber keine wird ausdrücklich und im vollen Wortlaut angeführt. Auf diese Weise hat der Verfasser die 4 Evangelien, die Paulusbriefe, den Hebräerbrief und die Offenbarung des Johannes verwendet. Von der Apostelgeschichte, dem 1. Johannes- und 1 Petrusbrief finden sich Spuren. Daß Valentin (wie wohl auch Justin) die Offenbarung

und den Hebräerbrief verwendet, zeigt: um 140 stand in Rom im wesentlichen schon unser Kanon in Geltung. Bevor diese Schriften derart verwertet wurden, müssen sie aber bereits beträchtliche Zeit hindurch Autorität genossen haben. D. h. aber: dieser Kanon hat schon vor Marcions Verurteilung bestanden!

Oben waren bestimmte Ausdrücke (Pleroma usw.) nicht besprochen worden. Es fragt sich jetzt, ob sie nicht vom N. T. aus in die Gnosis hineingekommen sind (dann hätte kein gnostischer Einfluß auf das N. T. gewirkt).

Über die Theologie des „Evangeliums der Wahrheit“ gibt Van Unnik kurze, aber entscheidende Andeutungen: Die Sünde wird hier nicht genannt. Das Böse und das Verderben sind die Unwissenheit und der Irrtum (über Gott), welche im N. T. nicht die eigentliche Ursache unserer Trennung von Gott bezeichnen.

Gott ist im „Evangelium der Wahrheit“ der Allumfassende, von dem der Mensch nur ein Teil ist. Hinter dieser Lehre „Gott und das All sind eine einzige Einheit“ liegt (wie bei Aristides und Justin) der stoische Gottesbegriff. Die Geschichte wird ausgeschaltet zugunsten einer zeitlosen Begegnung, bei der alle Teile zu Gott kommen: Für Jesus findet sich ein Platz, aber seine Wiederkunft wird nicht erwähnt. Ebenso wie die Eschatologie fehlt das ethische Element, die Ich-Du-Beziehung. Neben dem Wissen um Gott steht nicht die Furcht des Herrn. Die israelitische Grundlage ist nicht vorhanden. Hinter der Maske ntl. Begriffe steht eine andere *ὑπόνοια*. Aber in dieser Weise ist das Christentum offensichtlich von manchen im 2. Jahrhundert verstanden worden.

Diese Andeutungen sollen später ergänzt werden. Dann werde die Geschichte des Dogmas und der Liturgie in der römischen Kaiserzeit in ein neues Licht treten. Die Aufgabe eines Corpus Gnosticorum sei gestellt.

Diese reichen Mitteilungen der drei Forscher über die gnostischen Schriften von Nag-Hammadi sind außerordentlich wertvoll und dankenswert. Sie lassen freilich unsern Wunsch um so reger werden, bald die gesamten Texte selbst lesen zu können. Erst dann lassen sich die Thesen beurteilen, die besonders Quispel und Van Unnik zum geschichtlichen Verständnis dieser gnostischen Texte aufgestellt haben. Vorläufig können wir nur einige von den Fragen andeuten, welche bei jenen Thesen erwachen.

Weil das „Evangelium der Wahrheit“ nichts von dem kosmogonischen Prozeß sagt, der nach den Kirchenvätern im Mittelpunkt der valentinianischen Lehre stand, nehmen die drei Forscher an, dieses Evangelium entspreche einem früheren Stadium der Lehre Valentins, die kosmogonische Lehre einem späteren. Reicht diese (sich auf Tertullian berufende) Erklärung aus?

Den Verfasser des „Evangeliums der Wahrheit“ bewegt eine große Frage: Wie kommt es — da der Vater unsichtbar und allen verborgen ist — zu seiner rettenden Erkenntnis? Er antwortet darauf mit der Lehre von Jesus, der als der Sohn der Name des Vaters ist. Die valentinianische Lehre bei Irenäus dagegen wird von einer ganz anderen Frage umgetrieben: Wie kommt es von dem guten Gott zu dieser schlechten Welt? Zur Antwort hören wir zunächst von der Erzeugung einer Ogdoads, dann einer Zehnheit und endlich einer Zwölfheit von Aëonen, deren letzter — die Sophia — durch einen Fehltritt Anlaß zur Welterschöpfung durch Jaldabaoth wird. Hierbei — und das ist nun von allergrößter Wichtigkeit — wird nicht nur ein ganz anderes Problem aufgegriffen, sondern Jesus verliert seine beherrschende Stellung. Er spaltet sich in Christus und Jesus, und beide gehören nicht zu den 30 Aëonen, in denen sich die Gottheit entfaltet! Nun ist das „Evangelium der Wahrheit“ kein unreifes Frühwerk, sondern eine von einer ganz bestimmten persönlichen Frömmigkeit durchtränkte und sehr genau durchdachte Darstellung der Erlösung. Der Weg von ihm zu der valentinianischen Lehre bei Irenäus wäre eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Sollte man unter diesen Umständen nicht die Verfasserfrage lieber vorläufig zurückstellen (auch wenn man

dann mit dem Datum „140 v. Chr.“ nicht mehr operieren könnte) und sich zunächst mit dem befassen, was jeweils in der einen und der andern Lehre die lebendige Mitte ist? Außerdem scheinen doch schon die Namen der 10 und der 12 Aonen (im Unterschied von denen, welche nach Irenäus adv. haer. I 1,1 die Ogdoas bilden) darauf hinzuweisen, daß die valentinianische Lehre bei Irenäus kein Werk aus einem Guß ist.

Eine zweite Frage, auf die wir wenigstens noch hindeuten wollen, ist die nach dem Ursprung der Gnosis. Nach Quispel („Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition“, Eranos-Jahrbuch XXII 1953, 195—234) ist die Gnosis geboren „aus der Auseinandersetzung des jüdischen oder samaritanischen Menschen mit gewissen hellenistischen Vorstellungen“ (a.a.O. 214). Dieser Satz ist zunächst rätselhaft: wie soll aus der Auseinandersetzung des schöpfungsgläubigen Judentums mit dem weltbehahenden Griechentum die gnostische Weltfeindschaft entstanden sein? Quispel fährt fort: „Aus diesem Kampf ist eine neue Religion geboren, welche sich von Judentum und Hellenismus grundsätzlich unterscheidet, weil ihre Vorstellungen mythischer Natur sind . . .“. Dann führt aber nicht das Zusammenreffen von jüdischen und griechischen Vorstellungen zur Entstehung der Gnosis, sondern diese sind nur das Material, mit dem sich das Neue manifestiert. Etwas derartiges scheint Quispel in der Tat zu meinen, wenn er schreibt: „ein erwachsenes mythologisches Bewußtsein hat die biblischen Begriffe Ruach und Chokma mit neuem Gehalt gefüllt: hellenistische Anschauungen über die Weltseele als Demiurg der Planeten und über die Psyche und ihr Eidolon in der Hyle haben befruchtend eingewirkt“ (a.a.O. 233 f.). Sehen wir einmal davon ab, ob wirklich die ps. platonische Epinomis den Stoff für die gnostische Lehre von den Sieben abgegeben hat, ob man eine Stelle aus Jalkut Schimoni ohne weiteres als Beleg für eine alte jüdische Lehre verwenden kann — fraglich bleibt hier vor allem die Bedeutung, die dem mythischen Bewußtsein als solchem zugesprochen wird. Quispel hat dabei offensichtlich (a.a.O. 233) an den „Aufstand der Bilder“ gedacht — der Ausdruck ist von G. Scholem übernommen worden —, an die Auflehnung gegen die jüdische Orthodoxie. Diese hatte den Gottesbegriff aus Sorge um seine Reinheit von allem Welthaften, allen Bildern entleert und damit schließlich seine Lebendigkeit gefährdet. Aber ein mythisches Bewußtsein (im Sinne eines Neuerwachsens der Bilder) hätte, so meinen wir, noch keineswegs das gnostische „Nein!“ zur Welt herbeiführen müssen, es hätte vielmehr (in der Art eines Emanationsdenkens) die enge Verbundenheit von Gott und Welt herausstellen können. Nicht darauf kommt es an, daß ein mythisches Bewußtsein entstand, sondern wie dieses beschaffen war.

Vielleicht hat sich ein solches gnostisches Bewußtsein zuerst bei gewissen Samaritanern geregt (man wird sich freilich davor hüten müssen, sie unbedenken mit Juden gleichzusetzen — in Samarien lebten auch sehr zahlreiche Heiden!), vielleicht ist aber die gnostische Bewegung noch älter und hat — man mag hier getrost von einer „Vorgnosis“ sprechen — schon manche Ausdrucksformen des Neuen Testaments beeinflusst. Mt 11, 27 könnte dem Verfasser des „Evangeliums der Wahrheit“ für seine Lehre vom unbekanntem Vater, der nur im Sohn erkennbar wird, einen willkommenen Anknüpfungspunkt geboten haben, und wenn Paulus Phil 2, 9 f. davon spricht, daß Gott Jesus den „Namen über alle Namen“ geschenkt hat, dann fand der Gnostiker hier leicht eine Vorstufe für seine eigene Lehre, daß der Sohn der Name des Vaters ist.

Die hier angedeuteten Fragen — wenige unter vielen! — mögen zeigen, welche Fülle von neuen Antrieben die Wissenschaft den Schriften von Puech, Quispel und Van Unnik verdankt und was sie diesen Bahnbrechern der Gnosisforschung schuldet.

Münster i. W.

E. Haenchen

E. Flesseman-van Leer: *Tradition and Scripture in the early Church* (Van Gorcum's Theologische Bibliotheek Nr. XXVI). Assen (Van Gorcum) 1954. 211 S. kart. hfl. 10.50.

Das Problem der Tradition gewinnt neuerdings von verschiedenen Seiten her ein wachsendes theologisches Interesse. Die vorliegende Arbeit der in Amsterdam und vor allem in New-York (Union Theol. Seminary) gebildeten Verfasserin ist hoch willkommen; denn sie bietet für die geschichtlich entscheidende Periode vom Ende des 1. Jhd.s bis zu Irenäus und Tertullian eine klare Grundlegung, wobei die modernen systematischen Fragestellungen leitend sind und die abweichende römisch-katholische Auslegung immer im Blick bleibt. Die Literatur wird allerdings nur in bescheidener Auswahl und meist recht summarisch herangezogen, was zu bedauern ist. Aber die Auswertung und Zusammenstellung der Texte selbst ist sorgsam und brauchbar. Das Buch gliedert sich in drei Teile: die Apostolischen Väter, die Apologeten und: Irenäus und Tertullian, und innerhalb jedes Teils wird jeder einzelne Autor wieder für sich genommen. Das Ergebnis jedes Teils wird in einem „Summary“ zusammengefaßt, und das Ganze zuletzt mit einigen systematischen Reflexionen abgeschlossen. So wird die Darstellung recht breit und muß auch manches Bekannte wiederholen; aber man findet auf dieses Weise auch jeweils den Stoff beisammen. Das Traditionsproblem wird dabei nicht isoliert, sondern mit den zugehörigen Vorstellungen von Geist, Kirche, Verkündigung usw. zusammengesehen.

Die Apostolischen Väter haben das Traditionsproblem, so verschieden sie sonst auch sein mögen, sämtlich noch nicht entfaltet: sie kennen nur die lebendige Christusverkündigung und die Autorität des Alten Testaments, das als solches Christus bezeugt (und nicht etwa der mündlichen Tradition der Kirche „untergeordnet“ wird). In diesem Sinne wird Ign. Phil. 8, 2 richtig erklärt, während seine Bischofsvorstellung wohl etwas zu abendländisch-autoritär verstanden ist. — Auch für die Apologeten, die die kirchliche Lehre und Tradition nicht als solche betonen, bleibt das A. T. die entscheidende Offenbarungsurkunde; nur bei Justin erscheint es wesentlich als „Prophetie“. Bei Justin wird auch die Apostolizität der kirchlichen Verkündigung eigens betont. Es wäre wohl richtiger gewesen, ihn für sich zu stellen und nicht einfach unter „die Apologeten“ zu subsumieren.

Der Schwerpunkt des Buches liegt zweifellos im letzten Teil und besonders bei Irenäus, bei dem das Problem „Schrift und Tradition“ beginnt. Die eigentümliche Stellung, die er zwischen der römisch-katholischen und der protestantischen Auffassung behauptet, ist, wie mir scheint, noch nie so klar und treffend herausgearbeitet worden. Irenäus kennt keine Tradition im Plural und keine, die inhaltlich über die Schrift hinausginge; aber andererseits ist die Verkündigung der Kirche nicht etwa aus der Schrift „geschöpft“, sondern ursprünglich gegeben und wird von der Schrift her nur als ursprünglich erwiesen und bestätigt. — Tertullian hat die Ansätze bei Irenäus fortgeführt und schärfer juristisch wie historisch reflektiert. Das heißt aber durchaus nicht, daß er einen „klerikaleren“ Traditions- und Kirchenbegriff besäße — auch nicht in seiner vormontanistischen Periode. Im übrigen verwendet Tertullian — was zu beachten wichtig ist — den Begriff der Tradition in doppelter Bedeutung: einmal im bisherigen Sinne für die apostolische Verkündigung der Kirche überhaupt und sodann erstmals auch schon in der späteren Bedeutung für unterschiedliche kirchliche Anordnungen und Übungen, deren Bedeutung entsprechend eingeschränkt wird. Im übrigen entspringt auch für Tertullian der Glaube noch nicht notwendigerweise aus der „Schrift“ — dies ist nur ein möglicher Aspekt. Auch im Verständnis der „regula“, nach der die Schrift zu interpretieren ist, steht Tertullian noch ganz nah bei Irenäus: die regula ist nicht das formulierte Symbol, sondern der Inbegriff der kirchlichen Lehrwahrheit. Dies ist eine in vieler Hinsicht folgenreiche Erkenntnis. Danach ist auch die Argumentation von De praescr. haer. richtig zu begrenzen: „... the purport of De prae-

scriptione is not to prove that tradition is superior to scripture, but that one should not argue with the heretics. I think it is important here to be very accurate. Generally it is held that Tertullian intended to show that the heretics should not be admitted to a scriptural dispute. In reality, however, he says that there should be no dispute on whatsoever basis with the heretics, because even before any dispute it is already decided that they are wrong, because they are outside the church. That Tertullian in *De praescriptione* deals particularly with an encounter on the battlefield of the scriptures does not alter this fact, because scripture is the sole means of argumentation in matters of faith“ (S. 183).

Die Erörterung des Verhältnisses, in dem Tradition und Schrift bei Tertullian stehen, führt mitten in die theologische und konfessionelle Debatte hinein. Die Verfasserin meint, daß die römische Kirche das von Karl Barth entworfene Bild an diesem Punkte mit Recht als einseitig zurückweisen könne. Sie sieht für die reformatorische und die römische Kirche in der Bejahung der apostolischen Lehre, der Tradition und der Schrift einen gemeinsamen Grund, während erst in der Ekklesiologie die entscheidenden Differenzen begönnen. Aber z. T. decken die gleichen Termini hüben und drüben doch sehr verschiedene Größen. Man sollte die „apostolische Sukzession“ jedenfalls nicht als ein wesentliches Kennzeichen der wahren Kirche erklären (S. 190), wenn man etwas ganz anderes meint, als der römisch-katholische und von hier aus der allgemeine Sprachgebrauch seit Jahrhunderten darunter versteht. Der historische Wert des Buches wird durch solche Anmerkungen natürlich in keiner Weise eingeschränkt: ich halte seine Ergebnisse und Feststellungen in allen wesentlichen Punkten für richtig.

Heidelberg

H. v. Campenhausen

Leonhard Goppelt: *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert. Ein Aufriß der Urgeschichte der Kirche* (= Beiträge zur Förderung christl. Theologie. II. Reihe, 55. Band). Gütersloh (Bertelsmann) 1954. XII, 328 S. geb. DM 28.—

Die Untersuchung ist aus der Erlanger Habilitationsschrift des Verfassers erwachsen. G. führt darin die heilsgeschichtliche Forschungsrichtung weiter, die schon im Hintergrund seiner Dissertation „Typos“ gestanden hat und zu der er sich in der Einleitung in der Nachfolge von Hofmann, Beck, Zahn, Schlater und Schniewind ausdrücklich bekennt (S. 11 f.). Von diesem methodischen Ansatz ausgehend, wird das Verhältnis von Christentum und Judentum in vier Abschnitten behandelt:

Jesus (= Erster Teil; S. 30 ff.) „tritt . . . nach seinem eigenen Zeugnis nicht historisch-zufällig, sondern heilsgeschichtlich-notwendig im Judentum auf“ (S. 2); er ist „der endzeitliche Gesandte Gottes für ganz Israel“ (S. 31 ff.; vgl. Mk. 12, 1 ff.: S. 39), der — indem er die schriftgelehrte Gesetzesauslegung ablehnt — „Stellungnahme zu seiner Person“ fordert (S. 46 f.). Doch verhüllt Jesus seine Messianität vor dem Volk als Zeichen der „grundsätzlichen gnädigen Verborgenheit der endzeitlichen Offenbarung, die aber zugleich verblendende Verhüllung für den Unglauben sein soll“ (S. 58 f.). Israel ist gegen den eigentlichen Sinn seines Anspruches verblindet, es liefert den Menschensohn aus (S. 64 ff.). Deshalb wird ihm der „Weinberg“ genommen und anderen gegeben (S. 68). „Israels Bund (ist) heilsgeschichtlich vergangen“; doch bleibt Israel „Volk des Bundes, aber nicht mehr des durch den kommenden Christus zu erfüllenden, sondern des durch den gekommenen aufgehobenen und daher nur gegen ihn zu behauptenden oder mit ihm preisgebenden Bundes“ (S. 69). Am Ende des Weges Israels steht nicht das Gericht, sondern die Begnadigung: In Mt. 23, 39 par. ist die „jubelnde Begrüßung (des Christus) durch ein bekehrtes Israel“ bei der Parusie ausgesagt (S. 70).

Mit der Begründung der Urgemeinde durch die „Selbstoffenbarung des Aufstehenden“ (S. 73) beginnt die Kirche aus der Volksgemeinde Israels hervorzutreten (= Zweiter Teil; S. 71 ff.). Das gesetzesfreie Heidenchristentum wird auf dem Apostelkonvent (Act. 15 Gal. 2, 9) anerkannt und dadurch die Einheit der Kirche aus Juden und Heiden garantiert (S. 89). Indem das Heidenchristentum den Judentum erfolgreich bekämpft und die Judenchristen als „schwache Brüder“ duldet und sich andererseits das Judentum nach dem Martyrium des Jakobus nach Pella zurückzieht, löst sich die Kirche gleichmäßig vom Judentum (S. 90 ff.). Die theologische Deutung dieser Situation liegt als „die für alle Zeiten der Kirche grundlegende Lösung des Problems Christentum und Judentum“ im Römerbrief des Paulus vor: „Christentum ist die aufhebende Vollendung des atl. Judentums, der von der Verheißung umschlossenen Existenz unter dem Gesetz, und wartendes Gegenüber zu dem nachchristlichen Judentum, dem im Streben nach der eigenen Gerechtigkeit gegenüber der erschienenen Vollendung blinden Volk der Verheißung, das ihrer durch die grundlose Gnade endlich dennoch teilhaftig werden soll“ (S. 315 vgl. S. 124).

Die „ausgehende apostolische und anhebende frühkatholische Zeit“ ist durch die „wechselnde Gestaltung des Verhältnisses von Kirche und Synagoge“ bestimmt (= Dritter Teil; S. 144 ff.). Der Verfasser befragt die altchristliche Literatur dieser Periode in der Zuordnung zu den einzelnen Kirchengebieten. In Palästina werden die Vertreter des nomistischen bzw. gnostischen Judentums lokalisiert: Aristo von Pella, das Nazoräerevangelium, Ebionitenev., die Elkesaiten und die pseudoklem. *KII*-Quellenschrift. Während das Ziel des „nomistischen Judentums“ die „Erfüllung des Judentums“ ist, besteht die Intention des „gnostischen Judentums“ in der „allerdings ungebrochenen, geradlinigen Vollendung des Judentums zur Menschheitsreligion“ (S. 176). Für keine von beiden Richtungen ist Jesus „die eschatologische Aufhebung des Judentums. So findet das gesamte palästinensisch-ostjordanische Judentum kein legitimes Verhältnis zum Judentum mehr“ (ebd.). Die christlichen Gemeinden Syriens (Matthäusev., Didache, Jakobus-, Judasbrief, samaritanische Gnosis, Oden Salomons, Ignatius, syr. Gnostizismus und Katholizismus) stehen unter starkem Einfluß der Synagoge. Die Einwirkung von paläst. Traditionen beinhaltet z. T. die Erkenntnis der heilsgeschichtlichen Ablösung Israels (so Mt.: S. 181), die aber andererseits verloren ging (Ign.: S. 200). In der Auseinandersetzung mit der „übermächtig anschwellenden hellenistischen Gnosis“ entsteht katholisches Kirchtum (S. 209). Das Christentum Ägyptens (Ägypterevangelium, Hebräerev., Basilides, Barnabasbrief, Kerygma Petri) ist „vom antiken Antisemitismus her gezeichnet“ (S. 316 vgl. S. 210); ein Vorrang Israels ist ihm nicht mehr bekannt (S. 218. 220 A.3). Der Kampf gegen Judentum und Hellenismus wird mit den Waffen des alexandrinischen Judentums geführt (S. 220). Für Rom (den „Westen“) lassen die literarischen Zeugen erkennen, daß dort keine lebendige Beziehung zum Judentum besteht (so Markus-, Lukasev., Hebräerbr.) und die „heilsgeschichtliche Sonderstellung Israels“ nicht mehr gewürdigt ist (S. 231); andererseits stehen 1. Clem. und Hermas unter jüdischem Einfluß: Die „Verflüchtigung des heilsgeschichtlichen Gegenübers zum Alten Bund entzieht diesem Christentum die sachliche Freiheit gegenüber der Einwirkung jüdischer Tradition und macht es in seinem Wesen zu einem relativ fortgebildeten Judentum“ (S. 238). Endlich sind für Kleinasien die johanneischen Schriften und die „Presbytertradition“ (Papias, Polykarp) Zeugnisse der „heftigen aktiven Feindschaft“ der Synagoge gegen die Kirche (S. 316 vgl. S. 251 ff.).

In der folgenden Zeit vereinheitlicht sich das Bild des Verhältnisses von Christentum und Judentum. Die Zeit der „Ausbildung der katholischen Norm“ (= Vierter Teil; S. 268 ff.: Markion, Valentinianer, Justin, frühkatholische Väter) ist eine Zeit der „Vereinheitlichung und Klärung“ (S. 318). Christentum und Juden-

tum treten als zwei fest voneinander geschiedene Größen auseinander. So ist für Justin „das AT nicht mehr Dokument des Bundes Gottes mit Israel, sondern Lehrbuch dieser wahren Philosophie . . .“ (des Christentums); er erwartet daher „für Israel auch am Ende keine heilsgeschichtliche Wende, sondern nur Schrecken und Trauer“ (S. 288). „Aus dem Warten der Gemeinde Christi auf das ungläubige Israel ist das Nebeneinander zweier in analoger Weise gesetzlich und lehrmäßig abgegrenzter Religionsgemeinschaften geworden“ (S. 319).

Zur Einzelkritik seien vier Problemkreise herausgegriffen:

1) Es ist bezeichnend für die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise des Verfassers, daß die Stellungnahme Jesu zum Judentum nicht als Vorgeschichte des Problems abgehandelt, sondern daß Jesus in einer kontinuierlichen Linie gesehen wird, die vom AT ungebrochen bis zum Christentum läuft. Das hat zur Folge, daß einerseits die Beziehung Jesu zum AT überbewertet (das Weinberggleichnis in Mk. 12, 1 ff. dürfte trotz Schniewind z. St. nicht von Jesus stammen) und andererseits die Selbständigkeit der Gemeindeftheologie unterschätzt wird; daß das Auf-erstehungserlebnis der ersten christlichen Gemeinde eine entscheidende inhaltliche Bedeutung hatte, würdigt der Verfasser nicht; vielmehr bemüht er sich, die Aussagen der Gemeindeftheologie in ihrem Ursprung auf das „Erdenwirken Jesu“ zurückzuverfolgen (S. 99). Beides akzentuiert wohl zu einseitig den Inhalt der Verkündigung Jesu: „Das Verhältnis Jesu zum Judentum kann . . . nur heilsgeschichtlich im Verhältnis zum atl. Gesetz klargemacht werden“, d. h. „Jesu Mittlerschaft löst die Mittlerschaft des Gesetzes ab“. „Bereits die Heilspredigt des Irdischen (ist) Selbstzeugnis“ (S. 54). Dem kritischen Einwand, der sich aus der religionsgeschichtlichen Untersuchung der messianischen Prädikationen Jesu und ihrer Ableitung aus der Gemeindeftheologie ergeben könnte, begegnet der Verfasser mit der Aussage, daß „die Menschensohnbezeichnung Ausdruck einer von Jesus gestalteten Christologie ist“ (S. 57 A.3 vgl. S. 55 A.1), ohne sich im übrigen auf eine Diskussion einzulassen. Ohne nähere Begründung gelten auch das Petrusbekenntnis (Mk. 8, 29 par.) und ein Kern der Leidensweissagungen Jesu als historisch (S. 60) und wird die Heidenmission auf den Hinweis Jesu zurückgeführt (S. 75) und so dem heilsgeschichtlichen Rahmen eingeordnet. Entsprechend deutet der Verfasser das Weisheitswort Mt. 23, 39 par. (von Bultmann Syn. Trad. 120 f. auf die Wiederkunft der Weisheit zum Gericht bezogen) auf die „heilvolle Begegnung zwischen Israel und seinem Christus . . . als das Endziel der Wege Gottes“ und meint, dadurch die Kontinuität mit der apostolischen Verkündigung zu gewährleisten (S. 70.120.185). Dabei ist übersehen, daß der Entscheidungscharakter der Predigt Jesu dieser Interpretation grundsätzlich entgegensteht, und letztlich nicht berücksichtigt, daß im übrigen — wie der Verfasser selbst erkennt — keine Aussagen Jesu über eine „heilvolle Zukunft Israels“ nachzuweisen sind (S. 70 A. 3).

Zusammenfassend bezeichnet G. mit einem selbstgewählten Ausdruck die Verkündigung Jesu als „die verhüllte Botschaft von der *αυτοβασιλεία*“ (S. 99). Damit ist eindeutig ausgesagt, worin die Verzeichnung der Verkündigung Jesu und d. h. zugleich seiner Stellungnahme zum Judentum besteht: Den Grundcharakter der Predigt Jesu als Hinweis auf die *βασιλεία θεοῦ* hat der Verfasser nicht in den Griff bekommen.

2) Die Ablösung des Christentums vom Judentum vollzog sich nicht so einheitlich, wie der Verfasser darstellen möchte. „Das dem Glaubensgehorsam entspringende Ja der Urapostel zu ihr“ (S. 315) wird man in Bezug auf den Herrenbruder Jakobus weniger deutlich heraushören können. Zwar wird Jakobus den Quellen zufolge „wegen seiner Gesetzestreue . . . „der Gerechte““ genannt (S. 98) und auch gesagt, daß der Herrenbruder hinter den Judenchristen von Gal. 2, 12 steht (S. 91), aber die Folgerung, daß darin nicht nur ein formaler sondern auch ein grundsätzlicher Gegensatz zu Paulus zum Ausdruck kommt, zieht der Verfasser nicht (zu S. 90 ff.). Offenbar hat eine Rückentwicklung innerhalb der Jerusalemer Ge-

meinde stattgefunden. Nachdem auf dem Apostelkonzil eine Einigung zwischen Heiden- und Judenchristen erzielt worden war, wendet sich unter dem Einfluß des Jakobus das Judenchristentum zum Judentum zurück. Das dürfte auch aus dem Aposteldekret (Act. 15, 19 f. 28 f.) zu erschließen sein, das der Verfasser nur anerkennungsweise erwähnt (S. 96 A. 1) im Zusammenhang mit den Mahnungen des Paulus an die „Starken“, beim Genuß von Götzenopferfleisch auf die schwachen Brüder Rücksicht zu nehmen (1. Kor. 8—10 Röm. 14 f.). Gegen diese Einordnung ist geltend zu machen, daß die Forderungen des Aposteldekretes sowohl inhaltlich von den Weisungen des Apostels zu scheiden als auch formal anders gerichtet sind; die Bestimmungen des Dekretes gehen nicht von den Heidenchristen aus, um freiwillig „um der Liebe zu den Brüdern willen geübt“ zu werden (ebd.), sondern werden von den Judenchristen an die Adresse des Heidenchristentums gerichtet. Mag das Judenchristentum mit diesen Forderungen auch nicht bewußt eine Gesetzestheologie verbunden haben, so ist das doch de facto geschehen, zum mindesten wird man sagen müssen, daß das Dekret nicht auf dem Boden der Gesetzesfreiheit gewachsen ist.

Wenn — wie der Verfasser nach Schlatter und Käsemann entscheidet — die „Lügenapostel“ des zweiten Korintherbriefes im Zusammenhang mit der Urgemeinde stehen (S. 126), so sind auch hierin nicht die Konsequenzen zu der Judaisierung der Urgemeinde ausgezogen worden. Die Berufung der Gegner des Paulus auf die Jerusalemer Apostel bedeutet, daß das jüdisch-nomistische Traditionsprinzip in die Gemeinde eingeführt ist, wie auch durch den Hinweis auf das „Kalifat“ des Jakobus wahrscheinlich zu machen ist.

Für die Ablösung des Judenchristentums vom Judentum macht der Verfasser auch die Auswanderung der Jerusalemer Judenchristen im Jahre 66 nach Pella geltend (S. 98.164). Doch wird man die Pellatradition als Legende bezeichnen müssen, aus der für das historische Geschehen nichts zu folgern ist: Die Urgemeinde überdauerte in Jerusalem die Stürme des ersten jüdischen Aufstandes, und noch lange Zeit nach den Barkochbawirren bestand teilweise ein positives Verhältnis zwischen Judentum und Judenchristentum, wie z. B. die Pseudoklementinen erkennen lassen.

3) Bei der Darstellung des judenchristlichen Synkretismus Palästinas stützt sich der Verfasser weitgehend auf die *Κηρύγματα Πέτρον* (= *KII*), eine Quellenschrift des pseudoklem. Romans. Das Lehrsystem der *KII*-Schrift wird nach den Untersuchungen von Waitz und Schoeps nicht unkritisch dargeboten: Schoeps' Ablehnung des Gnostizismus des *KII* wird mit Recht zurückgewiesen (S. 173 f.). Doch ist die Grundlage der Waitz'schen Rekonstruktion, die Echtheit von R III 75, zu Unrecht anerkannt. Nach der Dissertation des Rez. (Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen, Maschinenschrift, Bonn 1955) sind zur Darstellung G.'s zahlreiche Korrekturen anzumerken: Die Lehre von den beiden Reichen ist für *KII* von der Konentheorie zu scheiden (zu S. 172); die Erscheinungen des wahren Propheten „vor“ Abraham und Mose (R I 32—34) gehören ursprünglich nicht zu *KII*, sondern zur Grundschrift (zu S. 172 A. 4); die Ablösung der Opfer durch die Taufe (R I 39.48 vgl. R I 55, nicht H III 26,3!) ist nicht Eigenart der *KII*, sondern einer anderen (AJ II-) Quellenschrift (zu S. 172 A. 5). Auch muß der Versuch von Waitz, aus der *KII*-Quelle Fragmente des Ebionitenevangeliums zu erheben, als völlig gescheitert angesehen werden (zu S. 171). Die weiterführenden Arbeiten von Hans Waitz sind größtenteils nicht benutzt worden (sonst hätte der Verfasser nicht die Syzygie Antichrist — Christus auf *KII* zurückgeführt; vgl. Waitz ZKG 1940,320 und schon O. Cullmann: Le probl. littér. S. 89, C. Schmidt TU 46 S. 30; zu S. 173). Schließlich muß gesagt werden, daß dem Verfasser bei der Skizzierung des Inhaltes Ungenauigkeiten unterlaufen sind (Schoeps weist auf S. 100 H I 18f nicht mit Sicherheit *KII* zu; aus H I 18f ist nicht zu entnehmen, daß der wahre Prophet „der vor der Welt geschaffene (also

nicht präexistente) (?) Christus“ ist: zu S. 172 A. 2; das Motiv des Gestaltwandels des Offenbarungsträgers kennt keinen „Verlust der Uroffenbarung“: zu S. 172).

Mit Recht betont G. den gnostischen Charakter der *KII*. Jedoch sind die gnostischen Elemente nicht „Prinzipien, nach denen sich die Geltung des Gesetzes und die Bedeutung Jesu bestimmen“; der Inhalt des Gesetzes bemißt sich nicht „nach magischen Elementenspekulationen“ (S. 174); vielmehr ist die Verbindung zwischen Gnostizismus und jüdischem Nomismus für *KII* umgekehrt zu sehen: Die gnostische Spekulation bildet den Hintergrund des jüdisch-christlichen Nomismus; z. B. wird die Syzygienlehre vom *KII*-Autor nur in der Auseinandersetzung mit dem Antinomisten Simon-Paulus verwertet. Rationale Tendenzen verstärken noch diesen für die *KII* grundlegenden nomistischen Zug. Dabei ist die Verwandtschaft mit dem „aus der paulinischen Polemik bekannten gnostizistischen Judaismus“ nicht so nahe, wie der Verfasser annehmen möchte (S. 174f). Soweit sich aus den Pastoralen bzw. dem Kolosserbrief erkennen läßt, ist der dort vorausgesetzte Gnostizismus ganz anderer Richtung: Elementenspekulationen, gnostische Askese, Spiritualisierung der Auferstehungshoffnung usw. finden sich in den *KII* nicht. Im besten Fall ein formales Indiz für den Zusammenhang wäre das sich jeweils auf die Heidenkirche richtende „missionarische Pathos“ (S. 175). Aber die Kerygmenschrift geht nicht auf eine konkrete Situation ein. Die Polemik gegen Simon Magus bzw. Markion gehört nicht ursprünglich den *KII* an. Die Belege, die in diese Richtung führen könnten, stammen aus späterer Zeit. (Die von G. zitierte Stelle H II 17,3f wurde erst vom Homilisten geschaffen; so auch Schoeps: Theol. u. Gesch. des Judenchristentums 1949, 404f.) Was man aus den Kerygmen für die These einer aktuellen, nach außen gerichteten Polemik anführen könnte, gehört in Wahrheit zu der rein literarischen Auseinandersetzung mit Paulus, die kaum an eine „aktuelle kirchliche Frage“ anknüpfte (zu S. 175).

4. Wenn der Verfasser zu seiner Darstellung des dritten Teiles zusammenfassend erklärt: „Die einzelnen Gebiete und die erhaltenen urchristlichen Schriften dieser Zeit ließen sich gegenseitig erstaunlich eindeutig zuordnen“ (S. 316), so sind auch dazu einige kritische Fragen zu stellen. Ist die Zuordnung nur von spät-judenchristlichen Schriften zum Kirchengebiet Palästina tatsächlich eindeutig; sollten nicht auch kanonische Schriften — etwa das Matthäusevangelium — dort entstanden sein? Und ist die Lokalisierung der *KII*-Schrift in Palästina begründet? (Der Zusammenhang mit dem Elkesaitismus läßt — von anderen Gründen abgesehen — die Entstehung in Syrien vermuten.) Daß andererseits das Matthäusevangelium in Syrien entstanden ist, ist nicht zu beweisen; auch in dem Palästina nach dem Jahr 70 war die Begegnung mit dem Heidentum möglich (zu S. 180). Fragwürdig ist auch, ob der Jakobusbrief in Syrien geschrieben wurde, und der Judasbrief wird wegen der Benutzung der jüdisch-apokryphen Literatur oft in Ägypten angesetzt (Jülicher-Fascher S. 215f). Daß das Markusevangelium in Rom geschrieben worden sei, ist eine Hypothese, die nicht durch den sprachlichen Charakter des Evangeliums begründet werden kann (so G. S. 225 A. 2), wie Jülicher überzeugend dargelegt hat (J.-Fascher S. 301). Besonders fraglich ist die Ansetzung des Johannesevangeliums in Kleinasien, die G. nur durch den postulierten Zusammenhang mit der Apokalypse begründet (S. 249ff).

Die Beurteilung der Einleitungsfragen ist im allgemeinen durch den Verfasser nicht näher motiviert worden. Die Kritik versuchte zu zeigen, daß die Anwendung der Lokalmethode hier in ihren Voraussetzungen fragwürdig ist und daher nicht zum Ziel gelangen kann. Aber auch die vorliegende Darstellung selbst ist in sich reich an Diskrepanzen. So ist die Literatur des römischen Kirchengebietes von grundlegendem verschiedenartigen Gepräge, einerseits ohne jede Beziehung zur Synagoge (nach G. S. 225ff. 316), andererseits in einer lebendigen jüdischen Tradition stehend. Daß der antike Antisemitismus die christliche Literatur Ägyptens zeichne, ist mindestens in dieser generalisierenden Form eine Übertreibung. Die

„antijüdischen“ Aussagen des Basilides sind vielmehr von der allgemein gnostischen Verwerfung des Schöpfergottes aus zu interpretieren (zu S. 213 f). Der „mächtige religiöse Einfluß“ des Judentums auf die christlichen Gemeinden Syriens (S. 316) wird mit Recht hervorgehoben. (Zur Ergänzung ist zu S. 188 A. 1 noch der Beleg der can. apost.: Apostol. Konstit. VIII 47 c. 70 u. 71 nachzutragen.) Doch wenn der Verfasser meint, „einen von Palästina ausgehenden Strom eines jüdisch-christlichen Gnostizismus“, der dem syrischen zugrunde liege, postulieren zu können (S. 198), so ist schon die Voraussetzung von paläst. Traditionen in der syrisch-christlichen Literatur (S. 195. 198. 206 f. 209) nicht geklärt. Die „heftige aktive Feindschaft“ gegen das Judentum in Kleinasien wird kaum durch die Schriften der „Presbytertradition“ belegt noch durch das Johannesevangelium, in dem die „Juden“ vielmehr in erster Linie typologisierend für die Ungläubigen überhaupt gesehen werden (Bultmann: Joh. S. 59); daß der Evangelist die „geschichtlichen Wandlungen (des Judentums) bewußt berücksichtigt habe, indem er die Differenzen im jüdischen Volk zurücktreten ließ (S. 253), ist nicht begründet. Die Bedeutung von Joh. 9,22 12,42 16,2 für die These einer akuten Auseinandersetzung der Gemeinde des Evangelisten mit dem Judentum (ebd.) sollte nicht überschätzt werden. Jedenfalls ist die ausschließliche Deutung dieser Texte auf das Kirchengebiet Asia (S. 254) nicht zulässig.

Der Hypothese von der Geschlossenheit der Stellung des Christentums zum Judentum innerhalb der einzelnen Gebiete wird man nun nicht mehr zustimmen können. Es ist auch nicht einzusehen, weshalb nicht in einer Kirchenprovinz verschiedene Stellungnahmen zum Judentum möglich waren. Doch bleibt das Gesamtergebnis des Verfassers erhalten: Diese Periode stellt eine Zeit des Übergangs in dem Verhältnis von Christentum und Judentum dar.

Grundsätzliche Bedeutung hat für das Werk G.'s der heilsgeschichtliche Ausgangspunkt. Der Verfasser gibt zum Begriff keine Definition, doch läßt sich erschließen, daß die Heilsgeschichte unter drei Aspekten gesehen wird: 1. als Verklammerung des NT mit dem AT, wie dies vor allem bei der Charakterisierung der Gestalt Jesu (S. 39. 54 f) zum Ausdruck kommt, die aber überhaupt „dem Selbstverständnis des NT“ entsprechend sei (S. 12 A. 4), 2. als Kennzeichnung der besonderen Stellung Israels, die zwar der spät- und nach-neutestamentlichen Zeit nicht mehr bewußt war (S. 200. 231. 274. 288. 299. 309), die aber noch heute Gültigkeit hat (vgl. S. 124. 313. 315), schließlich ist 3. die Urgeschichte der Kirche selbst „ein Stück Heilsgeschichte“, indem zwischen der Botschaft und dem geschichtlichen Geschehen eine Wechselwirkung besteht (S. 99). Allen drei Aspekten liegt die einheitliche Anschauung von einer Kontinuität des heilsgeschichtlichen Geschehens zugrunde, deren Genese noch über Hofmann hinaus zu Chr. Kraft, Coccejus bis zu Calvin zurückzuverfolgen ist. Es kann an dieser Stelle keine grundsätzliche Auseinandersetzung mit der heilsgeschichtlichen Forschungsrichtung geführt werden. Nur ein Problem sei aufgegriffen, nämlich die Konfrontation der heilsgeschichtlichen Forschungsrichtung gegenüber der historisch-kritischen Wissenschaft, wie sie G.'s Buch kennzeichnet.

„Die heilsgeschichtliche Forschung versucht, die *analogia historica* . . . den altreformatorischen Prinzipien der *analogia scripturae sacrae* und der *analogia fidei* sachgemäß einzuordnen“ (S. 12). Diese vom Verfasser in mißverständlicher Anlehnung an bekannte Vorbilder geschaffenen, aber nicht definierten Termini wollen besagen: Die heilsgeschichtliche Forschung steht grundsätzlich der vom profanen Bereich ausgehenden historisch-kritischen Wissenschaft gegenüber, indem für sie nicht „geistsgeschichtliche Hintergründe“, sondern die Aussagen der Schrift und des Glaubens maßgebend sind (vgl. ebd.). Es ist nur eine naheliegende praktische Konsequenz, daß nun die „nahezu zu einem Dogma der historisch-kritischen Forschung gewordene Unterscheidung zwischen dem Evangelium Jesu und dem Evangelium von Jesus Christus in ihrer kritischen Intention gegenstandslos“

wird (S. 54); denn die heilsgeschichtliche Forschung vermag in der Interpretation ntl. Texte im Sinne der Gemeindeftheologie (z. B. Luk. 15: S. 50) kein Problem zu sehen. Auf Grund der fehlenden kritischen Einsicht ist es sogar möglich, außersynoptische Belegstellen zur Erhellung der Verkündigung Jesu heranzuziehen (S. 46. 47. 54. 57. 66); und es liegt ebenfalls in der Konsequenz des heilsgeschichtlichen Denkens, daß zwischen historischen und existentialen Aussagen nicht unterschieden wird (z. B. S. 73. 81. 122. 312. vgl. 152. 158 u. ö.). Die Vokabel „apostolisch“ ist nicht eine formale Bezeichnung, sondern findet als bewertendes Urteil häufig Verwendung (S. 212. 221. 240 f. 301. 309 f. 317 f. u. o.; bezeichnend die Verbindung „vollmächtiges apostolisches Wort“: S. 250. 320 vgl. 244. 317). Man wird fragen müssen, wieweit derartige „Ergebnisse“ der heilsgeschichtlichen Forschung überhaupt noch im wissenschaftlichen Sinn diskutierbar sind. Wenn der Verfasser die heilsgeschichtliche Methode als „kirchlich“ bezeichnen kann (S. 11) und in der Einleitung erklärt, das Buch „in aktuellem Bekenntnis“ zum apostolischen Wort geschrieben zu haben (S. 14), müßte danach in letzter Konsequenz die Bestreitung seiner Aussagen in der Häresie enden. Doch ist der Verfasser in der Durchführung des heilsgeschichtlichen Ansatzes nicht konsequent gewesen: In der Darstellung von gnostischen und jüdisch-synkretistischen Strömungen (z. B. S. 130 ff. 168 ff. 192 ff) weicht die heilsgeschichtliche Betrachtung der religionsgeschichtlichen. Überraschenderweise ist auch die folgerichtige Entwicklung, die die heilsgeschichtliche Theologie bei Lukas und Irenäus zu einem rationalen spekulativen System nimmt, nicht ausgeführt (vgl. S. 228. 304). Gewiß hätte die Einheitlichkeit des Buches gewonnen, wenn der Verfasser dem heilsgeschichtlichen Ansatz treu geblieben oder doch wenigstens sonst mehr systematisch-sachlichen Gesichtspunkten gefolgt wäre. So aber ergibt die Analyse der altchristlichen Literatur zum Thema eine verwirrende Fülle von Einzelheiten, die trotz aller systematisierenden Bestrebungen in der Darstellung unübersichtlich bleibt und in der man vergeblich nach einer Behandlung der jüdischen Beeinflussung einzelner Sachgebiete, wie z. B. der kirchlichen Verfassung, Liturgie usw. (vgl. nur die Anmerkung zu S. 149 f), sucht.

Doch muß bei aller Kritik gesagt werden, daß G.'s Werk bleibenden Wert als umfassende Materialsammlung besitzt und sich durch eine vielseitige Benutzung der neueren Literatur auszeichnet. Wieweit aber der Leser darüber hinaus aus dem Buch Nutzen ziehen wird, entscheidet sich im wesentlichen an seiner Stellungnahme zu der heilsgeschichtlichen Konzeption des Verfassers.

Loccum

G. Strecker

Carl Andresen: *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum.* (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 30.) Berlin (de Gruyter) 1955. VIII, 416 S. brosch. DM 32.—.

This very learned book is a penetrating analysis of one of the most fascinating characters of the early Christian period. To make one's way through it is to travel more than a sabbath day's journey and requires not only perseverance but equipment; much of the argument requires constant recourse to Koetschau's text of Origen and Bader's edition of Celsus, not merely for verification but for intelligibility. But if the author does not spare his readers and is inclined to be repetitious, there are rewards laid up for those who endure to the end. He is generous to others who have laboured in the same field, including the present reviewer who is glad to profit by some pertinent criticism. He has also had access to the unpublished dissertation of H. O. Schröder; such citations as A. gives from it whet the appetite for more.

The main thesis depends upon a detailed development of the insight of Wifstrand that the leitmotiv of Celsus is the ancient religious and philosophical

tradition, hallowed by centuries of usage and the sanction of supernatural beings, but corrupted notably by the Jews and now above all by the Christians. He differs from the Swedish scholar in his view that Celsus' preface extended not merely from I, 1 to I, 13 but as far as I, 27 and the appearance of the Jewish interlocutor; A. thinks that most of the fragments in 1—27 come from this preface. His arguments here fall short of conviction; I think it more likely that 14—27 represent extracts from a longer discussion in Celsus and that Origen broke off at I, 27 because he saw that many of the themes would recur later.

The identification of the words used by Celsus in allusive passages where Origen does not give a straight citation is a matter of notorious difficulty. A. has not used Bader without checking this for himself, and has good comments on I, 21 (pp. 11—12) and III, 49 (p. 172). It is a pity that at p. 74 he accepts Bader's unnecessary and mistaken emendation of VI, 72. He may well be right in accepting Schröder's deduction from III, 24—5 that Celsus mentioned not only Asclepius but also Apollo (cf. Celsus in VII, 2 and VIII, 45). But it is also possible that the predictions of the Pythian oracle are dragged in here by Origen for the simple reason that he wants to incorporate the ready-made Epicurean polemic against Delphi (attested in Oenomaus), and so must bridge the transition to this from Asclepius' healing miracles to which, without such a transition, the polemic would not be relevant. Much less probable are his claims for I, 66 (p. 13), III, 19 (p. 14), III, 43 (p. 26), III, 77 (p. 14), VIII, 34 (p. 18), VIII, 53 and I, 9 (p. 21). At VII, 32 (pp. 17, 367 f.) he is rightly sceptical of Bader's assumption that Celsus had made a close study of II Cor. 5, but still accepts his view that *logos spermatos* was used by Celsus to describe the Christian argument in defence of the resurrection. The parallel in Justin (Apol. I, 19), is good, and significant in the light of his subsequent argument. But the phrase is buried by Origen in a mosaic of Pauline allusions, and is so closely akin to language such as he himself uses elsewhere that it is hard to believe this is not just Origen on his own. The speculation (p. 22, n. 32), that when the Jew appears at I, 28 Origen omits a *mise-en-scène* in dialogue style, is attractive.

When all is taken into account, it is doubtful whether A.'s strenuous efforts to force further fragments out of the text seriously add anything very significant. On the other hand, I venture to think that he misses one important indirect fragment latent in II, 6—7 where Origen meets the charges (a) that Jesus kept all the Jewish law, (b) that he was arrogant, deceitful, and profane. Origen's curiously embarrassed reply, and in particular his tell-tale appeal to the Pauline principle of being 'all things to all men' (I Cor. 9, 22), betray that Celsus must have put the awkward question: If Jesus' intention was to abolish the Mosaic law, was it not deceitful of him to keep it? (Shades of Hermann Samuel Reimarus!)

However, A. is concerned with weightier matters than the reconstruction of Celsus, and the greater part of the book is devoted to two questions of surpassing interest: the elucidation of Celsus' philosophical and religious 'system', and his relation to earlier Christian apologetic. On the latter point he is persuasive; on the former he is impressive but less convincing.

Celsus' tradition consists of *Logos* and *Nomos*, theological belief and religious usage, values which have come down from divinely inspired authorities of the golden age, and have been plagiarised and misunderstood by Judaism and Christianity. Under these two heads, A. treats the subject schematically, perhaps too much so; but to the charge that he is making Celsus' mind as tidy as his own, he can at least reply that from this standpoint the argument is intelligible as a coherent whole. A. is strongly opposed to the suggestion that Celsus is a muddle-headed person, a half-baked and half-educated mind, slavishly dependent upon doxographic handbooks and similar sources.

(Here perhaps he does less than justice to the debate on rationality in animals, IV, 78—99, which is so unnecessarily long that it looks uncommonly like a source; this does not mean that it is scissors and paste.) The Alethes Logos is the work of an independent and original controversialist, who not only knows how to pick holes in the Christian position, but is a positive and constructive thinker, a fact obscured by Origen who is anxious to represent him as purely destructive and negative (the motive is explicit in IV, 57). This originality is seen in his concept of history as a living force, giving sanction to Logos and Nomos. ‚Seine Geschichtspolemik gründet sich auf eine grundsätzliche Geschichtsbetrachtung für die das Phänomen der Geschichte zu einem konstitutiven Element des Denkens geworden ist‘ (p. 303). The influence behind this is not Middle Platonism, but Christian apologetic, and in particular Justin Martyr to whose work Celsus is writing a reply. The best part of this book is the demonstration that to expound his Logos and Nomos Celsus uses weapons forged in the Christian arsenal. That the Christians found their arguments turned against themselves is not indeed a new idea (e. g. the remarks of W. den Boer, *Vigiliae Christianae* I, 1947, p. 157, in an article with which in other respects it is admittedly very hard to come to terms). But it has not been argued with such force or detail before. Here A.'s only fault is to understate his case. On the other hand, he seems to overstate Celsus' self-consciousness about history. He writes of his ‚Geschichtslölogik‘, or ‚Geschichtssystematik‘, as clearcut ideas from which it is possible to argue, and treats Logos and Nomos as precisely defined concepts. I cannot escape the feeling that this is to put the man into a straightjacket. Is it as rigid as this? Or has the question been wrongly formulated?

The fundamental issue in the *contra Celsum* is the possibility of revelation in history. The debate turns on the doctrine of God, especially on the notion of freedom in God. What Celsus objects to, in short, is the Jewish-Christian idea of God as a busy, interfering deity (III, 1; IV, 2 ff. and 99; V, 2). This is rejected on two antithetical grounds; it is precluded on the one hand by the unbridgeable gulf between the God who is beyond being and the order of this world of becoming, and on the other hand by the incompatibility of such intervention with the idea of providence. The Christian God cannot be fitted into a scheme either of transcendence or of immanence. And it is under the latter head that Celsus' appeal to the religious tradition of the past is to be understood. The Christians tried to defend the incarnation by appealing to the doctrine of divine providence. But for Celsus it is precisely because providence takes a general and universal care of earthly things that the particularity of the incarnation is impossible. Hence his remarkable anxiety to assert that the quantity of evil in the world is constant (IV, 62 and 99). Hence also Origen's anxiety to represent Celsus as an Epicurean who disbelieves in providence. It is from this point of view that I have doubts whether A.'s question is quite correctly formulated. He thinks, for example, that Origen simply did not understand Celsus' theory of history (pp. 373—92). But Origen is not to be treated as if he were a modern historian for whom *'tout comprendre c'est tout pardonner'*. He is writing a refutation, and must at all costs keep his opponent at arm's length. He would be failing in his duty to his readers if he gave them the impression that Celsus had a strong case. And the theological problem needs to be brought into relation with his treatment of divine providence and freedom in *de Oratore* (5 ff.), where he argues against those who, accepting divine providence, took this belief to imply a necessitarian view of the world. No treatise of Origen is more revealing of his doctrine of God, and it is eloquent testimony that these questions were not so alien to his mind.

In any event, enough has been said to show that this is no ordinary book, and that its author has made a distinguished contribution to a subject of great

complexity. It is a book not only for specialist students of patristics, but for all concerned with the perennial problems of the relation between Athens and Jerusalem and of the nature and grounds of Christian belief.

Cambridge/England

H. Chadwick

Heinz Kraft: Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung (= Beiträge zur historischen Theologie, 20.) Tübingen (Mohr) 1955. X, 289 S. brosch. DM 29.40.

Even in antiquity Constantine's religious beliefs were keenly debated, and the discussion shows no sign of relaxing. This book is in part concerned with the dust-cloud raised by Grégoire (whose opinions are decisively rejected), but the author has his own independent contribution to make, and his book is of value in its own right. That a new attitude in the emperor's religious policy is apparent from 312 onwards is fairly clear. But what inward psychological process lies behind this external fact? A simple explanation in terms of 'conversion' is too ambiguous to be satisfying, but it may be no less naive to regard Constantine's religion as mere diabolical cleverness. K. believes that the emperor's letters reveal a gradual development in appropriating Christian beliefs and attitudes. That such a development occurred is a priori probable. But can it be verified from the actual documents? This is the fundamental question raised by this book, and the answer given is only partially satisfactory. For it is one thing to assent to the argument in broad, general terms, and quite another to be convinced in detail that K. is not reading into the texts more than they actually say. The method of the book does not facilitate such verification since the author gives in the first part the general inferences drawn from the documents and in the second part translations of the relevant texts. One must therefore read the book in two places at once. And much of the argument is all very well until the references are examined. The translations (pp. 160—272) are valuable and in effect constitute an important essay in interpretation of some extremely difficult documents. But the reader who at each point in the argument compares the author's speculative reconstruction of Constantine's development with the texts on which it is claimed to be based may ask whether K. does not know more about the emperor's mind than the texts seem to justify. Moreover, it is disturbing that the letter to the council of Arles, *Aeterna et religiosa*, appears so embarrassing to the thesis that an elaborate argument is necessary to deny its authenticity in its present form (pp. 185—91: for an alternative view cf. *Journal of Ecclesiastical History* 5, 1954, p. 104). On the other hand at p. 33 n. 2 he offers an original and interesting defence of the authenticity of the Donatist appeal for Gallic judges, *Rogamus te*. Best of all, perhaps, is the analysis of Constantine's theology as disclosed in the letter to the church of Nicomedia and in the long, theatrical letter to Arius, and the suggestion that the language has its explanation in the Hermetic writings. It is unlikely that the emperor stood alone in this kind of syncretism, and light is thus thrown upon beliefs which must have been widely held at this period.

Perhaps there is too much hypothesis in this book, but it is far from dull and, provided that caution is exercised, may be warmly commended.

Cambridge/England

H. Chadwick

Eberhard F. Bruck: Über Römisches Recht im Rahmen der Kulturgeschichte. Berlin (Springer) 1954. VIII, 168 S., DM 19.60.

Ein Fehler dieses ausgezeichneten Buches, das die deutsche gelehrte Welt mit Forschungen bekannt macht, die E. F. Bruck in der Zeit seines Exils unter-

nommen hat, ist sein Titel. Das zentrale Interesse, das Verf. seit seinem ersten Buch über „Die Schenkung auf den Todesfall“ (1909) immer wieder beschäftigt hat, ist der Zusammenhang von Recht und Tod; und diesem Problem sind auch die drei ersten und, wie uns scheint, bedeutendsten Aufsätze dieses Buchs gewidmet. Zwei weitere befassen sich mit der Gesinnung des Gebers bei der Schenkung, und führen in diesem Sinne Brucks ursprüngliches Thema weiter, und allein der letzte über „Caesarius von Arles und die Lex Romana Visigothorum“ weicht von dieser Linie ab.

Ein oberflächlicher Denker möchte daraus den Schluß ziehen, daß es sich mithin um Spezialuntersuchungen auf einem Randgebiet handele, die ein allgemeineres Interesse kaum beanspruchen könnten. Von der Froschperspektive aus wäre das wohl richtig, da in unserer Gegenwart nicht nur die Religion, sondern auch der Tod und die Verfügungen, die hervorragende Persönlichkeiten über ihr Vermögen treffen, zur reinen Privatsache gemacht worden sind. Kaum finden sich noch Reste früherer Anschauungen, wie etwa die Rubrik „Wills and Bequests“ in englischen Zeitungen. Hätte der erste Aufsatz in Brucks Buch über „Das Jus Imaginum und die Consecratio Imperatorum“ keinen weiteren Erfolg als den, möglichst viele Historiker darauf aufmerksam zu machen, daß es sich bei dieser Verdrängung des Todes in den Privatbereich um eine neue Entwicklung handelt, so wäre bereits viel für ein besseres Verständnis antiker Quellen gewonnen.

Verf. hat jedoch in diesem Aufsatz weit mehr geleistet. Der Aufsatz ist eine glänzende Illustration der These, daß sich deutliche Wechselbeziehungen zwischen Politik und Metaphysik nachweisen lassen.¹ Diese Beziehungen hat Verf. mit dem Begriff der Propaganda zu erklären unternommen. Denen, die bereit sind, sich der „Staatsbegräbnisse“ der neueren Vergangenheit zu erinnern, wird diese Erklärung einleuchten, und insofern als man allein von der praktischen Politik her urteilt, ist sie zutreffend. Der Jurist als Vertreter einer praktischen Wissenschaft kann mit ihr auskommen; zweifelhaft ist aber, ob sich der Historiker mit ihr allein zufrieden geben darf. Begreiflich ist es, wenn das römische Kaisertum aus Propaganda-Rücksichten dem *ius imaginum*, dem Recht der Nobilität, bei Trauerzügen die Bilder der Vorfahren mitzuführen, abgeneigt war; aber schwerlich läßt es sich aus den Quellen erheben, daß der Brauch zum Zweck der Propaganda eingeführt war, oder daß ihn die römische Aristokratie dafür aufrecht erhielt. Wiewiele oder wenige der Zuschauer mögen die durch die Masken Dargestellten erkannt oder von ihren Taten gewußt haben? Das *μιμούμενος τοῦ ἑαυτοῦ προγόνου*² spielte in der attischen³ wie in der römischen Rhetorik eine Rolle; in den Leichenzügen der römischen Aristokratie möchte Rez. dennoch keine schweigende Rhetorik sehen.

Der zweite Aufsatz, die schwierige Interpretation von Cicero, de leg.ii 19—21 betreffend, der Lesern dieser Zeitschr. ferner liegen mag, löst eine Frage, die seit der Zeit Savignys die Juristen beschäftigt und Mommsen und seine Schüler zu ihrer übertriebenen Vorstellung vom Verfall der römischen Religion geführt hat. Verf. bemüht sich zu erweisen, daß die Gutachten der zwei von Cicero angegriffenen Scaevolae hinsichtlich des Unterhalts der Familien-*sacra* durch die Erben oder andere durch einen Todesfall Bereicherte die Aufrechterhaltung der *sacra* mit Hilfe zivilrechtlicher Konstruktionen bezweckte und nicht, wie Cicero behauptete, Auswege eröffnete, dieser Verpflichtung zu entgehen. Der Beweis ist,

¹ Cf. unser „Unsterblichkeit und Politik im Römerreich“, Theol. Zeitschr. Basel II, 1946, 418 ff.

² Andokides, Myst. xxi.

³ Cf., K. Jost. „Das Beispiel und Vorbild der Vorfahren“ (1936) 113, wo auf S. 109 ff. die aristokratische und demokratische Verwendung des Topos dargestellt wird.

wie Rez. glaubt, gelungen. Offen bleibt die Frage, ob Ciceros Beschwerde durch praktische Erfahrungen, die er in seiner Mitwelt gemacht hatte, gerechtfertigt oder reiner Ausdruck seiner Abneigung gegen die Juristen war. Angesichts der Religionsreform, die Augustus durchzuführen gezwungen war, halten wir das Erstere für wahrscheinlicher. Insofern kann de leg.ii 19—21 als Zeugnis für den Verfall der römischen Religion am Ausgang der Republik dienen.

Nur in einem Einzelpunkt weichen wir von der Ansicht des Verf. ab, wenn er S. 25 behauptet, „die *pontifices* besaßen kein *ius edicendi* wie die Prätores“. Was die Einschränkung „wie die Prätores“ besagen soll, weiß Rez. nicht, da ja das *ius edicendi* nicht auf die Prätores beschränkt war. Das Zeugnis Tertullians in seiner bekannten Polemik gegen den römischen Papst Callistus⁴ macht es aber klar, daß der *pontifex maximus* ein *ius edicendi* hatte: *Pudic. I: audio etiam edictum esse propositum et quidem peremptorium: Pontifex scilicet maximus episcopus episcoporum edicit etc.*⁵ Diese Polemik verliere ihre Pointe, wenn das *ius edicendi* dem *pontifex maximus* gefehlt hätte. Freilich war im 2. Jh. p. Ch. der Kaiser *pontifex maximus*, aber es ist unwahrscheinlich, daß sich damals erst die Befugnisse des *pontifex maximus* so erweitert hätten.

Von entscheidender Bedeutung für die Geschichte der frühen Kirche ist wieder der dritte und umfangreichste Aufsatz über „Die Stiftung für die Toten im Recht, Religion und politischen Denken der Römer“, liegt doch in der Idee der Stiftung nicht allein, wie wir glauben, der Schlüssel zu dem Problem der Vermögensfähigkeit der Kirche im Römerreich, sondern — zumindest nach katholischer Lehre — zum Verständnis des Wesens der Kirche überhaupt. Es ist ja bekannt, daß die Einsetzungsworte *eis τῆν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, 1. Kor. xi. 24; 26, in enger Verbindung mit dem Stiftungsgedanken des hellenistischen Rechts stehen; und die Kenntnis dieses Materials ist darum für den Patristiker von hoher Wichtigkeit.⁶

Der Aufsatz zerfällt in drei Kapitel, von denen das erste über die religiösen Grundlagen römischer Stiftungen, das zweite von ihrem „rechtlichen Mechanismus“ und das dritte und letzte von ihrem Verhältnis zur politischen Ideologie handelt. Es versteht sich von selbst, daß die Fülle des Materials selbst in einem umfangreichen Aufsatz nicht vollständig vorgelegt werden kann; aber Verf. hat es mit großer Gewissenhaftigkeit ausgewählt, und — mit einer Ausnahme — scheint kein wesentlicher Zug aus dem Bild der römischen Stiftungen für Tote zu fehlen.

W gewisse Bedenken erheben sich im Zusammenhang mit der Feststellung des Verf. (48), daß Stiftungen für die Toten auf lateinischen Inschriften erst seit Anfang des 2. Jh. p. Ch. festzustellen sind.⁷ Verf. schließt daraus, daß sich der Gebrauch erst seit Ende des 1. Jh. im Westen eingebürgert habe, fast 400 Jahre nach seinem Aufkommen im hellenisierten Osten. Dieser Schluß ist prekär. Auf den Zufall des Inschriften-Alters darf man nicht zuviel geben, und die These (49), daß bis zum Ende der Republik der Totenkult der römischen Nobilität freiwillig geleistet worden wäre, ist anfechtbar und reicht zur Begründung dieses Zeitansatzes nicht aus. Selbst wenn man nämlich mit dem Verf. (95 n. 11) annimmt, daß das Eingreifen des Cato maior als Zensor (184 a. Ch.) eine Ausnahme gewesen sei, und daß seine Behauptung, Vernachlässigung der *sacra* wäre ein Kapitalverbrechen, nicht zutrif, muß man damit rechnen, daß die *auctoritas* des Pontifikats groß genug war, um die Belastung der Erbschaft mit den *sacra* effektiv

⁴ Wir folgen A. d'Alès, L'édit de Calliste (1914).

⁵ A. Beck, Röm. Recht bei Tertullian und Cyprian (1930) 128 n. 5, hat zur Sache nichts beigetragen.

⁶ Dabei ist es unwesentlich, daß Verf., der S. 61 von den Stiftungen *in memoriam* handelt, auf diesen Zusammenhang nicht eingegangen ist.

⁷ Auf S. 48 n.3 ist in der ersten Zeile 107 n. Ch., nicht v. Ch. zu lesen. Derselbe sinnstörende Fehler findet sich auch auf S. 110.

zu machen, sodaß von Freiwilligkeit kaum die Rede sein konnte. Aber selbst angenommen, die Nobilität hätte freiwillig die *sacra* auf sich genommen, so hat doch Verf. (69) richtig festgestellt, daß die Stiftungen für Tote in anderen Kreisen eine Rolle spielten als die republikanischen *sacra*, und das verbietet einen derartigen Rückschluß. Literarische Quellen, wie Plin. min. Epist. vii. 18 (87), aber auch Cicero de leg. II 19—21, sprechen für ein höheres Alter. Wir können nämlich feststellen, daß die Stiftungen für Tote den Totenkult unter zivilen statt des sakralen Rechtsschutzes stellten, also gerade das taten, worüber Cicero sich beschwerte, der freilich die soziologischen Zusammenhänge nicht berührt hat.⁸

Richtig bemerkt Verf. (35), daß der hellenistisch-römische Totenkult der Stiftungen als ein einheitliches Phänomen zu bewerten sei, da die römischen Stiftungen auf Rezeption des hellenistischen Brauchs beruhten (89 f.). Seine hauptsächlichste Erklärung für ihr Aufkommen aber, das Mißtrauen gegen die Erben (57 f.), scheint allzu pessimistisch. Es ist doch wohl zu fragen, ob denn überhaupt eine allgemeine sittliche Verpflichtung der Erben zum Totenkult bestand. War dafür nicht eine gewisse Sektshaftigkeit der Familie die Voraussetzung? Verf. (96 f.) macht selbst darauf aufmerksam, daß die Stifter in der Regel zu den *nouveaux arrivés* gehörten, die kaum einen Vater, geschweige denn Großvater und oft genug auch keine Leibeserben hatten, Freigelassene und dergleichen. Das war der Grund, daß sie eben einen Totenkult „stifteten“, wobei der Personenkreis der Kultgenossen durch Verfügung von Todeswegen festzulegen war. Damit geht denn auch zusammen, daß, wie Verf. (72 ff.) mit Recht betont, die Fortsetzung des Kults in weitem Maße von der *fides* und *religio* der Bedachten abhängig, daß die Bedachten die Fiduziare der Verstorbenen waren, die ebenso freiwillig oder unfreiwillig handelten wie die die *sacra* erhaltenden Familien der republikanischen Nobilität.

Hier nun kommen wir zu der Stelle, wo dem Verf. eine Unterlassungssünde begeben ist, weil er sich allzu sehr auf das unzulängliche Buch über juristische Personen von Schnorr von Carolsfeld⁹ verlassen hat. Verf. ist es entgangen, daß die gesamte Entwicklung des römischen Vereinswesens den Totenkult zum Mittelpunkt hatte.¹⁰ Diese Tatsache ist nicht allein für die juristische Bewertung der Stiftungen für die Toten von Wichtigkeit, sondern auch für die Entwicklung der Vermögensfähigkeit der Kirche, denn der von Tertullian für die rechtliche Charakterisierung der Kirche gebrauchte Ausdruck *corpus*¹¹ wird für die den Totenkult feiernden Gruppen so häufig verwendet, daß man ihn fast als technisch ansehen kann. Er wird für Familien (Dig. Just. L. 16.195 §§ 1,2 Ulpian), Gruppen von Freigelassenen (ibid. 11.38 § 5 Scaevola), *collegia* und *sodalitates* angewendet und überbrückt die Schwierigkeiten, die sich bei „natürlichen Personen als Empfänger von Stiftungen“ (S. 76 ff.) ergeben. Diese natürlichen Personen erscheinen dann als nichts anderes als die *curatores* eines solchen *corpus*, denen die technisch so bezeichnete *tutela sepulcri* übertragen war.¹² Ein solches Stellung aber hatte z. B. auch der spätere römische Papst Callistus unter seinem Vorgänger

⁸ Verf. hat zwar, S. 51, auf de leg. II. 19—21 verwiesen, diesen Zusammenhang aber nicht beachtet.

⁹ L. Schnorr v. Carolsfeld, Gesch. d. jurist. Person I (1933). Diese unkritische Quellensammlung kann nützlich nur bei Heranziehung der älteren Lit. verwendet werden.

¹⁰ Marquardt-Wissowa, Röm. Staatsverw., 2. Aufl. (1885) III, 142 n. 3.

¹¹ Cf. Ztschr. d. Sav. Stiftg. rom. (1953) 299 ff.

¹² Cf. Marquardt-Mau, Privatleben der Römer, 2. Aufl. (1886) I, 369 n. 3.

Zephyrin eingenommen.¹³ An dieser Stelle ist mithin die Arbeit des Verf. ergänzungs- und berichtigungsbedürftig.¹⁴

Die vierte und fünfte Abhandlung interessieren den Kirchenhistoriker nicht allein ihres Zieles wegen, das Eindringen des in 2. Kor. ix. 7 ausgedrückten Gedankens, „Einen fröhlichen Geber hat Gott lieb“, in die Pandekten Justinians, Dig. Just. xlix. 5.1 pr., nachweisen zu wollen, sondern auch wegen der Art der Beweisführung. Verf. behandelt hier nämlich eines der brennendsten Probleme der modernen Exegese, die relative Bedeutung hebräischer und hellenistischer Elemente in der Entstehung des christlichen Dogmas so, wie es behandelt werden muß: an Hand eines höchst instruktiven Beispiels. Es ergibt sich dabei (104 f.), daß zwar die Selbstlosigkeit bei der unentgeltlichen Zuwendung schon in der Torah, Exod. xxv. 2, stark betont wird, daß aber das fröhliche (*ἡλαρός*) Geben erst aus der hellenistischen Ethik eingedrungen ist, und zwar schon in Prov. xxii. 8a (LXX), ein Satz, der im Hebräischen fehlt. Freilich ergeben sich, vom Verf. zu wenig beachtete, Schwierigkeiten bei dem Versuch, diese Forderung hellenistischer Ethik zu lokalisieren. Deutlich wird einerseits (106 ff.), daß sie nicht aus Aristoteles stammt; deutlich ist andererseits (109), daß sie sich bei Cornutus xv, ed. Lang. 20, 5 ff., als stoische Lehre vorausgesetzt findet. Wenn wir aber sehen, daß sich weder *ἡλαρός* noch *ἡλαρότης* in Arnims Fragmenten der älteren Stoa finden, so werden wir an der Bezeichnung „stoisch“ zweifelhaft, auch wenn Seneca (109 f.) in benef. II ähnliche Ansichten vertritt.¹⁵ Das „fröhliche Wohltun“ ist anscheinend ein Theologumenon, das Wort *ἡλαρότης* ein Praedikatum der Gottheit. Dies Theologumenon ist nach dem Vorbild der Griechen — *sapiens homo beneficus post Deum* sagt Sextus — in der hellenistisch-jüdischen (Sir. xxxv. 11.) wie in der rabbinischen Literatur vermenschlicht worden (112 f.). Die kirchliche Lehre hat Pauli Mahnung nur langsam aufgenommen. Spuren in der Didache (113), bei Barnabas und Hermas, der mand. x, 3, 1 wenigstens das Wort *ἡλαρότης* hat (114), und Irenaeus sind vorhanden, aber selbst Clemens Al. hat in *Quis dives* wenigstens das Wort *ἡλαρός* nicht verwendet (115). So erscheint es uns zweifelhaft, ob ägyptische Papyri, die Schenkungen *εὐνοίας ἐρεξα* verzeichnen (116), christlich beeinflusst sind.¹⁶ Auf sicherem Boden stehen wir erst bei Johannes Chrysostomus, der ausdrücklich auf den paulinischen Spruch als Maßstab der Wohltätigkeit verweist (119).

Dem römischen Charakter war dagegen Unentgeltlichkeit zuwider. Ciceros und Senecas Äusserungen, die das Gegenteil zu besagen scheinen, sind nur als Echo oder Übersetzungen griechischer Stimmen zu bewerten, auch wenn man sich der generellen These gegenüber reserviert verhält: „Auf weitere Kreise üben die Stoiker jedoch keinen Einfluß aus; die führenden Politiker blieben mit wenigen Ausnahmen, ebenso wie die Massen, vom Stoizismus unberührt.“¹⁷ Zutreffend ist

¹³ E. Caspar, *Gesch. d. Papsttums I* (1930) 38.

¹⁴ Bedenklich zumal ist Verf. These (98 n.), daß die neuen Schichten keine Familien-Vereine gründeten, kam doch gerade am Ende des 2. Jhdts. die Sitte auf, gemeinsame Gräber mit dem Familien-Namen zu bezeichnen. Marquardt-Wissowa, *op. cit.* III, 134 n. 3.

¹⁵ Wir finden auch in den *Sententiae Sexti occasiones donorum perquire etiam cum labore*.

¹⁶ Kann man denn annehmen, daß heutzutage ein kommunistischer Notar in Frankreich oder Italien Ausdrücke aus K. Marx, *Das Kapital*, in seiner Urkunden-Praxis verwenden würde?

¹⁷ Freilich waren die Philosophen meist in der Opposition, aber es waren doch gerade die Stoiker, von denen G. Boissier sagt (*L'Opposition sous les Césars*, 6. Aufl., 1909, 97): „Aussi n'était-ce pas des orateurs que se méfiaient les Césars; les philosophes leur étaient plus suspects, et ils les regardaient comme les véritables ennemis de l'empire.“

es aber, daß man den großen Juristen Hadrians, Salvius Julianus, schwerlich einer Philosophen-Schule und den „stoischen“ Zusatz in Dig. Just. xlix. 5.1. pr. schwerlich ihm wird in die Schuhe schieben können. „*Propter nullam aliam causam facit quam ut liberalitatem, ut munificentiam exerceat*“, ist in der Tat ein Stück Johannes Chrysostomus in den Pandekten. Die Unmöglichkeit, diese ethische Forderung ohne weiteres zur Grundlage der juristischen Entscheidung über die Gültigkeit von Schenkungen zu machen, hat Verf. in den letzten Abschnitten des Aufsatzes ausgeführt; und die vergeblichen Anstrengungen die in Mittelalter und Neuzeit in dieser Hinsicht gemacht worden sind, hat er in der Geschichte vom „Gespenst des fröhlichen Gebers“ dargestellt.

Kirchlicher Einfluß auf die spätrömische Gesetzgebung, diesmal im Westen, ist der Gegenstand des sechsten Aufsatzes „Caesarius von Arles und die Lex Romana Visigothorum“, der sich in diesem Sinne sachlich an die beiden vorhergehenden anschließt. Im Gegensatz aber zu dem rein moralischen Einfluß, der dem Johannes Chrysostomus zuzuschreiben war, stellt Verf. fest, daß Caesarius am Zustandekommen der Lex Romana Visigothorum als Politiker beteiligt war.

Neuere Untersuchungen haben gezeigt, daß die Kommission Alarichs II., unter dem im Frühjahr 506 die Lex erlassen wurde, in einem ihrer wichtigsten Bestandteile, den *Sententiae Pauli*, keinerlei Veränderungen vorgenommen hat (147). Verf. schließt daraus auf die Hast mit der, kurz vor dem Zusammenbruch des westgotischen Reiches, diese Gesetzgebung durchgeführt wurde.¹⁸ Den Grund für den Erlaß der Lex sieht Verf. richtig in der inneren und äußeren Schwäche des Westgoten-Reichs. Militärisch den Franken unterlegen, suchte Alarich II. wenigstens die Spannung zwischen arianischen Goten und katholischen Römern zu beseitigen, zumal Chlodwig zum „Glaubenskrieg gegen die Ketzer“ aufrief (149). Darum gestattete Alarich die Einberufung des Konzils von Agde und erließ die Lex Romana Visigothorum.

Caesarius von Arles war Vorsitzender auf dem Konzil im September 506; aber im Winter 505/6, zur Zeit der Vorbereitung der Lex, befand er sich in Staatshaft in Bordeaux unter dem Verdacht des Hochverrats. Unzweifelhaft ist es aber, daß Geistliche an der Lex beteiligt waren. Das ergibt sich aus ihrem Einführungs-gesetz,¹⁹ wo einerseits die Kommission durch *adhibitibus sacerdotibus ac nobilibus viris* bezeichnet wird, andererseits die Annahme der Lex durch *venerabilium episcoporum vel electorum provincialium nostrorum . . . adensus* vermerkt wird. Daß Caesarius zu diesem *adensus* hinzugezogen wurde, ist außer Frage; daß er auf die *sacerdotes et nobiles viri* bei ihren Beratungen eingewirkt hat, ist wahrscheinlich. Verf. hat das kirchliche Interesse der Katholiken an der Auswahl der in die Lex aufgenommenen Konstitutionen des Codex Theodosianus dargetan. Caesarius Einwirkung dagegen könnte nur durch einen Vergleich der der Kommission gehörigen *interpretatio* mit den Schriften des Caesarius erwiesen werden, und diesen Beweis hat Verf. nicht angetreten. Was Verf. gegeben hat, ist eine glänzende Schilderung der historischen Situation, in der dieses höchst bedeutende Gesetz, das von der Forschung ungebührlich vernachlässigt wird, zustandekam.

Das Buch schließt mit einer „Erinnerung an Theodor Mommsen“, und es darf gesagt werden, daß sein Wert für unsere Zeit zumal auch in der Anwendung der kritischen Methode Mommsens besteht. Verf. befolgt durchweg den — heute leider nicht mehr selbstverständlichen — Grundsatz, klar auszusprechen, was er weiß, was er vermutet, und was er nicht weiß.

Heywood, *Lancs*

A. Ehrhardt

¹⁸ Mit Recht? Die Kommission gab ja ihre *interpretatio* bei; auf deren anerkannte Flüchtigkeit ist der an sich richtige Schluß zu gründen.

¹⁹ Wir zitieren nach F. C. v. Savigny, *Gesch. d. Röm. R. i. M. A. II* (1816) 38.

Richard Honig: Beiträge zur Entwicklung des Kirchenrechts (= Göttinger Rechtswissenschaftliche Studien, Heft 12) Göttingen (Schwartz & Co.) 1954. 62 S. kart. DM 5.60.

In der vorliegenden Schrift sind drei Abhandlungen vereinigt und in deutscher Sprache veröffentlicht, die in englischer Sprache für die *Anglican Theological Review* vol. XXV, XXVI, XXXVI verfaßt worden waren: I. Das Nicaenum und die Gesetzgebung der Kaiser des vierten Jahrhunderts, S. 10—29. II. Das sogenannte Vikariat von Illyricum, S. 30—45. III. Leos I. Einfluß auf die kirchenrechtlichen Novellen Valentinians III., S. 46—62. Die Themen weisen auf Problemkreise hin, deren Bewältigung für das Verständnis der Beziehungen von Kirche und Staat im spätantiken bzw. frühbyzantinischen Zeitalter von besonderer Bedeutung ist. Es darf daher begrüßt werden, daß der Verf. mit behutsamer Kritik den Zugang zu den Quellen erschließt und in unmittelbarer Beschäftigung mit den in Frage stehenden Texten seine Argumentationen ableitet. Die wertvollsten Ergebnisse dieser ohne großen wissenschaftlichen Apparat durchgeführten Untersuchungen sind allerdings durch die dem Verf. unbekannt gebliebenen Forschungen anderer Gelehrter bereits ermittelt worden; obwohl neuere Arbeiten sogar weiterzuführen vermochten, soll nicht außeracht gelassen werden, daß die heutzutage leider weithin voneinander getrennten Einzeldisziplinen auch bei günstigen bibliothekarischen Verhältnissen oft und lange genug ihre eigenen Wege gehen, ohne die der anderen zu beachten. Prof. Honig ist aber schon 1933 durch das nationalsozialistische Regime gezwungen worden, Deutschland zu verlassen; daß ihm daher für seine „Abhandlungen“ überwiegend englisch-amerikanische Literatur und nur vereinzelt deutsche Arbeiten zur Verfügung standen, versteht sich von selbst“ (S. 9). So ist durch ein beklagenswertes Geschick die wissenschaftliche Begegnung mit E. Caspar, E. Schwartz, W. Ensslin, W. Kießling, H. Lietzmann, K. Voigt — um nur einige Namen zu nennen — verhindert worden.

Im I. Kapitel wird das Verhältnis der frühen Kirche zum Staat, ihre Rechtspersönlichkeit und ihre Unterwerfung unter die Aufsicht des Staates behandelt. Besondere Beachtung verdienen die Ausführungen über die endgültige Prägung des Reichskirchengedankens durch Theodosius d. Gr., dessen Konstitution *cunctos populos* (Cod. Theod. XVI 1, 2) „die Glaubensformel unter den Schutz der Rechtsordnung stellte und den Bürgern das Bekenntnis zu ihr zur Pflicht machte (S. 17)“. Ohne Kenntnis von W. Enßlins wichtiger Abhandlung über „Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr. (Sitzungsber. d. Bayr. Akad. d. Wiss. Phil.-Hist. Kl. Jahrg. 1953, H. 2)“ stimmt H. mit ihm darin überein, daß dieser gesetzgeberische Akt des Kaisers in Glaubenssachen (Ensslin) nicht mit der — später erfolgten — Taufe in Verbindung gebracht werden darf. Andererseits verteidigt H. in Anlehnung an Gothofredus die von Ensslin energisch abgewehrte Vermutung, daß der Bischof Acholius von Thessalonike „suasor, ja sogar der rogator“ der Konstitution gewesen sein müsse. — Die Wechselbeziehung zwischen dem von seinem Gottesgnadentum durchdrungenen Kaiser und dem ihm „huldigenden“ Konzil von Konstantinopel 381 ist mit einigen treffenden Formulierungen gut charakterisiert.

Im II. Kapitel ist das „sogenannte Vikariat von Illyricum“ Gegenstand eines eindringlichen Quellenverhörs. Die These, daß „Illyricum niemals ein Teil des Patriarchats von Konstantinopel war“, daß vielmehr „das illyrische Episkopat als eigenständige und unabhängige Körperschaft“ auch von Rom aus anerkannt wurde, überrascht zunächst durch ihre apodiktische Schärfe. H. bestreitet jedoch nicht, daß die „Päpste Illyricum als Teil des westlichen Patriarchats beanspruchten“, und entfernt sich damit nicht allzu weit von der Auffassung E. Caspars, der sich eingehend mit der „Eigenart der Zwischeninstanz beschäftigte, welche Thessalonike zwischen Rom und dem illyrischen Episkopat zu bilden bestimmt war (Gesch. d. Papst. I 374)“. Zur Kritik der in der Thessalonischen Sammlung überlieferten

Briefe steuert zwar H. gewichtige Argumente bei, doch ist es in diesem Fall besonders zu bedauern, daß ihm die Bemerkungen E. Caspars über die „allgemeine Umprägung von westöstlichen Beziehungen . . . auf die Terminologie und Anschauungsweise des Zeitalters der päpstlichen Dekretalen (S. 381)“ nicht gegenwärtig sein konnten. Freilich: das letzte Wort zu dem umstrittenen Thema zu sagen, lag auch E. Caspar wohl nicht im Sinn; deshalb könnte die vorliegende Abhandlung allenfalls dazu anregen, den gesamten Fragenkomplex noch einmal zu untersuchen und umfassend monographisch zu behandeln (vgl. die bei Bihlmeyer-Funk-Tüchle, Kirchengesch. I (1953) S. 322 zitierte Literatur, die H. unberücksichtigt ließ).

Das letzte Kapitel soll Leos I. Einfluß auf die kirchenrechtlichen Novellen Valentinians III. veranschaulichen. Hierüber findet man bei E. Caspar und neuerdings bei H. M. Klingenberg (Papsttum und Reichskirche bei Leo d. Gr., Ztschr. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgesetz, Kanon. Abt. XXXVIII [1952], S. 37—112) reichere Belehrung. Die notwendige Korrektur zu dem — auch von H. geteilten — Urteil über die Kapitulation der staatlichen Gewalt vor dem päpstlichen Suprematie-Anspruch hat W. Ensslin in einem leider zu wenig beachteten Aufsatz über „Valentinians III. Novellen XVII und XVIII von 445“ (Ztschr. d. Savigny-Stiftung, Roman. Abt. Bd. LVII [1937] S. 367—378) vorgeschlagen.

Zur Einführung in die Problematik der Beziehungen von Kirche und Staat in der Spätantike kann das Büchlein seine Dienste anbieten; aber auch der eigentlichen Forschung werden einige Anregungen vermittelt.

Bonn

J. Straub

Ratramnus: *De Corpore et Sanguine Domini*. Texte établi d'après les manuscrits et notice bibliographique par. J. N. Bakhuizen van den Brink (= Verhandelingen der koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen Afd. Letterkunde, NR LXI, 1) Amsterdam (North-Holland Publishing Comp.) 1954. 140 S. brosch. hfl. 7.50.

Das vorliegende Werk bietet nicht nur den kritischen Text (31—61) an Hand der eingehend beschriebenen (3—30) 6 erhaltenen Handschriften, sondern fügt noch, was vielleicht das wertvollste ist, eine ziemlich eingehende Geschichte dieses theologischen Traktates bei (62—128), in der sich der ganze Eucharistiestreit des 16.—17. Jahrhunderts in charakteristischer Weise widerspiegelt. Nicht nur die schwierigen Begriffe, sondern ebenso die theologische Tiefe dieser Untersuchung wurde immer wieder Anlaß zu den verschiedensten Deutungen: Symbolisten wie Realisten haben sie für sich in Anspruch genommen. Um nur die wichtigsten Daten zu nennen: Der Mönch Ratramnus hat die Schrift um 844 eigens für Karl den Kahlen verfaßt; 1051 wurde sie irrtümlich für ein Werk des Skotus Eriugena gehalten, auf dem Konzil von Vercelli verurteilt; 1531 zum erstenmal in Köln von Johannes Prael, wohl aus humanistisch-historischem Interesse, gedruckt und sehr bald, vor allem von den Calvinisten in der Schweiz und in Holland aufgegriffen, immer wieder aufgelegt, in den Eucharistiekämpfen des 17. Jahrhunderts vor allem in Frankreich und in England, dann eifrig und in sehr freier Weise übersetzt, um als alter Zeuge des calvinistischen Symbolismus vorgestellt zu werden. 1566 nennt sie Sixtus von Siena eine bloße Fälschung des Oekolampadius, und die Echtheitsfrage wird in der Folgezeit eifrig ventiliert, bis 1680 Mabillon berichten kann, daß er in einem Kodex des Abtes Heriger des Klosters Lobbes aus dem 10. Jahrhundert in einer Schrift des 9. Jahrhunderts dieses Werk des Ratramnus zusammen mit seinem anderen Traktat über die Prädestination gefunden habe. Die Deutung des Werkes blieb kontrovers bis in die Gegenwart, wie der Herausgeber in der Conclusion (129—134) noch zeigt: J. Bach etwa oder A. Nägle deuten Ratramnus im realistischen Sinn, während Geiselman in ihm einen Symbolisten sieht. Dem Herausgeber noch unbekannt ist, daß angeregt durch Geiselman und Adam, neuerdings J. F. Fahey versucht (vgl. Schol. 28 [1953] 622), durch den platonisch-neuplatonischen Teilhabegedanken die schwierigen Begriffe und Bilder des Ratramnus wieder realistisch zu deuten. — Seine eigene Ansicht faßt Bakhuizen (132) in die Worte: *Il n'est donc pas question d'une conception de mémoire purement symboliste chez Ratramne. On peut dire que, d'un bout à l'autre, son traité comment l'idée du sacrament d'une façon spirituelle mais non symboliste, réelle mais non grossière, positive mais non matérielle.* Um den Reichtum der theologischen Ideen dieses Traktates sichtbar zu machen, stellt der Herausgeber eine lange Reihe von zusammengehörigen oder synonymen Begriffen und Bildworten aus der Eucharistielehre des Ratramnus zusammen, die zeigen kann, daß die herkömmlichen Gegensatzpaare Augustinismus-Aristotelismus, Symbolismus-Realismus nicht genügen, um die Lehre des Ratramnus gültig kennzeichnen zu können. Ratramnus ist ein eigenständiger, theologisch tiefer und christlich frommer Denker und das, worum es ihm geht, ist nichts Geringeres als die Geschichtlichkeit im Mysterium, die in der Karolingischen Renaissance neu gesehen wurde (vgl. A. Kolping, Amalar von Metz und Florus von Lyon: ZKTh 73, 1951, 424—464). Der neue kritische Text, der sich meist an die älteste Handschrift aus dem Kloster Lobbes hält, kann in c. 69 (44 Anm. 30) an Hand der Handschrift eine interessante, spätere Abänderung eines „non“ in ein „nunc“ wieder korrigieren und so die Meßopferlehre des karolingischen Theologen wieder verständlich machen, worauf der Herausgeber selbst (134) hinweist. Als Schönheitskorrekturen seien genannt: S. 40 Z. 3 *lies nos* statt

dos; S. 42 nota e vor Aug. ep. 98. — Diese neue Edition ist geeignet, nicht nur zur Deutung und Würdigung des Werkes des Ratramnus einen entscheidenden Beitrag zu liefern, sondern auch unser oft festgefahrenes Nachdenken über das unauflöslche und unergründliche Geheimnis der heiligen Eucharistie wieder zu beleben und zu vertiefen.

Bonn

J. Auer

Fridolin Dressler: *Petrus Damiani, Leben und Werk.* (= *Studia Anselmiana fasc. XXXIV*) Rom (Herder) 1954. XVIII, 247 S. brosch. DM 22.—

Eine Monographie über Petrus Damiani war im deutschen Sprachgebiet gewiß ein Desiderium der mittelalterlichen Geschichte, auch wenn man sich vielleicht fragen kann, ob solche zusammenfassende Werke Gegenstand einer Dissertation, einer Erstlingsarbeit sein sollten, wie sie vorliegende Arbeit darstellt. Doch von dieser Würzburger Dissertation von 1951, die für den Druck noch in manchen Stücken ergänzt wurde, darf man sagen, daß sie in ihren Urteilen wohlbegründet und ausgewogen erscheint, auch wenn das Schöpfen aus dem Vollen fehlt, das man sich für so eine Arbeit gerne wünschen würde. In gewissenhafter Kleinarbeit wird Leben und Werk, Charakter und Schicksal des großen Eremitenpriors von Fonte Avellana, aus seinem eigenen, umfangreichen literarischen Werk in erster Linie, gezeichnet. Die schwierige Frage nach der Echtheit der Werke wird in einem (3.) Anhangteil an Hand der bisherigen Aussetzungen kurz behandelt: Ep. 5, 15 und 7, 4, die *expositio canonis missae*, 19 Predigten, die *carmina* 22—24, 28—34, 74 und 218 werden als unecht ausgeschieden, sodaß in der Ausgabe von Gaetani, abgedruckt bei Migne PL 144 und 145, 103 ep., 67+5 opuscula, 59 sermones, etwa 170 *carmina* et *preces* und 4 *vitae* als „die wesentlichen und bedeutungsvollen Schriften Damianis“ verbleiben, wenn manches Einzelstück auch noch in Bibliotheken verborgen sein mag (S. 237). In drei Kapiteln wird nun zunächst der Chronologie des Lebens folgend Herkunft, Umwelt und Ausbildung des Ravenanaten Petrus (c. 1), sein Verhältnis zum Mönchtum (c. 2) und zur Reformkurie (c. 3) gezeigt. Deutlich wird der innere und äußere Ausbau dargetan, den das Werk Romualds durch den jungen, gebildeten und zielstrebigem Prior Petrus erfährt. Manche Einzelprobleme bedürften wohl noch einer gründlicheren Einzeluntersuchung: so wäre doch Herkunft und geistiger Grund für diese besondere Form des Eremitentums zu zweien oder dreien, oder des Beginns der Selbstgeißelung als ascetischer Form bei Petrus Damiani (vgl. dazu etwa das *Nudus nudum Christum sequi* von Matth. Bernards, *Wissenschaft und W.* 14 [1951] 148—151) oder der Sinn des *quiescere* in der Eremitenfrömmigkeit noch weiter zu untersuchen (S. 50, 66.69). — Mit viel Umsicht wird die Beziehung Damianis zu den verschiedenen führenden Gestalten der Reformbewegung dieser Zeit gezeichnet, sein Hineingezerrtwerden in die Öffentlichkeit der Politik durch sein seelsorgliches Streben und seine Flucht aus dieser unruhigen Welt in sein Kloster. Die Bedeutung des Einsiedlerpriors gegenüber Humbert von Silva Candida, den A. Michel vor allem zur Darstellung gebracht hat, besonders für das Laterankonzil 1059 (S. 124), scheint doch etwas übertrieben. Damiani wird zu dieser Zeit noch etwas mehr von der Reformpartei in Dienst genommen, zumal in praktischen Reformunternehmungen, auch wenn er dabei, wie sehr gut gezeigt wird, bei aller persönlichen Ergebenheit gegen das Papsttum doch seine eigenen religiösen Ziele und theologischen Überzeugungen sich wahrte. Hat er doch in zwei ganz wichtigen Stücken eine von Humbert sehr abweichende Überzeugung: er hält die simonistischen Weihen für gültig (*Lib. gratissimus*) und erkennt eine gewisse Eigenständigkeit der kaiserlichen Gewalt neben der päpstlichen an (S. 140), zwei Ansichten, die ihm bei seinen

großen kirchlichen Sonderaufgaben in Mailand, Cluny und Frankfurt sehr zustatten kommen. — Überzeugend wirkt vor allem auch das Urteil über Damianis Stellung zu Bildung und Wissenschaft im 4. Kapitel, wo entgegen der verbreiteten Ansicht fast aller Philosophiegeschichten gezeigt wird, wie der gründlich gebildete Ravennate Petrus zwar um des religiösen Reformanliegens willen sehr negative Aussagen (oft rhetorisch übertrieben) über die weltliche Bildung macht, im Dienste der Theologie und der Kirche aber Wissenschaft und Bildung sehr wohl gelten läßt, ja fordert und zumal selber leidenschaftlich pflegt. Deutlich zeigt schließlich das 5. Kapitel, wie ein besonderes Stück der Größe dieses Mannes im Weiterwirken durch seine zahlreichen Schriften (neben dem Ordensgeist und dem Vorbild des „Heiligen“) besteht: während die Schriften des Humbert keinerlei weitere Verbreitung mehr finden (S. 110), werden die Werke Damianis von ihm selbst und von Monte Cassino zunächst gesammelt und vom 11. bis 15. Jahrhundert eifrig abgeschrieben, wie die Zusammenstellung der handschriftlichen Überlieferung seiner Werke im 1. Anhang (S. 223) deutlich zeigt. (In anderen Anhängen werden noch die Druckausgaben und die Chronologie seiner Werke, soweit sie feststellbar ist (nach Neukirch), zusammengestellt. Außer dem Namen- und Sachregister ist eine Karte mit den Einsiedeleien und Klöstern Damianis beigegeben. Nur am Rande sei noch vermerkt: der S. 217 genannte Gilbert de la Porreé heißt tatsächlich Gilbert Porretta von Poitiers. Wenn im Schlußwort Petrus Damiani genannt wird „der bußeifrige Einsiedlerprior, der reformfreudige Kardinal, der geistreiche Schriftsteller, der religiöse Mensch in selten reiner Form“, muß man gestehen, daß diese Aussagen in dem knappen, aber inhaltsreichen Buch Leben und Farbe erhalten haben.

Bonn

J. Auer

Gerhohi praepositi Reichersbergensis Opera inedita I: Tractatus et libelli cura et studio PP. Damiani ac Odulphi van den Eynde et P. Angelini Rijmersdaal, OFM. Accedunt Gerhohi Epistolae tres quas vel primo vel integros ed. Petrus Classen (= Spicilegium Pont. Athenaei Antoniani 8). Rom (apud Pont. Athenaeum Antonianum) 1955. XIX, 377 S.

Eine empfindliche Lücke in den Publikationen mittelalterlicher Quellen wird durch dieses Unternehmen der Franziskaner in erfreulicher Weise endlich geschlossen. Der „Libellus de ordine donorum Sancti Spiritus“, das „Opusculum ad cardinales“ und ein Brief an einige Nonnen waren bisher nur teilweise, die „Expositio super canonem“, der „Liber de laude fidei“, der Traktat „Utrum Christus homo Filius sit Dei naturalis et Deus“ und ein Brieffragment an Eb. Eberhard von Salzburg überhaupt noch nicht gedruckt. Die Textwiedergabe ist einwandfrei, ein kleines Versehen S. 132, 10: fundamentum, lies: fundamenta (so auch bei Rupert), wenige unbedeutende Druckfehler. Entscheidend bei einer Gerhoh-Edition ist der quellenkritische Apparat. Restlose Vollständigkeit wird dabei nur schwer zu erreichen sein. So wäre S. 97, 9 bis S. 98, 1 (7 Gaben und 8 Seligkeiten) hinzuweisen gewesen auf Augustinus, De serm. Dom. in monte 1 c. 4, PL 34, 1234 f. und Rupert, In IV Ev. c. 18, PL 167, 1550 ff. Das Erreichte kann man dennoch vorzüglich nennen. Zu begrüßen sind die Verweise auf meist dogmatische Parallelen, wiederkehrende Väterzitate usw. in Gerhohs übrigen Werken. Der Symbolist Gerhoh würde es aber sicher verdienen, auch seinen Symbolkreis durch derartige Verweise etwas auszuschreiten, wobei nicht zuletzt der Bedeutungswechsel der Symbole zu beachten wäre (z. B. die Cherubim S. 12 und bei Weisweiler, Scholastik 13 S. 45; Vögel und Fische S. 27 und bei Scheibelberger Ant. S. 233; die Gestirne S. 47 und bei Scheibelberger a.a.O. usw.). — Der angekündigte zweite Band soll die noch ungedruckten Teile des Psalmenkommentars enthalten. Wäre

nicht auch eine neue, quellenkritische Herausgabe der übrigen Teile zu erwägen, deren fruchtbare Lektüre bei Pez-Migne ohne Berücksichtigung der von Gerhoh ohne Quellenangabe zitierten Väter, insbesondere Augustins, kaum möglich ist?

Rom

E. Meuthen

Regesten der Erzbischöfe von Bremen. Band II, 1. Lieferung (1306—1327), bearbeitet von Günther Möhlmann (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen, Band XI), Hannover (Selbstverlag der Historischen Kommission) 1953. XV, 79 S. brosch. DM 12.—.

Im Jahre 1938 wurde Günther Möhlmann, heute Staatsarchivdirektor in Aurich, von der Historischen Kommission für Niedersachsen mit der Fortsetzung der von Otto Heinrich May bis zum Jahre 1306 bearbeiteten Regesten der Erzbischöfe von Bremen beauftragt. Als zeitlichen Endpunkt wählte er das Jahr 1406, das Todesjahr des Erzbischofs Otto von Braunschweig. Vor Beginn des zweiten Weltkrieges hatte er das Material bis 1327 gesammelt, dann setzte der Bombenangriff vom Oktober 1943 der Arbeit ein vorzeitiges Ende: die Urkunden und Kopiare des Erzstiftes Bremen wurden weitgehend vernichtet. So entschloß sich der Bearbeiter, die Regesten mit dem Jahre 1327 abzuschließen. Die Bezeichnung des vorliegenden Bandes als 1. Lieferung ist darum gewählt, weil Funde im vatikanischen Archiv eine Weiterführung bis 1344 nicht aussichtslos erscheinen lassen.

Der Zeitraum 1306—1327 umfaßt die Amtsperiode des Erzbischofs Heinrich von Golthorn, die dann folgende bis 1310 dauernde Vakanz und die Regierung Johann Grands. Dieser war nach Willehad der erste und einzige Ausländer vom Bremer Erzstuhl und hatte sich durch eine unkluge Politik seine Suffraganbischöfe zu erbitterten Gegnern gemacht. Im Jahre 1316 wurde er von seinen Domherren für wahnsinnig erklärt und abgesetzt. Nach seiner Wiedereinsetzung durch die Kurie ließ er die Erzdiözese durch Generalvikare verwalten, während er sich selbst meistens in Avignon aufhielt. Die Urkunden über die kanonischen Prozesse unter Johann machen einen wesentlichen Bestandteil der vorliegenden Regesten aus.

Nachdem Otto Heinrich May ca. 15 Jahre an seinem großen Regestenwerk gearbeitet hat, wird man Günther Möhlmann für die nach diesem Vorbild besorgten Fortsetzung nur danken können.

Göttingen

H. W. Krumwiede

Melchior Vischer: Jan Hus. Aufruhr wider Papst und Reich. Frankfurt/M. (Societätsverlag) 1955. 415 S. geb. DM 15.80.

Vischers Husbiographie, deren erste Fassung in zwei Bänden 1940 erschienen war, verdankt ihren Erfolg der eingehenden und farbensatten Schilderung des kulturellen Milieus, aus dem Hus stammte und in dem er sich in Prag und Konstanz bewegte, aber auch dem starken Bemühen um das Verständnis der scheinbar so einfachen, in Wirklichkeit aber doch mehrschichtigen Persönlichkeit des ersten großen Tschechen. Das Buch fesselt von der ersten bis zur letzten Seite, ist aber keineswegs ein Produkt des historischen Journalismus, sondern beruht auf umfassenden und ernsten Studien und bringt zumal dem deutschen Leser manches Neue. So wird z. B. die auch noch im Lexikon für Theologie und Kirche V 205 wiederholte Behauptung, Hus sei Rektor der Prager Universität gewesen, auf einen Interpunktionsfehler zurückgeführt (S. 98, 386 f.). Das ganze Buch ist angefüllt mit Beweisen dafür, daß der tschechische Nationalismus keineswegs die erste

und wichtigste Triebkraft des Hussitismus war: die zahlreichen Deutschen unter seinen Anhängern, die Tschechen unter seinen Gegnern lehren das Gegenteil.

Der wissenschaftliche Benutzer steht vor der Schwierigkeit, daß das Buch jeden, auch des geringsten Quellen- und Literaturnachweises entbehrt, was umso mehr zu bedauern ist, als die reiche tschechische Literatur den meisten deutschen Forschern aus sprachlichen Gründen unzugänglich ist. Stichproben, die Ref. in den Kapiteln über das Konstanzer Konzil (S. 239 ff., 286 ff., 303 ff.) machte, ergaben jedoch, daß die Quellen der Konzilsgeschichte, insbesondere Richental's Chronik, ausgiebig benutzt sind. Freilich vermißt der Kirchenhistoriker Wesentliches und fühlt sich an vielen Stellen zum Widerspruch herausgefordert. Hus wollte nicht „Gott anders sehen“ (S. 81), er sah die Kirche anders als seine Zeitgenossen und sie selbst. Man kann Hus nicht verstehen, ohne seinen Kirchenbegriff aus den theologischen Auseinandersetzungen des Spätmittelalters heraus zu erklären und im Zusammenhang herauszuarbeiten. Nicht sein Auftreten gegen die Auswüchse des Ablasses, dessen Wesen wieder einmal mißverstanden wird (S. 82), bedeutete die „Trennung von der amtlichen Kirche“ (S. 180), diese war schon durch die Annahme des spiritualistischen Kirchenbegriffs Wiclifs vollzogen. Die — im übrigen außerordentlich lebendig geschilderten — Vorgänge in Konstanz würden um vieles klarer werden, wenn dabei auf die Grundzüge des Verfahrens beim kanonischen Ketzerprozeß hingewiesen würde. Selbst da, wo V. „die Kirche als die Weiterherzigere“ rühmt, und mit der „wortgerechten Unduldsamkeit“ des Hus kontrastiert (S. 354), begegnet man Argumenten, die ein katholischer Theologe nicht unterschreiben kann. Ergreifend ist die Schilderung der letzten Tage des Verurteilten, der „constantia in Constantia“ (S. 356 ff.). Trotz der gemachten Vorbehalte muß man sagen: diese Husbiographie ist lebendige Kirchengeschichte.

Bonn

H. Jedin*

S. Van der Woude: *Acta Capituli Windeshemensis. Acta van de Kapittelvergaderingen der Congregatie van Windesheim* (= Kerkhistorische Studien behorende bij het Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis, deel VI) 'S-Gravenhage (Nijhoff) 1953. 292 S. hfl. 12.—

Zu den Arbeiten von P. Volk über die Bursfelder Reformkongregation gesellen sich in letzter Zeit auch Studien zur Windesheimer Augustinerreformkongregation, für deren Geschichte man zwar immer noch auf das grundlegende Werk von J. G. R. Acquoy, *Het Klooster te Windesheim en zijn invloed* (3 Bde 1875 bis 1880) angewiesen ist. Im *Monasticon Batavum* von Schoengen-De Kok (1941 bis 1942) ist inzwischen ein kurzer Abriß der Geschichte des Klosters mit den wichtigsten Angaben über die archival. Quellen und die Bibliographie erschienen. Aus diesem Material greift die vorliegende Publikation einen wichtigen Bestand heraus, nämlich die Akten und Beschlüsse der Generalkapitel bis 1611. Diese Abgrenzung ist willkürlich, läßt sich aber, wie der Herausgeber im Vorwort erwähnt, insofern räumlich verstehen, als Aufstieg, Blütezeit und Niedergang der in den Niederlanden gelegenen Klöster der Kongregation enthalten ist. Bis zu diesem Zeitpunkt ist der Text der Kapitelsbeschlüsse nach der Handschrift 133 C 2 der Königlichen Bibliothek in Den Haag vollständig abgedruckt; bei den schon anderswo publizierten päpstlichen Bullen und Breven sind natürlich nur die Fundorte angegeben. Die Handschrift ist eine Kopie. Das Original war auf Veranlassung des Generalkapitels von 1715 entstanden, das die Sammlung der früheren Kapitelsbeschlüsse bestimmte. Diese ursprüngliche Handschrift befand sich bis 1914 in Aachener Privatbesitz, ist aber heute offenbar verschollen. Eigentliche Akten der Generalkapitel sind erst seit 1427 überliefert, von den früheren Kapiteln nur noch dürftige Reste vorhanden. Nach Ansicht des Herausgebers kann man erst

von etwa 1560 an die Überlieferung als vollständigen Niederschlag der Beratungen ansehen. Die Generalkapitel wurden grundsätzlich jedes Jahr abgehalten, die Pflicht zur Teilnahme war aber nach der Entfernung abgestuft; oft sind auch sogenannte Private Kapitel abgehalten worden. Der Inhalt bringt viel Wissenswertes zur inneren Geschichte und Entwicklung der Reformkongregation, vor allem nach der liturgiegeschichtlichen Seite. Das Vorgehen des Nikolaus von Cues und z. B. das Auftreten Luthers finden lebhaften Widerhall in den Generalkapiteln. Von kulturgeschichtlichem Interesse sind Beschlüsse über die Verwendung der lateinischen Sprache in Wort und Schrift.

Tübingen

K. A. Fink

Thomas Ebendorfers Schismen traktat, bearbeitet von Harald Zimmermann (= Archiv für österreichische Geschichte Bd. 120, Heft 2) Wien (Kommissionsverlag R. M. Rohrer) 1954. 103 S. br. DM 8.60.

Der Schismen traktat des Wiener Theologen und Geschichtsschreibers Thomas Ebendorfer († 1464), den Harald Zimmermann unter Zugrundelegung des Autographs in Cod. Lat. 3423 der Wiener Nationalbibliothek herausgibt, wurde auf Wunsch Kaiser Friedrichs III. größtenteils schon 1451 am Vorabend der Romreise desselben niedergeschrieben, aber erst 1458 endgültig abgeschlossen, als der Verfasser mit der Ausarbeitung seiner Papstchronik begann. Unter starker Benutzung der *Chronica summorum pontificum et imperatorum Romanorum* des Andreas von Regensburg, aber auch Martins von Troppau und anderer Quellen (z. B. des *Liber pontificalis*), insbesondere des unter joachitischen Einfluß stehenden Telesphorus von Cosenza (1386) stellt Ebendorfer 24 Schismen der Papstgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart zusammen. Im Laufe der Niederschrift weitet sich die Darstellung jedoch zu einer kurzen Papstgeschichte aus, die für die zeitgenössischen Päpste von Martin V. bis Kalixt III. manche interessante Notiz bringt, wie den Einwand des Sienerer Konzilslegaten gegen die Verurteilung der konziliaren Theorie: Wenn Ihr [Martin V.] das Superioritätsdekret außer Kraft setzt, folgt notwendig, daß Ihr nicht Papst seid (S. 72). Kein früheres Schisma erscheint dem konziliaristisch gesinnten Ebendorfer gefährlicher als das Basler Schisma Felix' V., weil es durch die Autorität eines Allgemeinen Konzils gedeckt werde (S. 83). Der geschichtstheologische Grundgedanke des Traktates ist, daß Gottes Hand die Kirche aus den tribulationes errettet, die ihr durch Tyrannen, Haeretiker und Schismatiker bereitet werden. Der kirchenreformerische Standpunkt des Verfassers wird sichtbar, wo er (S. 18, 72 f., 84) den Abfall der Kirche vom Armutsideal, die *avaricia* und die *ceca et petulans ambicio* als die Ursachen der Übel bezeichnet, unter denen sie leidet. Der Editionsweise der MGH folgend, gibt Zimmermann die aus anderen Quellen entnommenen Teile des Traktates in Kleindruck und erleichtert dadurch die Feststellung des Ebendorferschen Eigengutes. Seine, mit reichem Anmerkungsapparat versehene Ausgabe verdient die Anerkennung und den Dank der Kirchenhistoriker, weil sie eine bisher unbekannte Quelle für die geschichtliche Sicht der Kirche im Spätmittelalter sorgfältig gefaßt und gereinigt für das Studium bereitstellt.

Bonn

H. Jedin

Ludger Meier, OFM: Die Werke des Erfurter Kartäusers Jakob von Jüterbog in ihrer handschriftlichen Überlieferung (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Bd. XXXVII, Heft 5) Münster/Westf. (Aschendorff) 1955. XI, 949 S. kart. DM 7.—.

In einer kurzen Einleitung stellt M. zunächst das Resultat seiner bisherigen Forschung über Leben und Umwelt Jakobs dar. Jakob ist nicht identisch mit Bene-

dikt Stolzenhagen, wie dies Grabmann noch annahm, als er den Artikel über Jakob für das Lexikon für Theologie und Kirche geschrieben hat. Jakob darf auch nicht dem sog. Erfurter Universitätskreis zugerechnet werden, da er nie Lehrer an der dortigen Universität gewesen ist. Geburtsjahr, deutsche Abstammung, Aufenthalt in Krakau, Reise zum Basler Konzil 1441, der für Jakobs Leben entscheidende Eintritt in das Karthäuserkloster zu Erfurt dürften nun trotz Verlust der ersten Biographie weithin gesichert sein. Der Kartäuserorden genöß im 15. Jahrhundert großes Ansehen, an dem gerade das Erfurter Kloster besonders partizipierte. Jakob stand selbstverständlich unter dem Einfluß der ganzen damals in Erfurt herrschenden geistigen Atmosphäre. Die Bedeutung der Stadt und des Klosters trugen gewiß dazu bei, daß sein Schrifttum von dort aus eine so rasche und überaus weite Verbreitung gefunden hat. Gerade über diese große Verbreitung der Schriften Jakobs gibt uns der Hauptteil des Meierschen Buches ein ganz anschauliches Bild. Es ist erstaunlich, wie viel Jakob geschrieben und in wie vielen Hss. diese Schriften heute noch erhalten sind. Das Schrifttum läßt sich deutlich in zwei Gruppen unterscheiden: eine erste Gruppe umschließt die in Krakau verfaßten Schriften, die zweite die in Erfurt geschriebenen. 70 Seiten wurden benötigt, um nur die Titel der einzelnen Schriften und deren noch vorhandene Hss. aufzuzählen; eine genaue Chronologie dieser Werke war M. noch nicht möglich. Auf weiteren 7 Seiten zählt er noch zweifelhafte und unechte Werke auf, die Jakob einst zugeschrieben wurden. — Eine Frage drängte sich mir beim Studium auf: warum wurden von M. nicht auch die Inkunabeln mitaufgeführt, in denen sich Werke Jakobs finden? In der Stuttgarter Landesbibliothek befinden sich gleich deren 4; sie sind doch gewiß nicht ohne Bedeutung!

Meier, wohl einer der besten Kenner des spätmittelalterlichen Hss-Materials, hat damit eine hervorragend gute und wichtige Vorarbeit geleistet; jetzt erst kann das Werk des Jakob von Jüterbog gründlich untersucht und seine geistesgeschichtliche Bedeutung herausgestellt werden. Das Ergebnis einer solchen Arbeit wird nach Meier sein ein „klarer Spiegel des geistigen und kirchlichen Lebens der deutschen Vorreformation“.

Ein weiterer Wunsch wäre, daß den beiden am Schluß stehenden Indices noch ein solcher über die Hss. angefügt worden wäre.

Rottenburg a. N.

A. Hufnagel

Theobald Freudenberger: Der Würzburger Domprediger Dr. Johann Reyss. Ein Beitrag zur Geschichte der Seelsorge im Bistum Würzburg am Vorabend der Reformation. (= Kath. Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 11.) Münster (Aschendorff) 1954. VIII, 134 S. kart DM 7.50.

Die Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum hat sich bekanntlich die Erforschung der Reformationsgeschichte zum Ziele gesetzt. Sie arbeitet in drei Veröffentlichungsreihen, deren erste sich mit der Edition von Werken katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung befaßt (CC = Corpus Catholicorum), deren zweite einzelne Probleme der Kontroverse, der kirchlichen Zustände und der Aufbaukräfte im Zeitalter der Glaubensspaltung und der katholischen Reform behandelt (RST = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte) und deren dritte in Form von Vereinsschriften Lebensbilder führender Persönlichkeiten der Reformationszeit bringt (KLG = Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung). Die Begründung für die Aufnahme vorliegender Arbeit in diese dritte Veröffentlichungsreihe gibt der Verfasser selbst, wenn er im Vorwort sagt: „Das rechte Verständnis geistiger Entscheidungskämpfe erschließt sich nur dem, der ihre Voraussetzungen kennt. Zu den schwierigsten Problemen, die uns das Reformationszeitalter zur Lösung stellt, gehört die Frage, mit welchen

inneren Kräften die Kirche in das gewaltige Ringen des 16. Jahrhunderts hineinging . . . Dazu will die vorliegende Arbeit einen Beitrag liefern, indem sie einen Mann behandelt, der als Seelsorger mitten im Volke stand und dessen Leben im gleichen Jahre zu Ende ging, in dem Luther seine Thesen anschlug“.

Mit unglaublicher Akribie und Sachkenntnis entwickelt er aus sehr dürftiger Quellenlage das Bild eines großen Volkspredigers, theologischen Lehrers und Seelsorgers der Stadt Würzburg, von dessen Wirksamkeit und Ausstrahlung man bisher so gut wie nichts wußte. Er stellt ihn in eine Reihe mit Geiler von Kaisersberg, Wimpfeling und Thomas Murner und schreibt ihm, eben wegen seiner Tätigkeit auf der Kanzel und in der Ausbildung des Priesternachwuchses, eine große Breitenwirkung zu. „Seine untadelige Persönlichkeit legt die Vermutung nahe, daß die Zahl der tüchtigen und seeleneifrigen Männer unter dem damaligen Klerus doch größer war, als man gemeinhin anzunehmen geneigt ist“. Eine große Fülle von Einzelbeobachtungen und gelegentlichen Notizen, die durchweg in mühevoller Archivforschung aus ersten Quellen gewonnen sind, rundet sich unter Freudenbergers Hand zu einem imposanten Kulturgemälde, das weit über den Rahmen einer Biographie hinausgeht.

Johannes Reyss entstammte einem angesehenen, alteingesessenen Würzburger Geschlecht. Der frühe Tod des Vaters brachte Sorge und Not über die vielköpfige Familie. Trotzdem konnte Johannes die hohe Schule in Erfurt besuchen. Er erlangte die akademischen Grade, wurde Professor der Philosophie und schließlich Dekan der Artistenfakultät. Nebenher studierte er Theologie und wurde Priester. 1503 erhielt er das ehrenvolle Amt des Dompredigers in Würzburg und übernahm zugleich den theologischen Lehrstuhl daselbst. 1508 trat die Predigerpfürnde am Stift Haug hinzu. Im Juli 1517 rief der Tod den kaum 60jährigen aus seiner segensreichen Tätigkeit ab.

Das ist in kurzen Zügen der Lebenslauf des Johannes Reyss. Er trägt zunächst so gar nichts Außergewöhnliches an sich. In der Art aber, in der Freudenberger tiefeschürfende Untersuchungen über so manche anfallende Probleme anstellt, etwa über das Predigtwesen im Bistum Würzburg in der Vorreformationszeit und über die Predigtpfürnden im allgemeinen (S. 8—38), wird die Biographie zu einer Fundgrube für jeden Kirchen- und Kulturhistoriker. Die vielseitige Tätigkeit des Dompredigers gibt dem Verfasser oft willkommenen Anlaß, sich über zeitgeschichtlich bedeutsame Erscheinungen und Ereignisse zu äußern. Als scharfer Sittenrichter hat Reyss z. B. von der Domkanzel aus gegen den unsittlichen Spielbetrieb im „Grünbaum“ Stellung genommen. Freudenberger benutzt die Gelegenheit, um der Frage grundsätzlich nachzugehen. Es ist schon fast eine Kulturgeschichte des Spiels in Würzburg, was er auf Grund genauer Quellenforschung darüber zusammengetragen hat (S. 63—78). Oder die Tätigkeit des Dompredigers auf karitativem Gebiete veranlaßt den Verfasser zur Untersuchung des Armen- und Krankendienstes der Stadt Würzburg im allgemeinen (S. 78—85). Am wichtigsten und interessantesten sind, bei der Behandlung von Reyss' Stellung zur Ablassverkündigung, die Ausführungen über die Ablasspredigt in Würzburg seit Mitte des 15. Jahrhunderts (S. 85—112). Sie stellen eine wertvolle Bereicherung unseres Wissens über diesen, praktisch die Reformation auslösenden Faktor und über seine wirkliche Handhabung um 1517 dar, wofür man dem Verfasser großen Dank schuldet. Er zeigt, wie stark schon die Zeitgenossen an den vorhandenen Mißständen Kritik geübt und opponiert haben, und wie diese Ablehnung aus einer längst bestehenden Gruppe von Reformfreunden hervorgegangen ist, wie deren Bemühungen aber an der Verständnislosigkeit und theologischen Unbildung letzten Endes der Bischöfe scheitern mußten.

Für die Gesamtbetrachtung der Zustände am Vorabend der Reformation ergibt sich aus Freudenbergers Darstellung ein recht positives Bild, über das „wir uns ehrlich freuen dürfen“.

Reformationszeit

Émile V. Telle: *Érasme de Rotterdam et le septième sacrement. Étude d'Évangélisme matrimonial au XVI^e siècle et contribution à la biographie intellectuelle d'Érasme.* Genf (E. Droz), 1954. XI, 500 S.

Manches spricht dafür, daß sich im Gesamtbilde der Reformation des 16. Jahrhunderts eine gewisse Akzentverlagerung anbahnt, wenigstens, soweit es die protestantische Sicht betrifft. „Lutherrenaissance“, „Calvinrenaissance“ und bis zu einem gewissen Grade auch „Zwinglirenaissance“ haben einerseits Melancthon und andererseits namentlich die „Spiritualisten“ des 16. Jahrhunderts im Verhältnis zu deren historischer Bedeutung zu stark in den Hintergrund gedrängt und auch die Reformbewegung, die in Trient gipfelt, nicht hinreichend zur Geltung kommen lassen: der Begriff „reformatorisch“ war zum Wertbegriff geworden, der allzu voreilig auch als historisch eindeutig angesehen wurde. Es scheint, als befänden wir uns seit geraumer Zeit in einer Rückwärtsbewegung, die besonders durch die stärkere Hervorhebung gerade der Gestalten und Bewegungen gekennzeichnet ist, die zuvor weniger betont worden waren. Man kann das im Interesse der historischen Klarheit nur begrüßen. Der Forschung kann auch mit einer — dann unweigerlich romantisch ausfallenden — Verherrlichung der „Hauptreformatoren“ nicht gedient sein. Die Frage nach dem Geltenden ist als solche keine historische Frage, und es wäre ein historischer Irrtum, das 16. Jahrhundert global als die Zeit eines neuen Durchbruchs des paulinisch verstandenen Evangeliums aufzufassen.

Die vorliegende Arbeit ist ein Dokument für den Aspektwandel, in dem wir stehen und der der Kirchengeschichte wie der systematischen Theologie neue, nicht leicht zu bewältigende Aufgaben stellt. In ungewöhnlicher Breite wird dargetan, daß Erasmus in seiner Stellung zu Mönchtum, Zölibat und Ehe den Reformatoren nicht nur vorgearbeitet, sondern in thesei radikalere Positionen bezogen habe als sie, und zwar, weil er die augustinische Basis, die die Reformatoren mit ihren römisch-katholischen Gegnern teilten, überhaupt verlassen habe. Man merkt dem Verf., der sich bereits mit benachbarten Themen befaßt hat, an, daß er Erasmus namentlich Luther (*De votis monasticis*) gegenüber als den Überlegenen herausstreichen möchte. Aber da seine Arbeit materiell unter seiner offenkundigen Begeisterung für seinen Helden nicht leidet, sondern deutlich durch sie vorangetrieben ist, so ist nicht einzusehen, wie man das Temperament, das uns hier begegnet, tadeln wollte. Eindrucksvoll ist die ausgedehnte Kenntnis der — in etwas zu ausführlichen Inhaltsangaben wiedergegebenen — Quellen und der Literatur, und zwar weit über Erasmus oder den Humanismus hinaus.

Telle zeigt, daß Erasmus seine Beurteilung des Coelibats und der Ehe aus seiner radikalen Ablehnung des Mönchtums heraus gewonnen hat (mit der die Arbeit einsetzt): diese ist für Erasmus essentiell, während sie für Luther nur akzidentiell ist (127). Da die Ablehnung des Mönchswesens unabdingbares Element der *philosophia christiana* ist, so verbindet sich mit ihr unmittelbar die Ablehnung des augustinischen Virginitätsideals in seiner Wurzel und damit des Coelibats (189), ganz anders als bei den Zeitgenossen. Nun hält aber Erasmus daran fest, daß die Ehe ein Sakrament sei, ja, er kann sich (wie überhaupt, so auch in dieser Sache) fast ganz im traditionellen Sinne äußern. Das Festhalten am Sakramentsbegriff muß aber dann notwendig zu dessen innerer Umgestaltung führen. Das Sakrament wird zur „Zeremonie“, die als solche (im Sinne des erasmianischen Spiritualismus) keinerlei „Gnade“ vermittelt (354). Unter diesen Umständen kann Erasmus, namentlich in der Übersetzung und Exegese von Eph. 5, 32, auf den Begriff des Sakraments verzichten und die Ehe als „Mysterium“ verstehen (hierin der reformatorischen Auffassung sich nähernd).

Es bestätigt sich an Hand dieser Einzeluntersuchung das Gesamtbild: Erasmus als das Haupt einer spiritualistisch-biblistischen Reformbewegung, die von der evangelischen Reformation durchkreuzt wurde und erst in den — namentlich niederländischen — Gegenbewegungen des endenden 16. und des 17. Jahrhunderts jene Ausformung fand, die dann zur Aufklärung hinüberleitete. „Die Moderne“ beginnt mit Erasmus, nicht eigentlich mit Luther, und mit Zwingli und Calvin auch nicht oder nur sekundär.

Man kann dieser sorgfältigen, eindringlichen und an Aspekten reichen Studie nur von Herzen die Beachtung wünschen, die sie verdient. Sie erweitert nicht nur erheblich unsere Kenntnis namentlich der Kämpfe, in die Erasmus wegen seiner Auffassung der Ehe verwickelt wurde, sondern sie gibt uns theologische Sachfragen von erheblichem Gewicht auf.

Göttingen

O. Weber

Hans Treinen: Studien zur Idee der Gemeinschaft bei Erasmus von Rotterdam und zu ihrer Stellung in der Entwicklung des humanistischen Universalismus (= Diss. phil. Saarbrücken) Saarlouis (Fontaine) 1955. 224 S. fr. 840.—.

Zu den hier bereits angezeigten Arbeiten über Erasmus (Auer: ZKG 66, 327 f. und Telle: w. o.) gesellt sich diese Dissertation, die bereits 1954 abgeschlossen war und weder Auer noch (was hier wichtiger wäre) Telle berücksichtigen konnte (abgesehen von einer der großen Arbeit vorausgehenden Arbeit von Telle über die dynastischen Ehen bei Erasmus). Der Verf. dieser neuen Arbeit setzt breit an. Der Zerfall der hochmittelalterlichen Einheit der abendländischen Welt beginnt für ihn mit Dante und wird über Petrarca und Nikolaus von Cues bis hin zu Wimpfeling verfolgt. Dabei zeigt sich — was nicht eigentlich neu ist, aber doch eindrücklich herauskommt —, wie ein werdender außerchristlicher Universalismus und ein werdender außerchristlicher und schließlich — bei Machiavelli — gegenchristlicher Nationalismus als neue Lösungen sich abzeichnen. Erasmus wird der ersteren Richtung zugeordnet, was gewiß unbestreitbar ist. Er gehört ihr an, ohne, wie noch Dante, in scholastischen Traditionen befangen zu sein, im Gegenteil: die Scholastik (die der Verf. im Blick auf E. generell „spätmittelalterlich“ nennt, was wohl zu großzügig sein dürfte) ist der eigentliche Gegenpol für den Humanistenfürsten. Erasmus erscheint als „Vertreter der neuen bürgerlichen Welt“ (130), als „Aufklärer und Gesellschaftsmoralist“ (156; 169), als der Begründer eines neuen, modern gefaßten Universalismus. Das ist sozusagen die These der Arbeit. Aber mit ihr verbindet sich in der Entfaltung der ständig wiederholte Hinweis darauf, daß Erasmus als Moralist wie auch als Theologe (in *De libero arbitrio* vor allem) auf konkrete gesellschaftliche Gegebenheiten Bezug nimmt und ständig eine Analyse des Menschen seiner Umwelt voraussetzt. Das wird unter Aufbietung einer gewaltigen Masse von Material (die ohne Schaden hätte geringer gehalten werden können) einsichtig gemacht. So ist der wesentliche Ertrag der Arbeit in ihrem geschichtssoziologischen Aspekt zu sehen. Auch dieser ist — man denke an Huizinga — nicht eben neu, aber in der Durchführung von Wert. Wir sind, aufs ganze gesehen, noch weit davon entfernt, die Gestalten des 16. Jahrhunderts generell auch unter soziologischem Aspekt zu sehen; das gilt auch und besonders für die Reformatoren. Daher hat eine Arbeit wie die vorliegende die Bedeutung einer über ihren Gegenstand hinaus angemeldeten Korrektur. Sie würde diesem Zweck noch besser dienen, wenn sie in der vorliegenden Druckform nicht soviel störende Druckfehler hätte. Manche davon werden nicht dem Setzer zur Last fallen, so z. B. die Wendung: „Der Corpus Christi“ (185) oder die Fehlübersetzung von Mon. II, 5, die sich S. 15 findet. Überhaupt be-

reitet der Stil beträchtliche Qualen — bei einer Arbeit über den Humanismus erleidet man sie besonders ungen. Daß sich der Verf. im Ganzen mit seinem Helden identifiziert, ist verständlich; aber es muß doch gefragt werden, ob es sinnvoll war, ohne Begründung von der Reformation Luthers als einer „Revolution“ zu sprechen (113). Die hohe geistige Kultur der Arbeit von Auer wie auch die Eindringlichkeit der Untersuchungen von Telle erreicht diese Arbeit nicht. Aber der Verf. kennt seinen Stoff gut und stellt ihn unter beachtenswerte — und zu wenig beachtete — Gesichtspunkte.

Göttingen

O. Weber

Harold J. Grimm: *The Reformation Era 1500—1650*. New York (Macmillan) 1954. XIII, 675 S. 8 Kart. geb. \$ 6.50.

Wenn unsereiner eine aus dem angelsächsischen Bereich kommende Darstellung der Reformation zur Hand nimmt, macht er sich auf allerlei gefaßt. Denn es hapert in der Regel mit der Benutzung der gedruckten Quellen — der ungedruckten verlangt man bei der Entfernung gar nicht — und der kontinentalen Literatur, wie mit dem theologischen Sachverständnis. Und zudem hat man es sich immer noch nicht ganz abgewöhnt — es ist aber schon erheblich besser geworden —, die Gestalt Luthers in ein merkwürdiges Zwielficht zu tauchen (hinsichtlich Englands vgl. die Beispiele in dem Forschungsbericht „Neuere britische Reformationsliteratur“ von E. Roth, in: *Archiv für Reformationgeschichte* 43, 1952, S. 235 ff).

In diesem Fall, das sei vorweg gesagt, wird ein etwaiges kontinentales Vorurteil des Lesers über ein etwaiges westliches Vorurteil des Vfs. sehr rasch abgebaut. Nicht nur das: es ist ein Vergnügen, diese reife, alles Wesentliche gewissenhaft verarbeitende, abgewogene Darstellung eines auch theologisch vorgebildeten Historikers der Indiana Universität zu lesen, der als Mitherausgeber des ARG auch bei uns einen Namen hat.

Die Anregung zu diesem Buch verdankt der Vf. der „intellectual curiosity and enthusiasm“ seiner Studenten. (Wer könnte wohl das rechte Werk über die Verdienste der unwissenden Studenten um die Wissenschaft verfassen?) In der Reihe derer, die dem Vf. mit Rat und Tat beigestanden haben, sind Gerhard Ritter und Roland H. Bainton genannt; der letzte hat das ganze Manuskript prüfend gelesen.

Die Darstellung erstreckt sich zeitlich, wie die Jahreszahl im Titel anzeigt, auch auf die Gegenreformation und umfaßt räumlich alle in Frage kommenden Gebiete, von Spanien bis Skandinavien und von England bis zum Balkan. Das alles in einem Band untergebracht, läßt zugleich die *Grenzen* des Buches erahnen: es weitet sich in keiner Partie zum Untersuchungscharakter aus (wiewohl es in manchen Stücken eine Frucht vorausgegangener Untersuchungen ist), es bleibt immer zusammenfassender Überblick, wobei in der Gestaltung des jeweiligen Bildes, wie beim guten Zeichner, die meisterhaft geübte Kunst des Weglassens dominiert. Bei diesem Rahmen und dieser Zielsetzung hat Vf. auf eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur selbst in Anmerkungen verzichtet, was man bedauern mag, denn bei der Besonnenheit seines Urteils in Stoffauswahl und Wertung wären neue Gesichtspunkte gewiß nicht ausgeblieben. Die ausgiebige Benutzung und Verwertung auch neuester Forschungen merkt man freilich auf Schritt und Tritt. Als Ersatz für die fehlenden Anmerkungen hat Vf. am Ende eine mit Werturteilen durchsetzte, fast vierzig Seiten umfassende, hinsichtlich der angelsächsischen Literatur ausgezeichnete bibliographische Auswahl für die einzelnen Kapitel des Buches zusammengestellt. Acht anschauliche Kartenzeichnungen von Theodore R. Miller und ein Orte, Namen und Begriffe umfassendes Register erleichtern die Benutzung.

Treten wir nun dem Inhalt etwas näher. Der ganze Stoff wird in vier Teilen mit insgesamt zwölf Kapiteln abgehandelt. Der erste schildert in zwei Kapiteln die europäische Lage am Vorabend der Reformation: den Übergang von der Naturalwirtschaft zur kapitalistischen, die sozialen Verhältnisse, die Staaten und Territorialherren, das religiöse und geistige Leben, wie es sich in Frömmigkeit und Wissenschaft ausprägte. Dabei wird die Ablaßfrage reichlich summarisch behandelt, der Gedanke der Kommutation verkürzt, ebenso die Problematik der Indulgenzen a poena et culpa und die Verbindung mit dem Fegfeuer (S. 49 f). — Die sog. Vorreformatoren sind erfreulicherweise nicht auf einer Ebene, sondern in ihrer Differenziertheit gezeichnet und werden nicht ohne weiteres als „Reformatoren vor der Reformation“ beurteilt. Bei der Andeutung von Luthers Stellung zu Wessel Gansfort und der Angabe der postumen Publikation seiner Schriften (S. 59 f) hätte Luthers Vorrede zu seinem Briefwechsel erwähnt werden können, ebenso bei Savonarola (S. 58) Luthers Vorwort zu den Meditationes Psalmi 51. — Die humanistische Bewegung wird in der ganzen Breite ihrer Einflußgebiete, Italien, Spanien, Frankreich, England, Deutschland, geschildert und gegen die Reformation treffend abgegrenzt: „The Christian humanists . . . were more concerned with proper conduct than with theology, with learning than with faith and love, and with nature than with grace. Yet they questioned no fundamental doctrines of the church“ (S. 64). „This attitude contrasted sharply with the Lutheran emphasis upon faith and the Calvinist emphasis upon predestination“ (S. 86 f). Angesichts der Verwandtschaft zwischen Humanismus und modernem Liberalismus, der sich auch in persönlichen Bekenntnissen zu manifestieren pflegt, berührt es neuartig und sympathisch, von einer Stimme Amerikas — noch dazu von einer „historischen“ — den Abstand der Reformatoren von den Humanisten im weiteren Verlauf des Buches positiv herausgearbeitet zu sehen. Neben den 26 Seiten über den Humanismus ist die Scholastik mit nur einer Seite (S. 60 f) etwas kurz geraten.

Der zweite Teil behandelt die Reformation in Deutschland in den drei Kapiteln: Luthers Bruch mit Rom (bis 1521), Wachstum des Luthertums (bis 1530) — hier wird auch Zwinglis Reformwerk subsumiert —, und Konsolidierung des Luthertums (bis 1555). Luther wird vom Hintergrund politischer, sozialer und wirtschaftlicher Reformbestrebungen zunächst deutlich abgehoben: „The resentments, and also the hopes, of the Germans were epitomized in the life and work of Martin Luther . . . Despite the apparently inexorable nature of the movements pointing toward the Reformation, it is difficult to imagine the German break with the papacy without the deep religious convictions and determined leadership of this man. When he took up the cause of religious reform, . . . the dissident elements in all classes looked upon him as their spokesman and hoped that he would help them solve all their problems, political, economic, and social, as well as religious. Not until a number of years had passed did it become clear to them that Luther's primary concern was a religious one and that he would reform society as a whole only by preaching the gospel and making man aware of his ethical responsibilities“ (S. 89 f). Daß bei Luther für den Umsturz wie für den Neubau der Verhältnisse allein das Evangelium Quelle, Kraft und Regulator war, was immer die einen dachten, taten und erhofften, kommt überall klar durch. Mit eindringendem Verständnis meißelt Vf. Luthers inneren Konflikt heraus: „Luther's difficulty did not lie in his failure to understand the teaching of the church concerning the importance of faith, works, and grace, but in his inability to accept them and to believe with assurance that a righteous God would save him“ (S. 99). Das reicht in eine andere Tiefe als etwa die Sicht von Lortz, für den sich die Klosterkämpfe erübrigt haben würden, hätte Luther nur etwa das „clementissime Pater“ aus dem Kanongebet „Te igitur“ verstanden. Wenn Vf. im folgenden sagt, Luthers Ängste um das Heil seien verstärkt worden „by the Ockhamistic doctrine of predestination, which emphasized the omnipo-

tence of God“ (S. 99), so ist das weniger klar, als wenn er für „omnipotence“ den die Willkür mehr betonenden Terminus „arbitrariness“ gewählt hätte. — Beim Turmerlebnis wird die Angabe einer Jahreszahl vermieden (S. 102 muß es beim vierfachen Schriftsinn „anagogical“ statt „analogical“ heißen), sein Inhalt aber dahingehend beschrieben: „Like Paul, Luther conceived of God as the ultimate, absolute perfection and righteousness, and man, because of original sin, as imperfection and unrighteousness. Therefore he could not feel certain of salvation as long as he measured his merits by the standarts of a righteous God and an exacting divine law. Unlike the scholastics, who interpreted righteousness or justice only in a legal, retributive sense, as God judging a sinner, Luther now interpreted it in an evangelical sense, as imputing righteousness to a believing sinner . . .“ (S. 102 f). Vf. hält sich damit an den Hauptpassus der bekannten Vorrede Luthers von 1545, zu der freilich die vorausgehende Stelle in einer gewissen Spannung steht, in der Luther mitteilt, er habe „primitias cognitionis et fidei Christi . . . scilicet, non operibus, sed fide Christi nos iustos et salvos fieri“ (WA 54,183) vorher schon gehabt. Auch wird man angesichts der zwar mehr gereizten als reizvollen Nachweise Denifles über die Exegese von Rm 1,17 bei über 60 Scholastikern, trotz notwendiger Korrekturen seiner These durch Holl, v. Campenhausen, H. Bornkamm, nicht so summarisch sagen können, „the scholastics“ hätten die iustitia Dei „only in a legal, retributive sense“ verstanden, denn manche interpretierten sie wie Augustin es in dem speziellen Sinn gelegentlich tut, dem Luther sich verbunden wußte. — Wenn Vf. zum Thema Prädestination sagt: „Luther thus accepted the doctrine of predestination, but stated that the very fact that a man became concerned over his election was an indication that he had been elected“ (S. 103), so trifft das mehr auf Calvin zu (vgl. Inst. III,23,12 passim). — Treffend betont Vf., daß Luther auf alles andere als auf Spaltung der Kirche aus war: „He never completely surrendered his hope that his 'mother church' could be reformed and its unity maintained“ (S. 126). — Hauptschriften Luthers erwähnt Vf. nie, ohne auf ihren Inhalt einzugehen. — Die Person Friedrichs des Weisen ist etwas farbloser ausgefallen, als nach den Veröffentlichungen etwa Kalkoffs angebracht wäre. Dafür hat vieles andere Farbe, u. a. der Wormser Reichstag, Luther und die Musik, der Bauernkrieg — und wie klar sind hier die Felder abgegrenzt! —, Luthers Heirat, der Augsburger Reichstag von 1530, der Schweizer Bürgerkrieg mit Zwinglis Tod und das Luthertum in Skandinavien. Das Bild der Reformation in Ungarn ist auch für eine knappe Übersicht zu lückenhaft, die Angaben teilweise überholt (der Satz: „Honter . . . extended the Reformation first among the Germans and then all Transylvania“, S. 253, ist auch angesichts der älteren Forschung falsch, und die „Reformation Formula of 1542“ durch die neuere als legendär erwiesen). — Das Bild Karls V. entspricht der neuesten Forschung. Das Augsburger Interim wird man nicht einmal als „essentially Lutheran“ bezeichnen können, und die Aussage, „Melancthon . . . momentarily went so far as to blame Luther for breaking with Rome“ (S. 257), weiß ich in keiner Quelle zu verifizieren; doch daß er unter Luther gelitten, schreibt er an Carlowitz.

Die beiden letzten Teile des Buches sind der — namentlich calvinistischen — Ausbreitung des Protestantismus und der Gegenreformation gewidmet. Hier geht Vf. liebevoll auf die verschiedenen linksreformatorischen Gruppen, vor allem die täuferischen, ein und behandelt danach die Anfänge der Reformation in England. In bester Vertrautheit mit der Materie versteht es Vf., unter den treibenden Kräften der englischen Reformation zu unterscheiden zwischen dem, was man diskret „des Königs Geschäft“ nannte, welches Heinrich VIII. nur durch einen gewaltsamen, von ebenso verschlagenen wie nutzbringenden Praktiken begleiteten Umsturz der Verhältnisse erreichen konnte, und jener Schicht des englischen Volkes, die vom reformatorisch geläuterten Evangelium ernst und tief ergriffen war. Auf sie allein gehen die Änderungen in der Lehre zurück, die sie dem König

abnötigte. — Ungleich einläßlicher, als es bei Zwingli und dem „Zwinglianism“ der Fall war, beschäftigt sich Vf. mit Calvin und der Ausbreitung seiner Lehre. Selbst ein markanter Abschnitt über „Calvin's Theology“ fehlt nicht (S. 351—355). Darin wird formal ein grundsätzlicher Unterschied zwischen Luther und Calvin durch die Bemerkung statuiert, daß der erste fragt, „how man was saved“, während der letzte „increasingly“ auch fragt, „why man was saved“. Die Kunst des Vfs., ebenso prägnant wie umgreifend zu formulieren, belegen wir am besten aus dieser schwierigen Materie. Zum Abendmahl: „Calvin held that the body and blood of Christ are really present in the Lord's Supper, but in a spiritual sense, and are consumed spiritually, by faith. In so far as he conceived of the sacrament as a means of grace and emphasized the real presence of Christ and the eating of his body and drinking of his blood for one's salvation, he stood closer to Luther than to Zwingli.“ Zur Prädestination: „This . . . terrible decree . . . did not, however, lead to fatalism for the Calvinist who believed in the redemptive work of Christ was confident that God had elected him . . . According to Calvin, the elect were those who (1) publicly professed their faith and their covenant with God, (2) walked in the ways of God, and (3) participated in the sacraments as a means of spiritually communing with God. It was the clarity of these criteria which to a large degree explains the activism of Calvinism and the Reformed churches.“ (Der Satz S. 354: „Luther made a renewed attack upon the Zwinglians in 1544, two years before his death“, paßt, nachdem unmittelbar vorher Calvin näher an Luther denn an Zwingli gerückt wurde, nicht in den Zusammenhang und ist außerdem, wie man bei einer ebenso konzinn wie in der Wortökonomie vorbildlich konzis gehaltenen Darstellung bemerken darf, eine Wiederholung des S. 232 Gesagten). — Aus der Behandlung des Reformkatholizismus seien die neuen Kongregationen, Wesen und Wirken der Societas Jesu und das Konzil von Trient lobend hervorgehoben. Anerkennenswert ist auch, daß die zur Konkordienformel hinführenden Lehrstreitigkeiten nicht übergangen wurden, wenn sie teilweise auch bis zur Bedrohung ihres Verständnisses verkürzt sind. (Die gedrängte Formulierung hat sich einmal auch so ausgewirkt, daß dem Vf. gleich drei Schnitzer in dem Satz S. 486 unterlaufen sind: „East Prussia was thrown into such a state of turmoil by the controversy that the aged Duke Albert . . . felt compelled to execute Osiander, now his court preacher, to the joy of the Psalm-singing mob“. — Ebenda ist die Aussage: „The Gnesiolutherans insisted that there were no adiaphora“, zu ergänzen durch: in statu confessionis). — Zu unterstreichen ist schließlich für das 17. Jhh. die Klarheit, mit der der Dreißigjährige Krieg und auch die britischen Verhältnisse geschildert werden, und zu loben das letzte Kapitel „The Legacy of the Reformation“. Hier wird auf rund 50 Seiten eine geistige Durchdringung und Wertung des ganzen Geschehens versucht und die Auswirkung sowohl der protestantischen, als auch der katholischen Reformgedanken auf allen Gebieten aufgezeigt.

Was die Art der Darstellung angeht, hätte man vielleicht die dem Vf. wohl-bekanntem wissenschaftlich umstrittenen Fragen als solche lieber herausgestellt gesehen, weil indifferente Leser dadurch mehr zum Mitdenken angeregt, und den interessierten einladende Impulse vermittelt werden. Aber vielleicht wird von andern, besonders amerikanischen Lesern, für die das Buch ja gedacht ist (darum auch die sehr knapp gehaltenen Hinweise auf kontinentale Literatur), die kunstvolle „unproblematische“ Abrundung mehr geschätzt. Ungeschmälert bleibt das Verdienst des Vfs., bei fast durchgängiger Berücksichtigung des neuesten Standes der Forschung eine so ereignisreiche Ära mit ihren diffizilen Problemen tief verstehend und leicht verstehbar auf relativ engem Raum vorgeführt zu haben. Dieses Buch stellt zugleich eine wertvolle geistige Brücke über den Atlantik dar.

Joachim Vadian: *Brevis indicatura symbolorum* (1522), ed. Conradin Bonorand; Textbereinigung und deutsche Übersetzung von Konr. Müller (= Vadian-Studien ed. W. Näf, H. 4). St. Gallen (Fehr'sche Buchh.) 1954. 115 S. brosch. DM 9.35.

Seit dem ersten Bande von Werner Näf's Vadian-Biographie (1944) hat die Vadianforschung auf neuen Fundamenten einen neuen Anlauf genommen. Das ist allgemein-reformationsgeschichtlich jedenfalls für alle eine gute Kunde, denen an einer Aufhellung der Beziehungen zwischen Reformation und Humanismus gelegen ist, die bekanntlich nicht so einfach liegen, wie man vielfach annimmt. Jedenfalls ist es dem Historischen Verein des Kantons St. Gallen zu verdanken, daß nun auch von den Schriften Vadians bisher Unbekanntes ans Licht tritt und damit die reformatorische Frühzeit des großen St. Galler Arztes und Bürgermeisters einsichtig wird.

Die vorliegende Veröffentlichung macht uns mit einem bisher nicht veröffentlichten Werk Vadians bekannt, seiner frühesten reformatorischen Schrift überhaupt. Es handelt sich — unbeschadet des weiter ausgreifenden Titels — um eine schlichte Interpretation des Apostolikums. Sie hat, wie die Vorrede zeigt, ihren Anlaß an einem Streit um den *descensus ad inferna*, d. h. um die Frage, ob dieser Artikel (unter den traditionellen zwölf) des Credo einen Grund in der Schrift habe oder nicht. Dem entspricht es, daß die *Indicatura* diesen Artikel verhältnismäßig ausführlich erörtert, in zustimmendem Sinne übrigens und ohne Erwähnung der vergeistigenden Auffassung (vgl. dazu Erich Vogelsang ARG 1941, 90 ff.; Paul Althaus, ThBl 1942, 132 ff.). Im übrigen ist es von Interesse, daß Vadian, hierin von Valla beeinflußt, die apostolische Herkunft des Ap. bestreitet, wichtiger jedoch, daß er durchgehend darauf besteht, daß die Schrift gegenüber jeder dogmatischen Formel die *Praerogative* besitze. Was die Bestreitung der apostolischen Authentie des Ap. betrifft, so ist es bedauerlich, daß die sonst sehr nützliche Einleitung ganz über die Ansichten Calvins schweigt (Herminjard, Corr. — IV — Nr. 610.611.614.616): hier zeigt sich (freilich vor allem am Beispiel des Athanasianum), daß unter den Reformatoren nicht nur eine literarische, sondern auch eine grundsätzliche Kritik an den alten Symbolen möglich war.

Daß die *Brevis Indicatura* wirklich als reformatorische Schrift anzusprechen ist, findet der Herausgeber namentlich im Schriftprinzip und in der damit zusammenhängenden Lehre von der Kirche sowie darin ausgesprochen, daß hier ein Nichtkleriker sich in *theologicis* zu Worte meldet. Das ist alles gewiß zutreffend. Daß Luther beiläufig ebenso zustimmend genannt wird wie Zwingli, besagt daneben vielleicht gar weniger; denn neben den Reformatoren erscheinen in dichter Zahl die Väter und die Humanisten (die *Väterzitate* sind, wie die Einleitung dartut, im wesentlichen dem Erasmus entlehnt). Von Belang dagegen mögen einige Wendungen in der Erklärung des 1. Artikels sein: die Ablehnung einer bloßen *fides historica*, *qua totam scripturam veram esse credimus*, und die Hervorhebung jener *fides quae iustificat et salvat*, nämlic derjenigen, *qua misericordiae divinae in Christo promissae confidimus* . . . (p. 74). Man möchte fast vermuten, daß Vadian eine gewisse Kenntnis Melancthons gehabt hätte, an den die erwähnten Formeln ja deutlich erinnern. Jedenfalls zeigt diese Stelle, daß Vadian 1522 keineswegs bloß im Sinne eines formalen Schriftprinzips „reformatorisch“ gesonnen war (es wäre sehr zu fragen, ob er sich damit überhaupt schon über die Positionen des 15. Jahrhunderts hinausbewegt hätte), sondern daß er zu einem inhaltlichen Verständnis der *fides* gelangt war, das sich dann auch als motorische Kraft für sein Schriftverständnis erwies.

Eine sehr gute Kunde fügt der Verlag dem neu erschienenen Büchlein bei: der zweite Band von Näf's Vadian-Biographie scheint nun in absehbarer Zeit erwartet

werden zu dürfen. Das vorliegende Büchlein selbst enthält anlässlich des 60. Geburtstag von W. Näf einen dankenswerten Auszug aus seiner Bibliographie.

Göttingen

O. Weber

Rudolf Pfister: Um des Glaubens willen. Die ev. Früchtlinge von Locarno und ihre Aufnahme zu Zürich im Jahre 1555. Zollikon-Zürich (Ev. Verlag), 1955. 159 S. geb. DM 11.40.

Die vorliegende Arbeit ist ein Gedenkbuch. Sie ist als solches für weitere Kreise bestimmt und läßt dies in Obertitel, Stil und Ausstattung erkennen. Eine allein den wissenschaftlichen Notwendigkeiten dienstbare Darstellung hätte kürzer sein können. Aber es ist dem Vf. gelungen, in dieser allgemein verständlichen Form ein aus den Quellen gearbeitetes, in Einzelheiten über die große Darstellung von Ferd. Meyer von 1836 hinausgehendes, wissenschaftlich wertvolles Buch zu schaffen, das die besonderen Probleme (die außergewöhnlich starke Verwobenheit von Politik und Kirche gerade in den eidgenössischen Gemeinen Herrschaften; die — in Locarno stets überwundene — Gefahr eines Herüberwirkens des italienischen Spiritualismus) gut herausarbeitet. Nimmt man noch die neueste Nummer der Zwingliana (X, 3, 1955) hinzu, die in ihrem ganzen Umfang ebenfalls der Vertreibung der Locarner Reformierten gewidmet ist (der erste Beitrag stammt von Leonhard von Muralt, der selbst aus einer der betroffenen Familien stammt), so ergibt sich insgesamt ein klares Bild jener dramatischen Vorgänge.

Der Kern der Sache ist schnell berichtet. In Locarno bildete sich in den 40er Jahren des 16. Jahrhunderts eine kleine reformierte Gemeinde, die angesichts der Passivität des römisch-katholischen Bevölkerungsteils und des Klerus immerhin erhebliche Bedeutung in der Stadt erlangte. Versuche der (stimmennmäßig in der Mehrheit befindlichen und unter den Nachwirkungen des 2. Kappelerkrieges überdies einen Rechtsanspruch vertretenden) altgläubigen eidgenössischen Orte, die Evangelischen zu gewinnen, blieben erfolglos, so daß es 1554 sehr leicht zu einer erneuten kriegerischen Auseinandersetzung, diesmal um Locarno, hätte kommen können. In dieser Situation traten Glarus und ein Appenzeller Vertreter mit einem Vermittlungsvorschlag hervor, der schließlich die Zustimmung aller Orte außer Zürich fand. Nach diesem Vorschlag, der als Schiedsspruch Annahme fand, sollten die Einwohner von Locarno, die nicht zur römischen Kirche zurückkehren wollten, bis zum 3. März 1555 ihre Heimat verlassen müssen. Etwa die Hälfte der Betroffenen wanderte daher aus und begab sich zunächst nach Rovereto im Misox und schließlich — im Mai — nach Zürich.

Die Ereignisse, die der Verf. sorgfältig und eindrucksvoll schildert, sind abgesehen von ihrer unmittelbaren Dramatik zunächst deshalb von allgemeinerer Bedeutung, als Familien wie die Muralt und die Orelli, die für die schweizerische Gelehrten Geschichte großen Rang haben, vermöge dieser erzwungenen Emigration an die Orte ihrer späteren Wirksamkeit versetzt wurden. Sie sind ferner insofern von großem Interesse, als der eidgenössische Landvogt, unter dem die Auswanderung stattfand, von Zürich gestellt war (Esajas Röuchli), so daß also eidgenössisches Recht und Solidarität des Glaubens in diesem einen Manne (und auch in den reformierten Orten, die dem Schiedsspruch zustimmten: Bern, Basel, Schaffhausen) scharf zusammenstießen. Und sie zeigen einmal mehr, daß eine reformierte Gemeinde auch ohne Pfarrer (der Begründer der Gemeinde zu Locarno, Giovanni Beccaria, mußte die Stadt schon früh verlassen) bestehen konnte. Einzigartig, wie der Vf. (S. 8) meint, sind die Vorgänge dagegen, wenn man an die kurz zuvor bestandene Irrfahrt von Laskis Londoner Fremdenkirche, an die niederländischen Flüchtlingskirchen und an die wallonischen Emigrationen des 16. Jahrhunderts denkt, nicht unbedingt. Glaube und Heimat treten schon im

16. Jahrhundert und dann erst recht in den großen Emigrationen des 17. und 18. Jahrhunderts (Hugenotten, Schotten, Salzburger) auseinander, stets zum Schaden der Heimat, durchweg zum großen Vorteil des aufnahmewilligen Landes. Die Evangelischen aus Locarno gehören, fast als die Ersten, in diese Reihe.

Göttingen

O. Weber

Georg Baring: Hans Denck, Schriften 1. Teil: Bibliographie (= Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte Band XXIV: Quellen zur Geschichte der Täufer Band VI, 1.) Gütersloh (Bertelsmann) 1955. 68 S. In. DM 5.—

Hans Denck gilt mit Recht als eine der interessantesten Gestalten der frühen Täuferbewegung und zugleich des Spiritualismus. Erstmals wird hier von Georg Baring, der durch Anregungen Heinrich Boehmers seit 30 Jahren mit eindringlichen Untersuchungen beschäftigt ist, eine erschöpfende Bibliographie von Dencks Schriften, von seinen Gedichten, die er als Korrektor zeitgenössischen Drucken mitgab, sowie der erhaltenen Autographen geboten. Damit ist eine wissenschaftlich exakte Grundlage für die weitere Forschung gelegt, deren Fehlen bei älteren Arbeiten viele Irrtümer, die geduldig nachgeschrieben wurden, erzeugte. Eine Edition der Texte, die von Walter Fellmann betreut wird, soll bald folgen.

Diese Bibliographie enthält mehr, als es den Anschein haben könnte. Die Schreibung „Denck“ wird S. 16—18 überzeugend als die einzig richtige erwiesen. Einleitung, Literaturverzeichnis und die zahlreichen Anmerkungen übersehen die gesamte Forschung. Ein einziger Nachtrag ist nötig: Jan J. Kiwiet: Hans Denck and his teaching. Thesis of the Faculty of the Baptist Theological Seminary Rüslikon-Zürich, Februar 1954 (maschinenschriftlich ebendort). Die Bemerkungen zu den „Hauptreden“ und dem Michakommentar geben der Forschung neue und wichtige Anregungen. Einzelne Hinweise auf S. 40, S. 41—46 und S. 56 f. lassen Dencks nicht unbeträchtliche Nachwirkungen erahnen.

Die Reihenfolge der Schriften Dencks und auch die ihrer Nachdrucke ist nicht ohne Probleme, weil viele der Drucke undatiert sind. Man kann fragen, ob nicht die Straßburger Ausgabe von „Vom Gesetz Gottes“ die Erstausgabe sei. Die diesbezügliche Argumentation S. 26—28 vermag nicht völlig zu überzeugen. Auch ist uns die Schrift in Straßburg erstmalig von Zeitgenossen bezeugt. Das Augsburger Zeugnis des Gynoräus (S. 26/27) wird auf „Was geredt sei“ zu beziehen sein. Die Einordnung von „Wer die Wahrheit wahrlich lieb hat“ zu 1526 ist unsicher, 1527 erscheint uns wahrscheinlicher. Der Nachweis der Echtheit des Schlusses von „Von der wahren Liebe“ hingegen (S. 35 f.) ist überzeugend.

Diese außerordentlich begrüßungswerte Bibliographie und die hoffentlich bald erfolgende Edition sollten die Studien zu Mystik und Spiritualismus des 16. Jahrhunderts neu beleben. Noch immer ist das Programm des frühvollendeten Alfred Hegler unerfüllt geblieben! Das Studium der Reformatoren erführe von dieser Seite her manch wichtige Bereicherung. Nur sollte dann auch der Begriff des „Schwärmers“ aus der historischen Wissenschaft endgültig verschwinden.

Bonn

J. F. G. Goeters

Ruth Wesel-Roth: Thomas Erastus. Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Kirche und zur Lehre von der Staatssouveränität. (= Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der evang. Landeskirche Badens, Band XV.) Lahr/Baden (M. Schauenburg) 1954. IV, 167 S. kart. DM 9.80.

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine Dissertation, die von der Verfasserin 1942 unter ihrem Mädchennamen Ruth Wesel und mit dem Titel

„Thomas Erastus Helvetius Badensis“ der philosophischen Fakultät der Freiburger Universität eingereicht wurde und nunmehr in etwas gekürzter Gestalt zum Druck gelangt ist. Sie ist von Prof. D. Dr. G. Ritter im Zuge seiner Vorarbeiten zum 2. Teil der Heidelberger Universitätsgeschichte angeregt worden und setzt sich zum Ziele, „die Bedeutung Erastus für die erste größere reformierte Kirchenbildung auf deutschem Reichsboden (d. h. die kurpfälzische Kirche) und die ideellen Grundlagen seines staatskirchlichen Systems herauszuarbeiten“ (S. 1). Eine Würdigung von Erasts naturwissenschaftlich-medizinischer Bedeutung ist in diesem Rahmen bewußt unterlassen worden.

Ein einleitender Abschnitt (S. 1—11), durch ein Bild und eine Handschriftprobe sinnvoll ergänzt, verzeichnet in Kürze, was sich von der Lebensgeschichte des Thomas Lüber bzw. Lieber, der sich, dem Stile der Zeit entsprechend, Erastus nennt, mit Sicherheit ausmachen läßt. Vielleicht Schüler der Carolina in Zürich, Student in Basel und Bologna, wo er den medizinischen Doktorgrad erwirbt, wird Erast zunächst Leibarzt der Grafen von Henneberg, um dann 1558 Professor der Medizin in Heidelberg zu werden. Seine akademische Wirksamkeit, besonders sein Anteil an den Universitätsreformen, werden knapp und trefflich beleuchtet. Sie finden ihr Ende durch die Einführung der Konkordienformel an der Universität. 1580 siedelt Erast zu seinem Schwager, dem damaligen Theologieprofessor und späteren Antistes Johann Jakob Grynäus nach Basel über, wo er am 31. Dezember 1583 als Professor für Ethik stirbt.

Die Behandlung von Erasts kirchlicher Wirksamkeit und damit seine Rolle in der pfälzischen Kirchengeschichte machen den ersten, historischen Hauptteil des Buches aus. Seit dem Regierungsantritt Friedrichs des Frommen 1559 wird er zum Exponenten der Reformierten in Heidelberg. Als Rektor der Universität stößt er mit dem Gnesiolutheraner Hesshusius zusammen, wird nach dessen Entfernung 1559—1564 Mitglied des Kirchenrats, nimmt an der Heidelberger Disputation 1560 hervorragenden Anteil und ist der Verfasser etlicher reformierter Abendmahlstrakate. Besondere Beachtung verdient, daß die Verfasserin imstande ist, ihn als Verfasser des „Büchleins vom Brotbrechen“, wie schon Gooszen 1892 durch Vergleich mit dem „Gründlichen Bericht“ annahm, nunmehr zwingend zu erweisen (S. 35). Während Erast bis etwa 1566 mit den Häuptern der Reformierten calvinischer Prägung in gutem Einvernehmen steht und an der Ausarbeitung von Katechismus, Kirchenordnung und Kirchenratsordnung beteiligt ist, gerät er 1567/68 in Opposition zu den Theologen, die die Kirchenzucht nach Genfer Muster in der Pfalz eingeführt wissen wollen. Diese Auseinandersetzungen um Kirchenzucht und Exkommunikation sind es, die Erasts Namen vor allem vor der Vergessenheit bewahrt haben. Die einzelnen Vorgänge werden mit dankenswerter Ausführlichkeit geschildert (S. 43—61). Hier dient der zumeist ungedruckte Briefwechsel des Erast als bevorzugte Quellengrundlage, wie das überhaupt ein Kennzeichen des gesamten Buches ist (vgl. besonders die Zusammenstellung der Fundorte auf S. 155 und die präzisen Angaben und die ausführlichen Mitteilungen in Text und Anmerkungen). Seine Auswertung muß als erheblicher Fortschritt der Forschung angesehen werden. Ist doch Erast der eigentliche Gewährsmann der Deutschschweizerischen Kirchen, vorab Zürichs und Berns, in Heidelberg. Deren Stellungnahme wird, von der weitgehenden Gleichheit der Standpunkte abgesehen, nahezu ganz durch seine Berichterstattung bestimmt. Damit wird zu dem entsprechenden Kapitel von Sudhoffs Buch über Olevian und Ursin (dort S. 339—370) eine gewiß notwendige Ergänzung geboten. Als Literaturnachtrag wäre hier noch der Aufsatz von M. Niehans im 8. Bande der Zwingliana anzumerken. Aber in der allgemeinen Beurteilung der Tendenzen und Verhältnisse kommt die Verfasserin zu einem Sudhoff schroff entgegengesetzten Ergebnis. Erscheint Erast bei Sudhoff nur als eitler und boshafter Querulant, so stempelt die Verfasserin nun seine Gegenspieler, zumal Olevian, zu intriganten und herrschsüchtigen Fanatikern, wobei freilich die Auseinandersetzung mit Sudhoff in einer einzigen Anmerkung

(I 150, S. 136) wenig überzeugen kann. Man kann sich dem Eindruck nicht verschließen, daß die Verfasserin sich die Position und Ansichten ihres Helden im wesentlichen völlig zu eigen gemacht hat. Zwar kommen diese dadurch zu wirkungsvoller Darstellung, aber die Gesamtbeurteilung wird notwendigerweise einseitig und schief. Licht und Schatten lassen sich nicht ganz so einfach auf die beiden streitenden Parteien verteilen. Die Kirchenzuchtsordnung von 1570 einen theoretischen Sieg Erasts zu nennen (S. 62 f.), dürfte wohl kaum zutreffend sein. Sie folgt in ihren Hauptlinien durchaus dem Genfer Vorbild. Daraufhin konnte auch der Einigungsversuch mit den Täufern in Frankenthal 1571 unternommen werden. Die bei Sudhoff S. 319 f. gebotenen Erastzitate müssen wegen ihrer Beziehung auf die Kirchenzuchtsfrage hier ergänzend angemerkt werden. Sie zeigen die typische Haltung eines Staatskirchlers. Erast und seine Freunde werden durch den Antitrinitarierprozeß 1570 aufs schwerste diskreditiert, etwa gleichzeitig wird die Kirchenzuchtsordnung publiziert. Wenn auch der Prozeß gegen Erast 1574/75 keine Verurteilung erbringt, vielmehr durch die Vermittlung Gualthers und Bezas eine äußerliche Beilegung des offenen Streits zur Folge hat, Erasts kirchliche Wirksamkeit größeren Stils ist damit beendet.

Daß aber die geschichtliche Wirksamkeit des Erast damit keineswegs abgeschlossen ist, zeigt sich an seiner theologischen Hauptschrift „*Explicatio gravissimae quaestionis, utrum excommunicatio . . . mandato nitatur divino an excognita sit ab hominibus*“, die, 1568—70 entstanden, 1589 posthum in London im Druck erschien und eine bedeutsame Nachwirkung hatte. Ihr ist ein zweiter, mehr systematischer Hauptteil gewidmet, der „Die Lehre von der Souveränität der Obrigkeit bei Thomas Erastus“ betitelt ist (S. 90—124). Erasts Staatsauffassung im Zusammenhang seines staatskirchlichen Systems, seine geistige Zugehörigkeit zu den Zürcher Theoretikern wie Bullinger und Gualther, sowie seine Berührungen mit dem Berner Wolfgang Musculus und andererseits der entgegengesetzte Genfer Standpunkt, vornehmlich an Bezas Erwidmung auf Erasts Schrift, dem „*Tractatus pius et moderatus de vera excommunicatione et christiano presbyterio . . .*“ von 1590 erläutert, werden dargestellt. Abschließend wird dann Erasts Staatsdenken in Vergleich und Gegenüberstellung mit dem Jean Bodins als streng theologisch begründet charakterisiert. Erasts Gedanke der Souveränität der (christlichen) Obrigkeit, der eine eigenständige Kirchenverfassung notwendig ausschließt, ist neben seinem typisch zwinglianischen Kirchenverständnis die Hauptstütze seiner Staatskirchen-theorie.

Man empfängt aus diesem Buche reiche Belehrung und Anregung, wenn auch manche Einzelheit korrekturbedürftig und manche Akzentverschiebung notwendig erscheint. Es eröffnet, das wird hier am Beispiel der pfälzischen Kirchengeschichte illustriert, einen tiefen Einblick in die geschichtliche und kirchenrechtliche Entwicklung der reformierten Kirchen des späten 16. Jahrhunderts. Erast und seine Deutschschweizerischen Gesinnungsgenossen, ein John Whitgift in England und ein Gellius Sneecanus in den Niederlanden als Anwälte des Staatskirchentums stehen dem beginnenden Presbyterianismus eines Knox, eines Beza und eines Thomas Cartwright gegenüber. Sie geben in z. T. harten Auseinandersetzungen der Gestaltung der einzelnen reformierten Kirchen ihr Gepräge.

Bonn

J. F. G. Goeters

Hans Sturmberger: *Georg Erasmus Tschernembl. Religion, Libertät und Widerstand. Ein Beitrag zur Geschichte der Gegenreformation und des Landes ob der Enns* (= Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs Bd. 3). Linz-Graz (Komm. Böhlau) 1953. XII, 420 S., 16 Taf. kart. DM 20.—

Mit Georg Erasmus Tschernembl (1567—1626) stellt uns der Linzer Historiker eine der interessantesten Führergestalten aus dem ständischen Widerstand im

Zeitalter der Gegenreformation, des Absolutismus und der beginnenden Religionskriege in den habsburgischen Erblanden vor.

Hatte schon A. A. van Schelven in seiner aufschlußreichen Skizze: „Der Generalstab des politischen Calvinismus in Zentraleuropa zu Beginn des dreißigjährigen Krieges“ (Arch. f. Ref.gesch. Jg. 1939, S. 115 ff) auf die weitreichende politische und geistige Rolle Tsch.s aufmerksam gemacht, so haben wir jetzt eine meisterhafte Monographie vor uns, die unter Benutzung wertvoller unbekannter Quellen eine Darstellung des öffentlichen Wirkens Tsch.s in den feudalen Konföderationen jener Zeit und damit einen wertvollen Beitrag zur Geschichte und zur geistigen Problematik des „konfessionellen Absolutismus“ bietet. Der Untertitel: Religion, Libertät und Widerstand zeigt den Horizont an, der in dieser Einzeluntersuchung in neuer Weise erhellt wird.

Tsch. war innerhalb der meist lutherisch, und zwar zeitweise flacianisch, bestimmenden Landständen Calviner. Der Vf. datiert diese Bekenntnisbildung von Tsch.s Schulbildung in Altdorf (1580) an, wo derzeit die ramistischen Humanisten Th. Freigius und Donellus lehrten. Er sieht sie ferner beeinflusst durch den calvinistischen Hofmeister Paul Melissus, durch Francois Hotman, den Tsch. auf seiner Cavalierstour in Genf kennenlernte, und durch Duplessis Mornay, mit dem Tsch. eine freundschaftliche Korrespondenz pflegte. Tsch. stand damit innerhalb der humanistisch gebildeten, „politischen Theologie“ des Calvinismus. In enger Verbindung mit dem Haupt der reichsständischen, evangelischen Opposition, Fürst Christian II. von Anhalt, kämpfte er um das alte ständische Staatsrecht zur Sicherung des evangelischen Glaubens.

Es wird durchgängig aufgezeigt, wie gegen den politisch absolutistischen Reformkatholizismus jesuitischer Prägung (Ferdinand II.) die Grundmotive des Widerstandes: Religionsfreiheit und ständische Libertät eine schicksalsschwere Einheit bildeten, wobei die ständische Selbstbestimmung gegenüber der beginnenden zentralistischen Verbeamtung und Provinzialisierung des Landes als das einzige Mittel zur Sicherung der evangelischen Bekenntnisfreiheit ergriffen wurde. Der Bruderzwist im Hause Habsburg (Rudolf II. und Matthias) und die türkisch-ungarische Frage boten den oberösterreichischen Ständen unter Tsch.s Führung dazu realisierbare Gelegenheiten. Immer wieder konzentrierten sich Resolutionen und Konzessionen auf die Freiheit des evangelischen Landhausgottesdienstes in Linz und auf die herkömmlichen, naturrechtlich begründeten Standesprivilegien bei der Huldigung des Landesfürsten. 1607 entstanden selbständige Konföderationen der oberösterreichischen Stände mit Ungarn (Bethlen Gabor) und Böhmen (Karl von Zierotin) und Korrespondenzen mit den evangelischen Reichsständen. Diese Bindung riß dann das Land ob der Enns mit hinein in die Katastrophe, die 1620 am weißen Berg über den zentraleuropäischen Protestantismus hereinbrach. Geschlagen und als „Hauptredlinsführer“ verfolgt fand Tsch. in Genf die letzte Zuflucht und starb dort 1626. Die Prädestinationslehre Calvins bildete für ihn die letzte Hilfe, die Katastrophe zu verstehen und zu ertragen.

Von hohem theologischen Interesse sind zwei Nachweise: 1. Es wird gezeigt, daß die geistigen Wurzeln der oberösterreichischen Resistenz in der sog. monarchomachischen Widerstandsliteratur des politischen Calvinismus zu suchen sind. Die bisher unbekannte Schrift „de resistentia“ (1600), die wahrscheinlich von Tsch. stammt, zeigt den Geist Hotmans und Duplessis Mornays. Es finden sich die naturrechtliche Begründung des Ständestaates, die Vertragslehre, die Widerstandspflicht und die indirekte Rechtfertigung des Tyrannenmordes auf der einen und die Definition der Tyrannis mit den Formeln der absolutistischen Staatslehre auf der anderen Seite. Als „conservatores patriae“ haben nach Tsch.s Auffassung die Stände die Rechtmäßigkeit der Macht im Staate zu wahren gegen das „imperium absolutum“ eines „princeps legibus solutus“. Berechtigte Ursache zum Widerstand sieht Tsch. in jeder Veränderung des Bekenntnisstandes im Lande gegeben. 2. Sehr einleuchtend wird geschildert, wie Tsch. in der Methodik des Widerstandes an der Rechtfertigung der ständischen Konföderationspolitik arbeitet. „Gott hat das

Mittel der Conföderation den betragten zum Trost und Hilf wider die Tyrannen gegeben“ (Zitat S. 105). Erwogen wird sogar ein Türkenbündnis gegen den „römischen Antichristen“. Tsch.s Konföderationen sollen aber zugleich den föderal-theologischen Charakter eines Ordens haben mit bindenden sittlichen Verpflichtungen für alle Bundesgenossen. In diesem Sinne hat er die Verfassung der böhmischen Konföderationsakte (1618) beeinflussen können.

In den Bauernkriegen (1594) zeigte sich jedoch die Grenze seiner sonst so wendigen Religionspolitik. Die herkömmliche Begründung der feudalen Ordnung band ihn mehr als der gleiche Bekenntnisstand der evangelischen Bauern an vielen Orten des Aufstandes. Seine berühmten „consultationes“ im böhmischen Kriege 1618 zur Aufhebung der Leibeigenschaft sind mehr von politischer Zweckmäßigkeit als von grundsätzlichen Erwägungen bestimmt gewesen und kamen überdies zu spät, um das Volk hinter die ständische Konföderation zu bringen. Religionsfreiheit gab es für Tsch. nur als Adelsprivileg. Wohl wurde die Freiheit der Städte mitgefordert, aber nicht die des 4. Standes. Es war also eine „kontrarevolutionäre Revolution“ des Adels gegen den gesetzlosen Absolutismus ebenso wie gegen die gesetzlosen Bauernaufstände. Eine Beschränkung, die in den Hugenottenkämpfen derselben Zeit durchaus ihre Parallele hat.

Die geschichtliche Bedeutung des Widerstandes, in dem Tsch. eine so entscheidende Rolle spielt, kann daher nicht auf der Linie der egalitären Volkssouveränität moderner Staaten gesehen werden. Sie liegt vielmehr in der Gestaltung des politischen Freiheitsbegriffes im Sinne der „Rechtmäßigkeit der Macht im Staate“. So formuliert der Vf. mit einem Zitat von Gerhard Ritter das Ergebnis.

Der Vf. dieser im glanzvollen Stil der alten rankischen Schule geschriebenen Monographie ist Mitglied des Institutes für österreichische Geschichtsforschung, Schüler des großen Historikers Heinrich von Srbik und Landesarchivbeamter in Linz. In dem heute neu erwachten theologisch-politischen Interesse an den Fragen nach Widerstand und legitimer Macht ist sein Werk ein wichtiger kirchen- und geistesgeschichtlicher Beitrag.

Bremen

J. Moltmann

Neuzeit

Karl Heussi: *Geschichte der Theologischen Fakultät zu Jena* (= Darstellungen zur Geschichte der Universität Jena. Hrsg. im Auftrag der Kommission für die Geschichte der Universität Jena von Friedrich Schneider. Band I) Weimar (Böhlau) 1954. 412 S. geb. DM 17.20.

Über seine Arbeitsweise und die Anlage des Buches sagt der Verfasser im Vorwort, er habe „der Verlockung, den Einzelheiten zu weit nachzugehen, widerstanden, vor allem im Sinne der Leser, von denen eine allzu lange Beschäftigung mit einem derartig speziellen Gegenstand nicht zu erwarten“ sei. Er habe ferner „die Entstehungsgeschichte der Fakultät verhältnismäßig ausführlich, den uns heute ferner liegenden mittleren Abschnitt, der die altprotestantische Orthodoxie umfaßt, verhältnismäßig kürzer, und den letzten, die moderne Entwicklung schildernden Abschnitt am ausführlichsten gestaltet“. So sind den Anfängen rund 100 Seiten gewidmet, die folgenden 2 Jahrhunderte erhalten ungefähr denselben Raum, die Geschichte der „modernen“ Fakultät seit dem Eintritt Hases umfaßt 150 Seiten, wobei auch Dinge und Personen von bescheidenem Gewicht ziemlich ausführlich zur Sprache kommen. In diesem letzten Abschnitt ist die Absicht, „nicht bloß eine Geschichte der Fakultisten, sondern der Fakultät selber zu geben“, nicht immer deutlich. Der theologiegeschichtlich interessierte Leser wird diese Ökonomie der Darstellung bedauern; sie hat zur Folge, daß man in den beiden ersten Abschnitten wohl die Kunst der Darstellung bewundert, aber doch wenig Neues erfährt. Das Ganze ist erzählt unter dem Gesichtspunkt der Freiheit der Forschung und der Lehre. So finden die Kämpfe des 16. Jahrhunderts wenig Verständnis. Dies dürfte auch der Grund dafür sein, daß die Orthodoxie so kurz behandelt wird. Die besondere Art des Jenaischen Liberalismus erscheint als die angemessene Art theologischer Arbeit, so daß schließlich der Eintritt Weinels und Lietzmans in die Fakultät nicht bloß als ein Höhepunkt, sondern gleichsam als das Ziel erscheinen kann, auf das die ganze Darstellung zustrebt.

Daß diese Entwicklung meisterhaft erzählt ist, braucht bei der Person des Verfassers (der nicht umsonst Hase so verehrungsvoll würdigen kann) nicht besonders betont zu werden. Für den Benutzer werden wohl die liebevoll gezeichneten Miniaturen der Einzelgestalten den Hauptwert des Buches ausmachen. Wenn selbst der Nestor der deutschen Kirchengeschichte dabei nicht „durchweg auf erste Quellen“ zurückgehen konnte, so tut das der Brauchbarkeit keinen Eintrag. Eine andere Frage ist, ob es bei aller gebotenen Beschränkung nicht möglich und dem Verständnis dienlich gewesen wäre, das theologische Anliegen und seine Problematik jeweils deutlicher herauszuarbeiten. Über das rein Theologiegeschichtliche hinaus ergibt sich ein reiches Maß an Belehrung über Universitäts- und allgemeine Geistesgeschichte. Ohne daß der Verfasser die Zurückhaltung des Historikers je aufgibt, bekommt der Leser einen starken Eindruck von der Problematik der deutschen Universität und ihrer theologischen Fakultäten. Die rein historische Darstellung erweist sich als ein höchst aktueller Beitrag zu gegenwärtigen Problemen.

Bonn

E. Bizer

Wilhelm Heinen: *Die Anthropologie in der Sittenlehre Ferdinand Geminian Wankers (1758—1824)* (= Beiträge zur Freiburger Wissenschafts- und Universitätsgeschichte H. 6). Freiburg i. Br. (Eberhard Albert) 1955. 279 S. kart. DM 12.—.

Der große Würzburger Kirchenhistoriker Sebastian Merkle († 24. 4. 1945) hat das geschichtliche Verdienst, die katholische Sicht der Aufklärungszeit umgebrochen

zu haben. Bis dahin galt diese Epoche als Ausgeburt und Höhepunkt des Rationalismus und der Kirchenfeindlichkeit. Merkle hat bes. mit seinem Vortrag „Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters“ auf dem Internationalen Kongreß für historische Wissenschaften zu Berlin am 12. August 1908 (Berlin 1909) die Weichen umgestellt. Geradezu klassisch sind seine berühmten Schlußsätze: „Es wird niemandem einfallen, die Aufklärungszeit kanonisieren zu wollen; sie wirft, wie mehr oder weniger jede Epoche, ihre starken Schatten. Aber sie hat auch das Verdienst, auf vieles, was veraltet und der Besserung bedürftig war, hingewiesen und den Kampf dagegen erfolgreich aufgenommen zu haben; sie war das Durchgangsstadium zu einer neuen Zeit. Die Aufklärung hat ihr gerüttelt Maß von Fehlern; aber so abgründig schlecht, wie man sie gemacht hat, ist sie nicht gewesen“ (S. 78). Besonders hat diese Zeit das theologische Studium angeregt. Sie hat die Quellen betont und eine fruchtbare Methode schaffen helfen (S. 21). Nicht zuletzt hat sie der Bibelwissenschaft und der liturgischen Bewegung Auftrieb gegeben.

Merkles Thesen haben eine Bresche geschlagen. Ganz durchgedrungen sind seine Richtlinien nicht. Eine enge Auffassung versucht immer wieder, sich ihren Würgegriffen zu entwinden.

Um so erfreulicher ist, daß die Leitsätze von Merkle in einer neuesten moralgeschichtlichen Arbeit führen und als richtig erwiesen werden. Mit dem Thema „Die Anthropologie in der Sittenlehre Ferdinand Geminian Wankers (1758 bis 1824)“ hat der jetzige Fuldaer Professor in seiner Dissertation sehr glücklich eine Gestalt aufgegriffen, die „mit guten Gründen die Mitte zwischen gesichertem Erbe der Tradition und den neuen Auffassungen“ (S. 5) hält. Man würde Wanker nach Heinen bitter unrecht tun, wollte man ihn unter jene Aufklärer zu zählen, „denen die transzendente Wirklichkeit und der menschliche Glaube an diese Welt als ungesichert oder zweitrangig galten“ (S. 5). Das Streben einer sachlichen Zeichnung leitet auch den dankenswerten „Geschichtlichen Überblick“ (S. 11—48), der vorangestellt ist. Er beleuchtet den Stand der Sittenlehre um 1750 (S. 11—30). Die protestantische Ethik und die katholische Sittenlehre sind in ihren Richtungen, Vertretern und Abhängigkeiten gut beleuchtet. J. Fr. Buddeus, Christian Wolff, J. L. von Mosheim und J. P. Miller sind ebenso treffend charakterisiert wie als drei Richtungen der Moraltheologie die kasuistisch-kanonistische, die aristotelisch-thomistische und die katholische Sittenlehre unter dem Einfluß der protestantischen Ethik und der Aufklärungsphilosophie. Die Skizze ist leider knapp. Einige Namen fehlen (z. B. die Würzburger Anton Josef Fahrman und Johann Michael Feder, vgl. Festschrift zum 350jährigen Bestehen der Universität Würzburg. Berlin 1952 268 ff.). Die Eigenart und Stellung der Gruppe von Reformfreunden, die ganz auf dem Boden des Dogmas und der Kirche bleiben wollten, hätte man noch ausführlicher dargestellt gewünscht. Aber in großen Zügen ist die Zeichnung richtig und zutreffend. Dies gilt auch für „das Weltbild und die Auffassung vom Menschen in der deutschen Aufklärung“ (S. 30—36). Hier ist sehr sachlich geurteilt. Licht und Schatten sind gerecht und objektiv verteilt.

Auch für den Historiker ist sehr beachtlich die Anthropologie in der Sittenlehre des F. G. Wanker (49—270), die den Hauptteil der Untersuchung Heinens bildet. Neben das traditionelle Denken schiebt sich eine Schicht neuer Erkenntnisse aus Psychologie, Religionsgeschichte, Ethik usw., die unbedingt als Bereicherung und Blutzufuhr gelten muß. Die Anthropologie des Wanker läßt wie ein Schulbeispiel das immer wiederkehrende Ringen des Menschen und der Wissenschaft um einen Ausgleich zwischen geschichtlich überkommenen und neu sich aufdrängenden Elementen eines Weltbildes spiegeln. Dem stillen Freiburger Gelehrten Wanker ist eine glückliche Harmonie gelungen, die viele Spannungen segensvoll bannte. Fest verwurzelt mit dem biblischen Boden und dem dogmatischen Erbe, versucht er in sympathischer Weise, seine Disziplin mit allem zu bereichern, was damals in den Wissenschaftszweigen als förderliche Erkenntnisse zu finden war. Nicht zuletzt sind es die Bereiche des Gefühls, des Temperaments und Charakters, der

Umweltkomponenten für das sittliche Handeln, die der Freiburger Moraltheologe emsig sammelt und in sein Menschenbild einbaut. Er ist modern im besten Sinne. Heinen fügt hier gelegentlich auch in die Überschriften Bezeichnungen und Schemata der neuesten Psychologie ein (z. B. S. 61 „die psychophysischen Anlagen“ und S. 63 „die endogenen Kräfte im Aufbau der Persönlichkeit“). Sie sind zutreffend und erleichtern das Verständnis. Aber inmitten eines geschichtlichen Werkes stören sie. Sie wirken als Fremdkörper. Sonst sind die Original-Einteilungen und Fachbezeichnungen Wankers treu beibehalten worden.

Zwei Punkte wünschte man in der Arbeit Heinens noch stärker betont und noch schärfer herausgestellt. Das ist einmal das Verhältnis Wankers zur Bibel. Große Teile der „Christlichen Sittenlehre“ Wankers sind rein philosophisch. Sogar als Hauptzweck der Menschwerdung wird „die Erleuchtung aller Menschen“ (I 83) angegeben. Daneben erscheinen oft ganz unvermittelt Kapitel, die rein neutestamentlich begründet werden. Diese offenen Nahtstellen sind sehr typisch. Auch die Art der Auswertung von Bibelstellen ist auffallend. Wanker geht es weniger um genaue Exegese eines Verses als um summarische Belege. Er befaßt sich gar nicht mit Textproblemen oder Möglichkeiten der Auslegung. Ihm genügt eine Reihe oder Aufzählung von Stellen, ohne sie auf ihre Beweiskraft zu untersuchen. Zweitens hätte in der Charakterisierung der Moraltheologie Wankers durch Heinen ein Zug stärker hervorgehoben gehört: Wanker bricht wie die ganze Aufklärungszeit mit der Auffassung, die in der Spätscholastik (Thomas v. Aq. vertritt Tugendlehre!) herrschend geworden war, daß Moraltheologie vorzüglich Sündenlehre sei (vgl. Fritz Tillmann, Um eine katholische Sittenlehre. In Festschrift Th. Münker. Trier 1948 9 ff.). Die Ausrichtung auf den Beichtstuhl hatte gesiegt. Jetzt wird die Tugendlehre führend. Das Ideal wird gesehen. Man will auch die positiven Richtlinien und Ideale des Neuen Testaments wieder allen Erlösten vor Augen führen. Sittlichkeitslehre wird nicht bloß auf Beichtväter beschränkt gesehen. J. M. Sailer schreibt seine Glückseligkeitslehre für alle Stände. J. B. Hirscher wendet sich mit seiner Moral vom Reiche Gottes ebenso an Laien wie an Theologen. Wanker sieht die Entfaltung der Menschenwürde in der Tugend, die Entwürdigung in der Sünde (Heinen 94 ff. 108 ff.).

Bei Fürststab Martin II. Gerbert von St. Blasien (S. 22 ff) wünschte man dessen Korrespondenz erwähnt, die sehr weite und tiefe Einblicke in die Zeitgeschichte gewährt. Der am 2. 8. 1936 verstorbene Münchener Kirchenhistoriker Georg Pfeilschifter hat zwei Bände davon herausgegeben (erschieden Heidelberg 1931 und 1934). — Bei der Literatur über Aufklärung vermißt man das gute Büchlein von Heinrich Hoffmann-Bern (Die Aufklärung. Tübingen 1912). — Mit vorliegender Schrift hat Heinen einen sehr wertvollen Beitrag zur Geschichte der Aufklärungszeit geliefert. — Der Druck ist sehr sorgfältig, der Preis überraschend niedrig.

Tübingen

J. Stelzenberger

Olav Guttorm Myklebust: The Study of Missions in Theological Education. An historical inquiry into the place of world evangelisation in western protestant ministerial training with particular reference to Alexander Duff's chair of evangelistic theology. Volume I, to 1910 (= Avhandlingar utgitt av Egede Instituttet, 6). Oslo (Forlaget Land og Kirke) 1955, 459 S. norw. Kr. 27.80.

Die Missionswissenschaft ist an einem Punkt ihrer Geschichte angelangt, an dem ihr bisher ziemlich unangefochtenes Eingegliedertsein in die praktische Theologie in Frage gestellt wird und sie unmittelbare Verbindung zu den biblischen Wissenschaften wie zur systematischen Theologie sucht oder den Rang einer selbständigen theologischen Disziplin beansprucht. In diesem Augenblick ist die Geschichte der Missionswissenschaft wärmstens zu begrüßen, die M. in seinem umfangreichen Werke vorlegt, von dem bisher der 1. Band erschienen ist. Der Ver-

fasser ist sich bewußt, in seinem Werk eine Pionierarbeit zu leisten und nur einen ersten Überblick über die Geschichte der Missionswissenschaft zu geben. Die Fülle des Materials ist eine so erdrückende, daß die Darstellung gewisse Strecken hindurch nur Materialsammlung ist. Aber es ist der Vorzug des Werkes, daß zum ersten Mal das einschlägige Material in solcher Fülle geboten und für weitere Forschung der Grund gelegt und Anregung gegeben wird. Nicht nur die Geschichte oder das Werden der deutschen, sondern der ganzen europäischen und angelsächsischen Missionswissenschaft wird in einer bisher unerreichten Vollständigkeit, die natürlich keine absolute ist, skizziert; unberücksichtigt blieben nur Österreich, Belgien, die Tschechoslowakei, Ungarn, Italien, Portugal, Spanien und Latein-Amerika. Schon die über 50 Seiten umfassende Bibliographie ist eine einzigartige Hilfe für das Studium der Geschichte der Missionswissenschaft (bis 1910). Besonders breiter Raum wird der deutschen Missionswissenschaft gewährt, von der M. meint, daß sie bis zum zweiten Weltkrieg führend gewesen sei. Doch steht im Mittelpunkt des Werkes Alexanders Duff's „Lehrstuhl für Evangelistische Theologie“, der erste in der protestantischen Welt; in allen Einzelheiten werden die Bemühungen und Verhandlungen um die 1867 erfolgte Errichtung dieses Lehrstuhls und Duff's Lehrtätigkeit beschrieben und die Gründe für die fehlenden Lehr-erfolge und das Scheitern des Versuches untersucht, aber auch seine Ausstrahlungen namentlich auf die entsprechenden deutschen Bemühungen um die Vertretung der Missionswissenschaft an der Universität. Weithin gewinnt man den Eindruck, daß die Geltung der Missionswissenschaft als theologischer Disziplin durch Tragödien mancher ihrer Pioniere erkauft worden ist. Hilfreich zur Verständigung im ökumenischen Gespräch ist die kurze Erörterung über die Terminologie (S. 26 ff.), wenn sie auch den deutschen Verhältnissen nicht ganz gerecht wird.

Mainz

W. Holsten

Heinz Horst Schrey: Die Generation der Entscheidung, Staat und Kirche in Europa und im europäischen Rußland 1918—1953. München (Kaiser) 1955. 336 S. geb. DM 11,80.

Es ist erfreulich, daß dieses Buch geschrieben worden ist, darum weil es einfach notwendig war. Es geht in ihm um eine europäische Kirchengeschichte der letzten 30—40 Jahre, dargestellt an dem Problem, das die Kirchen in dieser Zeit am intensivsten beschäftigt hat, nämlich an der Frage des Verhältnisses von Kirche und Staat zueinander. Wir haben diese Geschichte ja alle miterlebt, aber was uns bisher gefehlt hat, ist eine zusammenhängende Darstellung der Ereignisse. Wir haben einige Bücher über den deutschen Kirchenkampf und auch ausreichende Sammlungen der Dokumente jener Zeit, aber das, was in anderen Ländern geschehen ist, ist uns nicht so zugänglich geworden. Während des Krieges erfuhren wir wenig genug von dem, was etwa in Rußland und auch in den übrigen europäischen Staaten in Sachen des Verhältnisses von Staat und Kirche zueinander passierte. Nach 1945 waren wir dann, jedenfalls in den ersten Jahren, zu sehr von unserm eignen Elend in Anspruch genommen, um uns groß um die Ereignisse in anderen Ländern kümmern zu können. Nun hat H. H. Schrey das z. T. schwer zugängliche und überall hin verstreute Material sorgfältig durchgearbeitet und bietet uns in einem nicht zu kurzen und nicht zu langen Buch in klaren, verständlichen Übersichten einen Bericht von dem, was geschehen ist.

Der Verf. ist sich dessen wohl bewußt, daß es nicht leicht ist, eine Periode der Geschichte darzustellen, in der man selber noch lebt. Es fehlt dann die Distanz zu den Ereignissen, und die Ausführungen erhalten leicht eine zu subjektive, apologetische oder polemische Tendenz. Man wird wohl sagen dürfen, daß Schr. sich um die erforderliche Distanz nicht ohne Erfolg bemüht hat. Zwar, wenn er sagt, er habe sich bemüht, „dem Ideal Rankes, zu berichten, wie es eigentlich ge-

wesen ist, nahezukommen“ (S. 7), so ist das gewiß löblich, aber er selber wird wissen, daß dieses Ideal nicht verwirklicht werden kann. Immerhin wird man ihm zubilligen müssen, daß er ohne Ressentiment und Vorurteile schreibt, wobei er selber keineswegs standpunktslos bleibt. Schr. gibt keine bloße Chronik, sondern eine Darstellung, hinter der eine klare theologische Linie steht. Es ist die Linie der Bek.Kirche, wie sie von Karl Barth und Niemöller vertreten wird. Aber Schr. gehört nun, wenn man so sagen darf, zur zweiten Generation. Er hat den Kirchenkampf nicht mehr persönlich mit durchgekämpft, jedenfalls nicht an irgendeiner verantwortlichen Stelle, ganz einfach darum, weil er noch zu jung dazu war. Diese Position gibt seinen Ausführungen eine gewisse Objektivität und Tendenzlosigkeit, die erfreulich ist. Er kann die hohe Bedeutung Karl Barths für den deutschen Kirchenkampf herausstellen (S. 215 f.), ohne dessen theologischen Erkenntnisse dieser Kampf nicht mit der „Zielstrebigkeit hätte geführt werden können, mit der er weithin tatsächlich geführt worden ist“. Er kann aber auch den viel diskutierten Satz aus dem Briefe Barths an Hromadka während der Tschechenkrise 1938 „sehr gewagt und mißverständlich“ nennen (S. 181). Er kann die Unterwerfung der Bischöfe der intakten Kirchen unter den Reichsbischof vom 27. 1. 34 als „verhängnisvoll“ charakterisieren (S. 151). Er kann aber auch über die Desavouierung der von der VKL entworfenen Bittliturgie anläßlich der drohenden Kriegsgefahr im Okt. 38 durch die lutherischen Bischöfe, die von weiten Kreisen der BK als Verrat an der gemeinsamen Sache empfunden wurde, sehr gelassen mit den Worten berichten: „Da freilich dieser Gottesdienst stärksten Mißverständnissen ausgesetzt war und das Gebet zu Gott als politische Kritik verstanden wurde, wurde das Formular von den lutherischen Bischöfen abgelehnt“ (S. 182).

Das Buch beginnt mit einem kurzen, und doch wohl allzukurzen Abschnitt über „Die Ursprünge der Gegenwart im 19. Jahrhundert“. Wenn der erste Satz lautet: „Über dem 19. Jahrhundert steht eine Idee als beherrschende Macht: die Idee der Freiheit“, so scheint mir, daß hier über eine so komplexe Größe, wie sie das 19. Jahrh. ist, zu einseitig geurteilt wird. Der Verf. führt ja auch selber aus, daß im 19. Jahrh. zugleich der omnipotente Staat eine Macht zu werden begann, der in seiner Vollendung dann das Ende jeglicher Freiheit brachte. Das 19. Jahrh. steht in seiner ersten Hälfte unter dem Zeichen der Reaktion, gegen die die aus der französischen Revolution stammenden Freiheitskräfte nicht aufkamen. Seine zweite Hälfte steht dann freilich unter dem Zeichen des Liberalismus, der sich aber, zum mindesten in Deutschland, nicht konsequent durchzusetzen vermochte. Man hat natürlich, ich denke jetzt in erster Linie an deutsche Verhältnisse, seine bürgerlichen Freiheiten, aber das Bürgertum ist im Grunde politisch indifferent und nimmt an der wachsenden Macht des Staates keinen Anstoß. Man erfreut sich dabei eines ungestörten auf Besitz, Erwerb und den Genuß der Kulturgüter gerichteten Lebens. Was für das 19. Jahrh., besonders in seiner zweiten Hälfte, charakteristisch ist, ist nicht der Freiheitsgedanke, sondern die unerhörte Sekurität des Lebens der führenden Schichten des Volkes. Besonders gering, so darf man wohl sagen, ist das Freiheitsbedürfnis in der Kirche gewesen. Sie fühlte sich im Schutz des Staates sehr wohl und verehrte und liebte ihre summi episcopi. Diese Situation hätte Schrey etwas stärker bedenken können für seine Fäden, die er von der Vergangenheit zur Gegenwart zieht.

Nach seiner Einleitung setzt der Verf. sinnvoll mit einer Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat in der Sowjetunion ein; in der ja zuerst der Konflikt zwischen beiden Größen aufgebrochen ist. Es schließt sich daran ein Bericht über die Kirchenpolitik des Vatikans von 1918—33, dem ein Kapitel über die kirchlichen Verhältnisse während der Weimarer Republik folgt. Dann gibt uns Schrey eine ausführliche Schilderung des deutschen Kirchenkampfes, nach der wir in die Situation des kirchlichen Wiederaufbaus in Deutschland nach 1945 eingeführt werden. Der letzte Teil des Buches gibt eine Darstellung der kirchlichen Lage so-

wohl in den westlichen und nördlichen Ländern als auch in den Kirchen hinter dem eisernen Vorhang.

Man liest das Buch mit Spannung; es ist einfach interessant. Dort, wo man selber mit der Materie bekannt ist, und das wird für den deutschen Rezensenten in erster Linie der deutsche Kirchenkampf sein, möchte man je und dann eine kritische Bemerkung machen oder eine Berichtigung vornehmen, was vermutlich auch dort nötig sein wird, wo der Leser mit den Kenntnissen des Verfs. nicht konkurrieren kann. Aber das ist nicht so wichtig. Wichtiger ist, daß man durch die Lektüre des Buches einen Gesamtaspekt der kirchlichen Ereignisse wirklich gewinnt. Besonders instruktiv scheint mir das zu sein, was über die Haltung der katholischen Kirche gesagt wird. Die vatikanische Politik mit ihrem höchst realistischen, rein klerikal bestimmten Machtdenken wird uns ohne jede Una-Sancta-Stimmung, bei allem Respekt vor einer Gestalt, wie sie uns im Kardinal Mindszenty entgegentritt, sehr deutlich gemacht. Sie wird wegen ihrer totalitären Tendenz als der eigentliche Gegner des Bolschewismus angesehen. Ebenso wird die restaurierte orthodoxe Kirche in ihrem Zusammengehen mit dem bolschewistischen Staat und ihrem Bestreben, die früher autokephalen Kirchen unter die Oberhoheit des moskauer Patriarchen zu bringen, in ihrem klerikalen Imperialismus klar erkannt. In seiner Schlußbetrachtung über die Stellung der Kirche in der Gesellschaft zeigt Schrey erfreuliche reformatorische Einsichten. Eine Kirche, die in ihren Auseinandersetzungen mit dem Staat nur darauf bedacht ist, ihre Macht, ihre Institutionen und ihren Einfluß zu retten, wird abgelehnt. Sie träte damit, so hören wir, nur auf die gleiche Ebene mit ihren Gegnern, nämlich sie verkrampfe sich in Ideologien. Es heißt (S. 317): „Muß aber wirklich dieser Kampf auf ideologischer Ebene geführt werden? Nämlich so, daß sichtbar wird, es geht um den Menschen und nicht um ideologische Größen, mögen diese sich christlich oder atheistisch nennen.“ Die Kirche der Ostzone ist Schr. hier ein Vorbild, weil sie sich frei gemacht habe „gegenüber einer feudalen Tradition und alten Besitzansprüchen. Sie leben aus der Vergebung der Sünden und aus der Beugung unter Gottes gewaltige Hand“ (S. 318). Das Herz des Verfs. schlägt für die Kirche, die nicht als Macht unter Mächten ihren Bestand sichern will, sondern die als das verfolgte Volk Gottes, als *ecclesia crucis*, allein vom Worte lebend, sich der inneren Freiheit erfreut, die Christus gebracht hat. Es ist ein ausgesprochen protestantisches Buch, das Schrey uns geschenkt hat.

Bonn

G. Dehn

Territorialkirchengeschichte

Albert Heintz: Die Anfänge des Landdekanats im Rahmen der kirchlichen Verfassungsgeschichte des Erzbistums Trier (= Trierer Theologische Studien Band 3). Trier (Paulinus-Verlag) 1951. XVI, 103 S.

Die Frage der Entstehung und Ausbildung der Landdekanate hat die Forschung lange und ausgiebig beschäftigt. Auch nach den letzten größeren Deutungen von Ahlhaus für Konstanz und Gescher für Köln konnte das Problem nicht als gelöst gelten, wenigstens soweit man eine für einen größeren Raum anwendbare Lösung anstrebte. Das gilt auch für die Auffassung, daß zwischen Westfranken und Ostfranken streng zu unterscheiden sei, daß die Landdekanate im westlichen Franken schon im 9. Jahrhundert, im östlichen dagegen erst im 11. Jahrhundert nachzuweisen seien. Die Hauptschwierigkeit liegt natürlich in der Dürtigkeit der Quellen und der Verschiedenheit der Terminologie in den einzelnen Räumen. Die vorliegende Arbeit des Trierer Offizials ist schon dadurch verdienstlich, daß sie die Quellenaussagen genau untersucht und nicht mehr aus ihnen herauspreßt, als bewiesen werden kann, wobei der Grad der Beweisbarkeit jeweils genau angegeben wird. Wichtig erscheinen vor allem die Ergebnisse aus einer erneuten Interpretation des Regino von Prüm und des in der ungedruckten Dissertation von M. Blasen zum Teil veröffentlichten Capitulare des Trierer Erzbischofs Ruotger (915—930). Ebenso die Unterstreichung der engen Zusammenhänge zwischen Reims und Trier. Die natürliche Lage erweist Trier doch offenbar als eine Art Bindeglied oder Übergang zwischen West- und Ostfranken. Eine Prüfung der frühen urkundlichen Erwähnungen der Landdekanate im Erzbistum Trier führt zu dem Ergebnis, daß unter westfränkischem Einfluß wohl die Dekanatsverfassung der Sache nach im 9. Jahrhundert vorhanden, die Bezeichnung „decanus“ aber noch selten war und sich erst gegen Ende des 11. Jahrhunderts durchsetzte. Auf die nützliche Zusammenstellung (S. 32) der urkundlichen „Ersterwähnungen“ der Landdekanate in Ostfranken sei noch eigens hingewiesen.

Tübingen

K. A. Fink

Hospitium Ecclesiae. Forschungen zur Bremischen Kirchengeschichte, hrsg. im Auftrage der Kommission für bremische Kirchengeschichte von Bodo Heyne und Kurd Schulz; mit einer Beilage: Rudolf Smend: Glaubensfreiheit als innerkirchliches Grundrecht (aus „Mensch und Staat in Recht und Geschichte“, Festschrift für Herbert Kraus, Kitzingen (Main), 1954) und: Zur Verfassung der Bremischen, Evangelischen Kirche (aus „Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht“, 3. Bd. 1953/54). Bremen (Walther Boettcher) 1954. 132 und 15. S. brosch. DM 5.20.

Die am 19. Mai 1954 gegründete Kommission für bremische Kirchengeschichte, „welche die Erforschung der Geschichte der bremischen Kirche, ihrer Gemeinden und des kirchlichen Lebens in Bremen fördern will“, stellt sich mit diesem Sammelband der Öffentlichkeit vor. Als Titel hat man einen heute nicht mehr erhaltenen Spruch über dem Stadttor an der Weserbrücke gewählt: „Conserva Domine Hospitium Tuae Ecclesiae“. Von der Bremer Kirche als einem „Hospitium ecclesiae pressae“ (Schlesien) handelt der Aufsatz von Hans Jessen, in dem man mit Freude die viel zu wenig bekannten religionssoziologischen Arbeiten des Anglisten Herbert Schöffler berücksichtigt sieht, während B. Heyne der Entstehung der kirchlichen Eigenart in Bremen nachgeht. Neben Arbeiten zur Baugeschichte bremischer Kirchen (A. Börtzler, Fr. Prüser und W. Dietsch), zur bremischen Kirchenmusik im Reformationsjahrhundert (Fr. Piersig), über die Bremer Evangelische

Messe 1525 (Willh. Schmidt) und die Kirchentage des 19. Jahrhunderts bis zum Kirchentag in Bremen im September 1852 (Kurd Schulz) werden die Aufsätze R. Smends und B. Tilemanns (Bekenntnis und Einheit der Bremischen Kirche) besondere Beachtung finden. Gegenüber der seit langer Zeit unter den Kirchenjuristen herrschenden Meinung, „daß die Bremische Evangelische Kirche keine landeskirchliche Einheit in dem Sinne sei, wie die übrigen deutschen evangelischen Landeskirchen“, wird der Nachweis geführt, daß die „bremische Kirchenverfassung als ein nur quantitativ im Sinne übermäßig starker Gemeindeautonomie ausgezeichneter Sonderfall des allgemeinen deutschen Verfassungstypus“ zu gelten hat.

Göttingen

H. W. Krumwiede

Notizen

Hellmut Traub liefert unter dem Titel „Botschaft und Geschichte. Beitrag zur Frage des Zeugen und der Zeugen“ (= Theol. Studien, Heft 41, Zürich, Evg. Verlag, 1954, 32 S. DM 2.50) eine temperamentvolle Apologie des Lukas und einen schwungvollen Angriff gegen „die allzu eifrigen Verfechter der historisch-kritischen Methode“ (29). Er untersucht einige der behaupteten Differenzen zwischen Paulus und Lukas und kommt zu dem Ergebnis, Paulus „würde sich wahrscheinlich von Lukas kaum, aber von unserer ent-geschichtlichten ‚reinen‘ Theologie durch einen Abgrund getrennt wissen“ (28). Denn Paulus rechne nicht mit dem Ende der Geschichte, sondern mit ihrem Fortbestand; er sei außerdem nur ein Zeuge unter andern; und der bei Lukas gefundene Frühkatholizismus existiere nicht. Tr. hat zweifellos ein wichtiges und noch nicht genügend geklärtes Problem der neutestamentlichen und überhaupt der christlichen Theologie aufgegriffen, das mit den Stichworten Eschatologie und Geschichte zu kennzeichnen wäre, aber er hat kaum zu seiner Klärung beigetragen. Ein Vergleich zwischen Paulus und Lukas fehlt überhaupt, der z. B. ad vocem Apostolat und Tradition einiges Erhellende hätte bringen können. Tr.s Geschichtsbegriffe (Geschichte, Weltgeschichte, Heilsgeschichte, Verkündigungsgeschichte, Apostelgeschichte, Gemeindegeschichte) gehen unerklärt und wirr durcheinander, und die Vorliebe für Paradoxien, Parenthesen und rhetorische Fragen ist der Ordnung und Klarheit auch nicht dienlich. Zu Rm. 10, 4 findet sich die kühne Behauptung: „Nun wird dieses Wort (scil. τέλος) in der Bedeutung des zeitlichen Endes und Abschlusses an und für sich schlechthin nicht benutzt“ (27); Beweis: K. Barth, K. D. II, 2 S. 269; ein Blick in W. Bauers Wörterbuch (4 Sp. 1474) hätte Tr. eines bessern belehrt. Leider führt diese Studie infolge ihrer methodischen Schwächen weder historisch noch theologisch weiter.

Bonn

P. Vielbauer

Anläßlich der Diskussion über die Neuordnung des Familienrechts des BGB hat K. H. Rengstorff eine gelehrte Abhandlung über „Mann und Frau im Urchristentum“ vorgelegt (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 12, Köln & Opladen, Westdeutscher Verlag, 1954, DM 6.—). Er geht von dem bekannten Wort Gal. 3, 28 aus, das er als Antithese zu einer jüdischen Gebetsformel wahrscheinlich macht, und zeigt, daß sich hier mit der Gleichheit von Mann und Frau vor Gott gegen-

über der antiken Auffassung von der natürlichen Inferiorität der Frau etwas Neues gebildet hat, das er auf Jesu Stellung zu den Frauen zurückführt. Doch folgt aus dieser religiösen Gleichheit keine bürgerliche Gleichberechtigung, vielmehr gilt im Urchristentum die Unterordnung der Frau unter ihren Mann durchweg als selbstverständlich. R. sucht diesen Tatbestand durch eine Interpretation von I. Kor. 14, 34 und vor allem der sog. ‚Haustafeln‘ zu klären. Er analysiert die Struktur der Haustafeln und der urchristlichen Vorstellung des *oikos* (familia) und kommt zu folgenden Ergebnissen: 1. daß die Haustafeln im Unterschied zu den hellenistischen Parallelen „das ‚Haus‘ strukturell-soziologisch ganz, nämlich in Hauseltern, Hauskindern und Hausgesinde, erfassen, daß sie als ‚Haustafeln‘ vollständig zu sein beanspruchen“ (25), und 2., daß das ‚Haus‘ als vorgegebene Schöpfungsordnung verstanden ist, denn die urchristliche „Schau der Familie (oikos) ist nicht individualistisch, sondern ontologisch“ (47). — Ob diese Ontologie der Familie tatsächlich der allgemeinen urchristlichen Auffassung entspricht, ja ob es überhaupt eine allgemeine Auffassung von Ehe und Familie gegeben hat, wird man im Blick auf die korinthischen Auseinandersetzungen und die Ausführungen des Paulus über die Ehe I. Kor. 7, 1 ff. fragen müssen. Dieser Passus findet bedauerlicherweise keine Interpretation, obwohl er den Problembereich Mann und Frau, Ehe und Ehelosigkeit thematisch und grundsätzlich behandelt und das aus den Haustafeln und dem Lukas-Sondergut erhobene Bild m. E. nicht unwesentlich modifizieren würde. Schon deshalb wird es angezeigt sein, mit positiven Folgerungen aus den urchristlichen Tatbeständen für das heutige Familienrecht noch zurückhalten, der als R. zu sein und seine zweimalige Äußerung, die urchristliche Auffassung sei heute nicht judizibel, zu unterstreichen.

Bonn

P. Vielhauer

Alfred Adam hat in verdienstvoller Weise „Texte zum Manichäismus“ herausgegeben (Kl. Texte 175, Berlin, de Gruyter, 1954; XII 108 S. DM 9.80), die griechischen und lateinischen im Urtext, die syrischen, koptischen und arabischen in neuer Übersetzung. Die Auswahl soll auch dem Verständnis der Auseinandersetzung der alten Kirche mit dem Manichäismus dienen und bringt deshalb sehr viele — m. E. zu viele — Berichte über ihn. Denn so aufschlußreich sie für die altkirchliche Polemik auch sein mögen, wichtiger wäre eine breitere Darbietung der unmittelbaren manichäischen Quellen gewesen: die Kephalaia kommen entschieden zu kurz (3 Seiten, Augustins Polemiken mehr als 9), der Bericht über Manis Berufung sollte nicht fehlen; daß keiner der Thomaspsalmen veröffentlicht wurde, ist bei der großen Bedeutung gerade dieser Gruppe bedauerlich; und warum kommen die Homilien nicht zu Wort? Indessen ist Subjektivität das gute Recht einer solchen Auswahl, und die Desiderien sollen ganz hinter dem Dank an den Herausgeber verschwinden, daß er so schwer zugängliche Texte (wie die iranischen, osttürkischen und chinesischen, aber auch die wichtigen Abschwörungsformeln) in einer so reichhaltigen Sammlung einem größeren Kreis erreichbar gemacht hat. Möge das Bändchen zur Belebung der religionsgeschichtlichen Studien beitragen, die in Deutschland sehr zum Schaden der kirchengeschichtlichen und neutestamentlichen Disziplin entschlummert sind!

Herr Adam bittet um Mitteilung folgender Corrigenda: S. 4, Anm. 9: lies *simātā* (ebenso S. 76, Anm. 13; S. 80, Anm. 4). — S. 14, Z. 130: lies (Vielmehr) alles ist Licht. — S. 18, Z. 77: lies [der lebendige Geist und]. — S. 18, Anm. 33: lies *šlāmā*. — S. 19, Z. 92: lies ‚Strahlung‘. — S. 20, Anm. 60: lies *blīš* und *blīšā*. — S. 23, Anm. 79: lies *pagrā*. — S. 41, Z. 68: lies bis daß (statt „da“). — S. 57, Anm. 2: lies *hwawātā*. — S. 76, Z. 34: lies ‚Man‘. — S. 108, Z. 2 v. u.: lies *particeps*.

Bonn

P. Vielhauer

Angeregt durch neuere Erörterungen über die „kirchlichen Lebensordnungen“, untersucht Rudolf Herrmann „Die Probleme der Exkommunikation bei Luther und Thomas Erastus“ in der Zeitschrift für systematische Theologie, 23. Jahrgang 1955, S. 3—36 (auch separat bei Töpelmann, Berlin 1955, DM 2.80). Zu Grunde liegen Luthers Sermones vom Bann (1518 und 1519), dessen Schrift „Von den Schlüsseln“ (1530) und verstreute Zeugnisse aus den Tischreden sowie Erasts nachgelassene Abhandlung „Explicatio gravissimae quaestionis“ (1589). Mit letzterem gelangt Verf. zu dem Urteil, daß auch heute „der Gedanke eines innerkirchlichen Sittengerichts starken Bedenken unterliegt“ (S. 36) und daß ein Ausschluß vom Abendmahl die Kompetenz der Kirche überschreite (ebd.). Besondere Beachtung verdienen die Erwägungen zum locus classicus Mt 18, 15 ff. (S. 28 ff.). Die Absicht, die von Luther selbst ausgeführten Exkommunikationen zum Thema einer Dissertation zu machen, wird angekündigt.

Bonn

J. F. G. Goeters

Eine vollständige Bibliographie der Wittenberger Drucke der Lutherbibel bzw. ihrer Teile vom Septembertestament 1522 bis zum Erliegen der Wittenbergischen Tätigkeit auf diesem Gebiet legt Hans Volz vor: Hundert Jahre Wittenberger Bibeldruck 1522—1626. Mit einem Vorwort von Bibliotheksdirektor K. J. Hartmann. (= Arbeiten aus der Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen. Hainbergschriften. Neue Folge. Herausgeg. von K. J. Hartmann. Band 1). Göttingen (C. Häntzschel) 1954. 168 S. kart. DM 10.—. Die Darstellung berichtet nicht bloß das Bibliographische. Man begegnet den Wittenberger Verlegern und ihren Druckern und Korrektoren, erfährt von den mit dem Bibeldruck verbundenen geschäftlichen Sorgen, Erfolgen, Mißerfolgen und Kniffen; es finden „Textgeschichte, künstlerische Ausstattung, Drucklegung, Verlagswesen, Vertrieb, Nachdruck, Auflagenhöhe und Preis der Bibeln“ ihre gebührende Berücksichtigung, sodaß der trockene Stoff zur spannenden Lektüre wird. Das fast überreiche gelehrte Material und zahllose hilfreiche Hinweise steht in den Anmerkungen und in 4 Anhängen, von denen der erste (Die Orthographie der Lutherbibeln im 16. Jahrhundert) und der vierte (Bibliographie mit 84 Nummern) besonders hervorgehoben seien. Die Arbeit ist sowohl eine sehr nützliche Einführung in die Abteilung Bibel der WA als ein stoffreiches, gelehrtes und (soweit ich es beurteilen kann) zuverlässiges Handbüchlein für den ganzen Fragenkreis. „Reformationsgeschichte, Theologie, Wirtschaftsgeschichte und Kunstwissenschaft werden aus der Arbeit Nutzen ziehen können“, sagt der Herausgeber im Vorwort mit Recht.

Bonn

E. Bizer

„Wer Calvin verstehen will, wer überhaupt ein annähernd begründetes Verständnis des reformierten Protestantismus erreichen will, der kann an der Institutio nicht vorbeigehen.“ Mit diesen Worten hat O. Weber in der Vorrede zum I. Band seiner deutschen Übersetzung der Institutio (1936) die Bedeutung dieses Werkes gekennzeichnet und damit auch gewissermaßen die Berechtigung einer Übertragung begründet. Diese Übersetzung, 1936—38 in 3 Bänden erschienen, war nach dreieinhalb Jahrhunderten die erste deutsche Übertragung des Gesamtwerkes (nach der Ausgabe von 1559) und hat sich bald durch ihre Gründlichkeit und Genauigkeit als unentbehrliches Hilfsmittel durchgesetzt. Vor wenigen Jahren erschien gewissermaßen als Nachtrag (und zugleich als Vorleistung auf den geplanten IV. Band des Unternehmens, der als Hilfsbuch zur Institutio geplant war und auch Erläuterungen zu einzelnen Stellen enthalten sollte, bisher aber leider noch nicht erschienen ist) der Registerband, von Dieter Linz bearbeitet. Jetzt liegt nun das ganze Werk, d. h. die 3 Bände der Übersetzung und der Registerband in

einem Neudruck in einem Band vor (Johannes Calvin: Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis. Nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Otto Weber. Neukirchen, Buchhandlung des Erziehungsvereins. 1955, 1057 S. angebunden: Registerband, Bibelstellen- und Begriffsverzeichnis, bearbeitet von Dieter Linz, o. J., 99 S., geb. DM 36.—). Der Text ist gegenüber dem ersten Erscheinen nur auf Fehler durchgesehen, sonst aber unverändert. Dadurch, daß die Kapitelüberschriften an den Rand gesetzt sind, ist viel Platz gewonnen. Allerdings ist der Band doch noch ziemlich unhandlich, hat aber den Vorteil, daß er zu einem erstaunlich niedrigen Preis zu haben ist. Daß die Übersetzung über jedes Lob erhaben ist, braucht kaum betont zu werden, da jeder, der sie schon benutzt hat, das weiß und jeder, der sie benutzen wird, es erfahren wird. Sie ist wirklich mehr als eine Übertragung von Sätzen! Natürlich soll dadurch nicht das Studium des Urtextes überflüssig gemacht werden, aber gerade durch dieses Hilfsmittel wird der Benutzer zu diesem Studium angeregt und in die Theologie Calvins eingeführt. Man kann diesen Band daher nur wärmstens begrüßen und empfehlen.

Bonn

Schneemelcher

Ph. J. Speners „Pia Desideria“ sind 1955, von Kurt Aland, Halle, herausgegeben, in 2. durchgesehener Auflage in den „Kleinen Texten für Vorlesungen und Übungen“ als Nr. 170 erschienen. Im Vergleich zur ersten Auflage (1940) lassen die Angaben auf S. 1*, auf S. 82 und 83 in den Anmerkungen die Kriegsverluste der Bibliotheken an alten Druckwerken erkennen, die Anmerkungen auf S. 14 und 33 sind ergänzt, ansonsten ist der Text durchgesehen. Zur Druckgeschichte (S. 90) und zur Frage der Abhängigkeit Speners von Labadie sind des Herausgebers Spenerstudien von 1943 zu vergleichen. Möge die verdienstvolle Neuausgabe in einer Zeit, wo der Pietismus zwar viel besprochen, aber immer weniger erforscht wird, den notwendigen Dienst der Unterrichtung wenigstens durch dieses wichtige Dokument erfüllen.

Bonn

J. F. G. Goeters

Die von dem Dekan Valdo Vinay verfaßte Festschrift zum 100jährigen Bestehen der Theologischen Waldensenfakultät (Facoltà Valdese di Teologia 1855—1955. Tore Pellice, Libreria Editrice Claudiana, 1955, 187 S.) ist jenen theol. Fakultäten gewidmet, an denen Waldenser studieren konnten oder von denen die Waldensenfakultät besondere wissenschaftliche Förderung erfahren hat.

Der Verfasser stellt an Hand von zahlreichen, ausgeführten Quellenbelegen in 7 Kapiteln die Geschichte der „Facoltà Valdese di Teologia“ so dar, daß im ersten Abschnitt einleitend auf „Die Ausbildung der Pastoren der Waldenserkirche von der Reformation bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts“ eingegangen wird (c. I S. 11 ff.). Die Waldensertheologen studierten während dieser Zeit im Ausland, vorwiegend in der Schweiz (an erster Stelle steht Genf, es folgen Lausanne und Basel), von öffentlichen und privaten Wohltätern unterstützt. Als infolge der schweizerischen Erweckungsbewegung das Selbstbewußtsein der Waldenserkirche erstarkte, entschloß man sich zur Gründung einer eigenen theologischen Ausbildungsstätte, nicht zuletzt deshalb, da eine derartige Institution die durch die nationale Erhebung Italiens neu gewonnenen Freiheiten zur Ausbreitung und Evangelisation besser zu nutzen versprach (S. 49). „Die Gründung der theologischen Schule“ (c. II S. 51 ff.) erfolgte 1855 in Torre Pellice, im waldensischen Stammland Piemont, zunächst in einem sehr bescheidenen Rahmen: Die Zahl der Lehrkräfte betrug am Anfang zwei hauptamtliche Professoren. Schon im Jahr 1860 wurde die Schule wegen der größeren Möglichkeiten zur Evangelisation nach Flo-

renz verlegt (S. 63 f.). Die erste Periode der Fakultät (1855—1904) stand „Unter dem Einfluß der Erweckung“ (c. III S. 71 ff.). Die Professoren waren Schüler von schweizerischen und deutschen Erweckungstheologen und sahen ihre erste Aufgabe für sich und die Studenten in der Verfolgung praktischer missionarischer Tätigkeit in Italien (S. 101). Wiederum unter ausländischem Einfluß (aus Deutschland und Frankreich) wandte sich am Anfang des 20. Jahrhunderts die theol. Richtung der Waldensenfakultät zur „liberalen Theologie“ (c. IV S. 103 ff.), die aber die traditionelle praktische Intention keineswegs verleugnete. Endlich begann die heute noch andauernde Periode in den Zwanzigerjahren unter dem Zeichen der Theologie Karl Barths, die der Verfasser unter die Überschrift „Die biblische Erneuerung zu einer ökumenischen Theologie“ stellt (c. V S. 133 ff.). Dem verstärkten Einfluß der ökumenischen Bewegung in der neuesten Zeit ist es zuzuschreiben, daß sich die Waldensenfakultät einer ungewöhnlich hohen Zahl von ausländischen Gastprofessoren geöffnet hat. In den beiden abschließenden Abschnitten schildert der Verfasser „Die organisatorische Entwicklung“ (c. VI S. 153 ff.) und die öffentlichen Anerkennungen und Unterstützungen, die der Fakultät von ausländischen Kirchen, Institutionen und Freunden (c. VII S. 169 ff.) zuteil wurden. Wenn — wie zusammenfassend gesagt wird — „die Geschichte der Waldenser . . . eine Geschichte der ökumenischen Beziehungen“ ist (S. 187), so trifft dies in besonderem Maße auch für die Geschichte der äußerlich unscheinbaren „*Facoltà Valdese di Teologia*“ zu. Insofern ist der Erinnerungsband ein Werk, das weit über die Grenzen der Waldenserkirche hinausreicht.

Loccum

G. Strecker

Zeitschriftenschau

Analecta Bollandiana ed. M. Coens, B. de Gaiffier, P. Grosjean, F. Halkin und P. Devos. Tom. LXXIII, Brüssel 1955. 556 S.

S. 5—16: Robert Devreesse, La lettre d'Anastase l'apocrisiaire sur la mort de S. Maxime le Confesseur et de ses compagnons d'exil. Texte grec inédit (nach cod. Vatic. gr. 1912). S. 17: Démocracie Hemmerdinger-Iliadou, Un encomion grec inédit de Saint Démétrius (cod. Paris. gr. 1517, fol. 226—244). S. 18—54: Gérard Garitte, La Passion de S. Irénarque de Sébastée et la Passion de S. Blaise (Text nach cod. Paris. gr. 1539 und Vatic. gr. 807). S. 55—65: François Halkin, La Passion de Saint Théoctiste; 1. Saintes et saints Théoctiste; 2. La Passion du cod. Patmensis 273. S. 66—118: Joseph van der Straeten, La Vie de S. Landelin, ermite et martyr au pays de Bade (lat. Vita nach cod. Bolland. 146). S. 119—139: Baudouin de Gaiffier, L'homiliaire-légendier de Valère (Sion, Suisse) (mit Inhaltsangabe). S. 140—192: Maurice Coens, Les saints particulièrement honorés à l'abbaye de Saint-Trond. 2. Après le XII^e siècle (Forts. von Anal. Boll. LXXII, 397—426). S. 193—196: Jean Leclercq, Un recueil d'hagiographie colombanienne. S. 197—213 u. S. 289—322: Paul Grosjean, Édition et commentaire du *Catalogus Sanctorum Hiberniae secundum diversa tempora* ou *De tribus Ordinibus Sanctorum Hiberniae*. S. 214—236: Paul Devos, Chronique d'hagiographie slave. 2. La 'Sainte Russie', du baptême de Vladimir jusqu'à l'époque moderne. S. 323—341: Baudouin de Gaiffier, Les sources de la Passion des SS. Savin et Cyprien. S. 342—372: Kathleen Hughes, The Offices of S. Finian of Clonard and S. Cianán of Duleek (Text!). S. 375—461: Paul Meyvaert et Paul Devos, Trois énigmes cyrillo-méthodiennes de la 'Légende Italique' résolues grâce à un document inédit (es handelt sich um cod. Pragensis Capituli Metropolitaniani XXIII). S. 462—495: Maurice Coens, Après les fêtes jubilaires de Fulda (754—1954): S. Boniface et sa mission historique d'après quelques auteurs récents (kritische Würdigung der reichen Jubiläumsliteratur). Sch.

Biblica 36 (1955) 436—456: S. Lyonnet, Le sens de $\epsilon\varphi' \phi$ en Rom 5,12 et l'exégèse des pères grecs; 457—481: A. Metzinger, Die Handschriftenfunde am toten Meer und das N.T. v. C.

Byzantinische Zeitschrift, hrsg. von Franz Dölger. Bd. 48, München 1955, 538 S.

S. 73—85: F. Scheidweiler, Die Fragmente des Eustathios von Antiocheia (Verf. bespricht eine Reihe der von Cavallera und Spanneut herausgegebenen Fragmente und 'verbessert' mit Hilfe der von ihm wie stets großzügig gehandhabten Konjekturealkritik die Texte, was nicht immer überzeugt). S. 89—102: M. J. Higgins, Chosroes II's votive offerings at Sergiopolis (Zu dem Verhältnis der Berichte des Euagrius, des Theophylakt und des Johannes von Epiphania über Chosroes II.). S. 103—115: A. Sharf, Byzantine Jewry in the seventh century. S. 339—368: P. Classen, Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner (ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der Beziehungen zwischen byzantinischer und abendländischer Theologie in der Zeit der entstehenden Scholastik und des Kampfes des Gerhoch von Reichersperg gegen die neue Methode; S. 364 ff: Text eines Berichtes des Hugo Etherianus über das Konzil von 1166). Sch.

The Journal of Ecclesiastical History ed. by C. W. Dugmore.
Vol. VI, 1. London 1955, 124 S.

S. 1—17 Brian Tierney, Grosseteste and the Theory of Papal Sovereignty (Gr. „was acting in accordance with a widely accepted and well developed theory which could find support even in the writings of pope Innocent himself“). S. 18—25: D. P. Waley, An Account-Book of the Patrimony of St. Peter in Tuscany, 1304—1306 (Einnahme- und Ausgaberegister für das Gebiet des Kirchenstaates in Toscana nach Vol. 241 der ‚Collectorie‘ in der Bibl. Vatic.). S. 26 bis 36: Walter Ullmann, The Curial Exequies for Edward I and Edward III (mit Texten). S. 37—47: G. R. Dunstan, Some Aspects of the Register of Edmund Lacy, Bishop of Exeter, 1420—1455. S. 48—59: T. F. Torrance, Kingdom and Church in the thought of Martin Butzer („Thus in contrast to Luther’s sharp distinction between the *Regnum spirituale* and the *Regnum corporale*, the *Regnum Christi* in Butzer’s theology constitutes a third dimension, the *communio Christiana* which, through the Word and the Spirit, is visibly and actively realised on earth, and through obedience to the Church’s preaching of the Word and daily witness also in the State“ . . . „Like Butzer, Calvin had a bi-polar eschatology, but he laid greater stress upon both poles of the whole eschatological relation, eternal predestination and final consummation“ . . . „If Luther’s eschatology can be described as the eschatology of faith, and Calvin’s as the eschatology of hope, Butzer’s is certainly to be described as the eschatology of love“). S. 60—72: G. J. Cuming, The Making of the Durham Book (Zur Vorgeschichte der Revision des Book of Common prayer durch die Convocation 1661). S. 73—79: Geoffrey F. Nuttall, The Ms. of *Reliquiae Baxterianae* (1669) (Zusammenstellung des Bestandes an Handschriften dieser für die Lebensgeschichte Baxters höchst wichtigen Aufzeichnungen).
Sch.

Revue d’Histoire Ecclésiastique. Hrsg. von R. Aubert, R. Draguet, J. Lebon, Ch. Terlinden, E. van Cauwenbergh, L. van der Essen und H. Wagnon. Louvain (Université Catholique).
Vol. XLIX, 1954, Nr. 4. S. 743—1152.

S. 743—769: Gabriel Lepointe, Réflexions sur des textes concernant la propriété individuelle de religieuses cisterciennes dans la région Lilloise (Rechtsgeschichtliche Untersuchungen; Interpretation der Urkunden in der ‚Cartulaire‘ von Flines und der von Marquette, 13.—15. Jhdt.). S. 770—807: Jacques Étienne, Ruard Tapper, interprète catholique de la pensée protestante sur le sacrement de pénitence (Tapper war Theologe in Louvain, nahm am Tridentinum teil; Verf. gibt Darstellung und Kritik der Auseinandersetzung Tappers mit Luther, Melancthon, Calvin und Butzer in seinen *Explicationis articulorum venerandae facultatis . . . lovaniensis circa dogmata ecclesiastica . . . controversa, una cum responsione ad argumenta adversariorum*, tomus I. II. 1555 u. 57). S. 808—834: A. Simon, La nunciature Fornari à Bruxelles (1838—1842). S. 835—841: Pierre Naurin, Notes critiques sur le Stromate II de Clément d’Alexandrie (Bemerkungen zu der Ausgabe von Camelot und Montdésert in den *Sources Chrétiennes*, vol. 38). S. 842—855: Jeanne-Marie Noiroux, Les deux premiers documents concernant l’hérésie aux Pays-Bas (Zu 2 Dokumenten des 11. Jhdts., die P. Fredericq im *Corpus documentorum Inquisitionis hereticae pravitatis neerlandicae*, Gand 1889, S. 1—50 publiziert hat). S. 855—872: Ch. Thouzellier, Hérésie et Croisade au XII. siècle (vor allem zu dem *Tractatus de hereticis* von Anselm von Alexandria). S. 873—877: Guillaume Mollat, Grégoire XI et sa légende.

Vol. L, 1955. 1176 S.

S. 5—20: Gustave Bardy, La théologie d'Eusèbe de Césarée d'après l'*Histoire ecclésiastique* (Interessante Beobachtungen zur theologischen Haltung Eusebs aufgrund der h. e., vor allem I, 2 und X, 4). S. 21—35: Antoine Chavasse, A Rome, le Jeudi-Saint, au VII^e siècle, d'après un vieil Ordo. S. 36—124: M. Becqué et A. Louant, Le dossier "Rome et Louvain" de Charles Périn (Wichtige Dokumente zur Geschichte des belgischen Katholizismus in der 2. Hälfte des 19. Jhdts., mit Einleitung; Ch. Périn war 1844—81 Professor für Nationalökonomie und öffentliches Recht in Löwen). S. 125—140: Gérard Garitte, L'édition des Vies de saint Spyridon par M. van den Ven (Ausführliche Besprechung von Paul van den Ven, La légende de S. Spyridon évêque de Trimithonte, Bibl. du Muséon 33, 1953; vgl. dazu auch die Rezension von F. Scheidweiler in Byzant. Zeitschrift 48, 1955, 154 ff., der sich um sogenannte Verbesserungen des Textes bemüht und eine nützliche Zusammenstellung sprachlicher Besonderheiten gibt). S. 141—157: Nicolas Huyghebaert, L'abbesse Frisilde et les débuts de l'abbaye de Messines (M. = Meeßen in Westflandern; die Abtei ist Mitte des 11. Jhdts. gegründet). S. 158—164: Alain d'Herblay, Le problème des origines cisterciennes. S. 393—399: Jacques Zeiller, "Institutum Neronianum". Loi fantôme ou réalité? (Auseinandersetzung mit Borleffs Aufsatz in Vig. Christ. 6, 1952, 129—145). S. 400—453: Walther Holtzmann, La 'Collectio Seguntina' et les décrétales de Clément III et de Célestin III (Analyse und Auswertung des von G. Fransen entdeckten Cod. Seguntin. 10; vgl. RHE 49, 1954, 155 f.; Regesten und Texte der Urkunden, die aus den Jahren 1187—1197 stammen). S. 454—479 und 839—866: Ludger Meier, Contribution à l'histoire de la théologie à l'Université d'Erfurt (Wichtige Funde für die Geschichte der Spätscholastik). S. 480—498: Pierre Debongnie, Le prototype latin de l'*Imitation* de Lubeck (die schon früher aufgestellte These des Verf. — vgl. RHE 44, 1949, 488—507 —, daß die von Hagen 1930 herausgegebene mittelniederdeutsche Fassung der *Imitatio Christi* eine Bearbeitung des vollständigen lateinischen Textes sei, wird durch 2 neue lateinische Handschriften gesichert). S. 499—542: Édouard van Eijl, L'interprétation de la bulle de Pie V portant condamnation de Baius (In der Bulle *Ex omnibus afflictionibus* vom 1. Oktober 1567 sollten die darin aufgeführten Sätze des Baius und seiner Anhänger *in sensu ut iacent* verurteilt werden). S. 543—556: M.-Anselme Dimier, A propos du Congrès Bernardin de 1953 (kritische Bemerkungen zur Literatur des Jubiläumsjahres). S. 777—820: David Amand de Mendieta, La virginité chez Eusèbe d'Émèse et l'ascétisme familial dans la première moitié du IV^e siècle (eingehende Interpretation der hom. VI = *de martyribus* und VII = *de virginibus* des Euseb von Emesa, nach der Ausgabe von E. M. Buytaert, 1953). S. 821—838: Marcel Pacaut, Les légats d'Alexandre III (1159—1181). S. 867—891: Jean-Baptiste Duroselle, Les "filiales" de la Congrégation (Zur Geschichte der katholischen Kirche in der Zeit der Restauration des 19. Jh.). S. 892—899: Pierre Nautin, Une édition nouvelle du "De mortibus persecutorum" de Lactance (Bemerkungen zu der Ausgabe von J. Moreau, Sources chrétiennes 39, 1954). S. 900—909: Louis Antheunis, La législation persécutrice des catholiques sous le règne d'Élisabeth I^{re} d'Angleterre.

Sch.

Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen, hrsg. von St. Pietersabdij, Steenbrugge (Belgien). Vol. VII, 1955, 408 S.

S. 5—34: Meinrad Stenzel, Das Zwölfprophetenbuch im Würzburger Palimpsestcodex (cod. membr. n^o 64) und seine Textgestalt in Väterzitaten (Verf. führt damit seine bisher an verschiedenen Orten schon publizierten Arbeiten zur Geschichte der atlateinischen Bibel fort). S. 35—48: René Braun, Note sur Tertullien *De Cult. Fem.* II 6, 4: Histoire d'un texte obscur (entscheidet sich gegen monarchia

und für acacia an dieser Stelle und zeigt, daß acacia lateinischer Fachausdruck für ein Haarfärbemittel ist). S. 49—66: Sam. Cavallin, Le poète Domnulus. Étude prosopographique (C. untersucht und ordnet die Nachrichten über die verschiedenen Träger des Namens Rusticius Helpidius Domnulus im 5. und 6. Jhd.). S. 67—98: Paul Grosjean, Sur quelques exégètes irlandais du VIIe siècle (Zu Ps.-Aug., De mirabilibus sacrae scripturae, Liber de ordine creaturarum und einigen irischen Exegeten: Manchán, Banbán, Berchán u. a.). S. 99—130: E. Dekkers, La Messe du soir à la fin de l'antiquité et au moyen âge. Notes historiques. S. 131—139: J. Noterdaeme, Studiën over de vroegste kerkgeschiedenis van Brugge. II. De fiscus Weinebrugge en de herkomst van de St. Salvatorskerk te Brugge (Forts. von VI, 180 ff.). S. 140—161: J. Noterdaeme und E. Dekkers, Sint Eligius in de Pagus Flandrensis. De kerk te Snellegem. S. 163—176: N.-N. Huyghebaert, 'Ad Villam que dicitur Curba . . .'; Robert le Frison et l'Avouerie d'Houthulst. S. 177—218: Jos. Vos (†) et Dom F. de Meeûs, L'introduction de la diaphonie et la rupture de la tradition grégorienne au XIe siècle. S. 219—228: J. Leclercq, Sermon sur la Divisio Apostolorum attribuable à Gottschalk de Limbourg (gest. 1098; Text nach cod. Luxemburgensis B. N. 264). S. 229—236: Alban Dold, Eine wohl wenig oder gar nicht bekannte zweite Fassung einer 'Ecce Sacerdos Magnus' Epistel für einen hl. Bekennerbischof. S. 237—266: Alban Dold, Was ein achtzeiliger Fragmentstreifen eines einstigen Doppelblattes uns alles berichten kann (Reste eines Brevier, vielleicht 11. Jhd.; als Anhang: 2 weitere Brevierfragmente). S. 267—301: Maurice P. Cunningham, Contents of The Newberry Library Homiliarium (Beschreibung und Inhaltsanalyse des cod. Newberry-Chicago 1 = Phillipps 1326 = Cheltenham 1326; Index Initiorum). S. 302 bis 334: P. Gorissen, L'introduction de la nomination princière dans l'abbaye d'Echternach (1539—1549). S. 335—380: Henry de Vocht, Anecdota Humanistica Lovaniensia. I. John Briart of Ath (1460—1520), Professor of Theology in Louvain, An unedited contemporary Biography (Text der Vita). II. John Ramridge, Exul pro Fide Catholica, † 1568. S. 381—385: N. Backmund, Verkoop en Afbraak van Heiligerlee en Nyeklooster-op-den-Dam in 1597. S. 386—396: N. Backmund, Die letzte Priorin von Schildwolde (Zur Geschichte der Nonnenklöster Barthe in Ostfriesland und Schildwolde/Prov. Groningen im 16. Jhd.). *Sch.*

Studia Theologica

Vol. VIII. S. 77—85: L. Pinomaa, Schöpfung und Offenbarung bei Luther; S. 86—102: Fr. Refoulé, Situation des pécheurs dans l'Eglise d'après s. Augustin (als Problem des Kirchenbegriffs). — Vol. IX, S. 1—39: E. Molland, La circoncision, le baptême et l'autorité du décret apostolique (Actes XV, 28sq.) dans les milieux judéo-chrétiens des Pseudo-Clémentines (die Taufe ist an die Stelle der Beschneidung getreten; sittliche Verpflichtung nach dem richtig ausgelegten Aposteldekret; Erörterung der literarkritischen Probleme im Sinne Cullmanns). *v. C.*

Die Welt als Geschichte 15 (1955).

100—114: W. Förster, Das Wesen der Gnosis.

v. C.

Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 46 (1955).

1—30: E. Stauffer, Antike Jesustradition und Jesuspolemik im mittelalterlichen Orient (Zur Wiederkehr des Täufers bei Mandäern usw.; die Speisung der

5000 in islamischer Umbildung); 31—60: M. Stenzel, Altlateinische Canticatexte im Dodekapropheten; 60—68: H. Vogels: Der Bibeltext in drei pseudoambrosianischen Predigten; 109—116: K. Aland, Der Montanismus und die kleinasiatische Theologie (Prophetismus u. a.; Ursprung des Johannesevangeliums); 116 bis 129: F. Scheidweiler: Paul von Samosata (überlieferungsgeschichtliche und dogmengeschichtliche Kritik der Fragmente); 141 f.: K. Baltzer und H. Köster, Die Bezeichnung des Jakobus als *ΩΒΑΙΑΣ* (= Obadja nach Ob. 1,1 in LXX). v. C.

Ortodoxia. Revista Patriarhiei Române (Zeitschrift des rumänischen Patriarchats) VII, 1955.

S. 3—27: T. M. Popescu, Premizele primatului papal (Die Prämissen des päpstlichen Primats). S. 46—71: Em. Vasilescu, Dreptatea în învățătura principalilor religii actuale (Die Gerechtigkeit in der Lehre der heute wichtigeren Religionen). S. 72—100: I. Mircea, Invățătura despre Biserică în Evanghelie, privită interconfesional (Die Lehre über die Kirche im Evangelium, interkonfessionell betrachtet). S. 163—180: T. M. Popescu, Moartea și învierea Mântuitorului în credința vechilor creștini (Der Tod und die Auferstehung Christi im Glauben der ersten Christen). S. 181—216: Ene Braniste, Problema unificării calendarului liturgic în bisericile ortodoxe (Das Problem der Gleichstellung des liturgischen Kalenders in den orthodoxen Kirchen). S. 305—312 bringt eine Stellungnahme der Redaktion zu der Konferenz von Evanston. S. 321—353: I. Coman, Invățătura despre mântuire în vechile religii și în teologia patristică (Die Heilslehre in den alten Religionen und in der patristischen Theologie). S. 354—377: Em. Vasilescu, Sfânta Scriptură și literatura sacră a celorlalte religii (Die heilige Schrift und die sakrale Literatur der anderen Religionen). S. 378—389: L. Gafton, Teoria papală a celor 3 scaune episcopale ale Sfântului Apostol Petru (Die päpstliche Theorie über die drei Bischofsstühle Petri). S. 390—400: P. Rezus, Servitutea rațională a Protestantismului (Der rationale Zwang des Protestantismus). S. 413—436: T. M. Popescu, Despre Biserică (Über die Kirche). P. Miron

Studii Teologice, Revista institutelor teologice din Patriarhia Română (Theologische Studien, die Zeitschrift der theologischen Institute aus dem rumänischen Patriarchat). 6. Jahrgang, 1955.

S. 39—63: I. Todoran, Conceptul de Dumnezeu în teologia lui Karl Barth (Der Gottesbegriff in der Theologie Karl Barths). S. 64—92: I. Mircea, Organizarea Bisericii și viața primilor creștini după „Faptele Apostolilor” (Der Aufbau der Kirche und das Leben der ersten Christen nach der „Apostelgeschichte”). S. 93—107: And. Eftimie, Au existat episcopi canonici în Transilvania, în veacul al XVI-lea? (Gab es kanonische Bischöfe in Siebenbürgen im 16. Jahrhundert?). S. 150—168: N. Chitescu, Sobornicitatea Bisericii (Die Katholizität der Kirche). S. 169—181: Adrian N. Popescu, Laicii și citirea Sfintei Scripturi în evul mediu, în Apus (Die Laien und das Lesen der Heiligen Schrift im Mittelalter im Abendland). S. 236—263: D. Teodor: Despre Antim Ivireanu (Über A. I.). S. 305—323: Liviu Stan, Succesiunea apostolică (Die apostolische Nachfolge). S. 324—335: Lucian Gafton, Acte de autoritate imperială în sprijinul primatului papal, în secolele IV—V (Kaiserliche Autoritätshandlungen zu Gunsten des päpstlichen Primats im 4. und 5. Jahrhundert). S. 336—352: Sabin Verzan, Cîrmuirea Bisericii în epoca apostolică (Die Leitung der Kirche in der apostolischen Zeit). S. 368—381: St. C. Alexe, Ecclesiologia Părinților Apostolici (Die Ekklesiologie der apostolischen

Väter). S. 403—422: I. G. Coman, Actualitatea Sfântului Ioan Gură de Aur (Die Aktualität des heiligen Johannes Chrysostomus). S. 423—444: Ene Braniste, Unitate si varietate în cultul liturgic al Bisericii Ortodoxe Autocefale (Einheitlichkeit und Verschiedenheit in dem liturgischen Kultus der autokephalen orthodoxen Kirchen). S. 454—468: Adrian Popescu, Situatia crestinilor ortodocsi în imperiul otoman, în secolul XIX (Die Lage der orthodoxen Christen im türkischen Reich während des 19. Jahrhunderts). S. 531—554: I. G. Coman, Studiile universitare ale părintilor capadocieni (Die Universitätsstudien der kappadokischen Kirchenväter). S. 612—626: Gr. Babus, Constitutiile Apostolice ca izvor pentru studiu liturghiei crestine (Die apostolischen Konstitutionen als Quelle zum Studium der christlichen Liturgie).

P. Miron

Biserica Ortodoxa Romîna, Buletinul oficial al Patriarhiei Romîne. (Die rumänisch-orthodoxe Kirche, das amtliche Bulletin des rumänischen Patriarchats) 73. Jahrgang 1—9 (Jan.—Sept. 1955.)

Neben Hirtenbriefen des Patriarchen und der Erzbischöfe zu Weihnachten und Ostern sehr wichtig (Nr. 5) die Beschlüsse der rumänischen Synode, die einen Einblick in die Lage der Kirche bieten. Der Patriarch Justinian, der sein 10jähriges Bischofs- (Nr. 8—9) und 7jähriges Amtsjubiläum (Nr. 6) feierte, wird entsprechend gewürdigt.

P. Miron

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

Die Wissenschaftslehre Augustins

II. Teil

Von Dr. Rudolf Lorenz, Naumburg/Saale

Inhaltsübersicht

III. Wissenschaft als Weg zum Wissen.

1. Erkenntnis aus Erfahrung
2. Erkenntnis aus Autorität
 - a) Menschliche Autorität
 - b) Göttliche Autorität
 - c) Vernunft und Autorität
 - d) Der Glaube.
3. Erkenntnis aus Zeichen
 - a) Grundzüge der Zeichenlehre Augustins
 - b) Naturerkenntnis aus Zeichen
 - c) Das Wort als Erkenntnisquelle
 - d) Das Wort als Mittel des Lernens und Lehrens.
4. Die Methode der Wissenschaft.
5. Zusammenfassung. Die Voraussetzungen der Wissenschaft.

IV. Wissenschaftskritik und christliche Wissenschaft.

III. Wissenschaft als Weg zum Wissen

Die Wissenschaft, so stellten wir fest, ist nicht bloß Besitz des Wissens, sondern ebenso auch Weg zum Wissen. Die Wege, welche das Erkennen einschlägt, um zum Wissen zu gelangen, sind je nach dem Gegenstand, an dem das Wissen erhoben werden soll, verschieden. Augustin scheidet die Gegen-

stände (res) in gegenwärtige und zugängliche (praesentia) und solche, die abwesend und unzugänglich sind (remota). Beide Gruppen von Gegenständen zerfallen wiederum in sinnliche und intelligible. Das gegenwärtige Intelligible wird durch geistige Wahrnehmung erfaßt, das gegenwärtige Körperliche durch sinnliche Erfahrung. Das abwesende oder unzugängliche Intelligible und Körperliche wird durch die Autorität von Zeugen oder durch Zeichen erkannt. Außerhalb dieser Erkenntnisquellen gibt es nur haltlose Meinung.¹

Entsprechend dieser augustinischen Einteilung soll im Folgenden gehandelt werden von der Erkenntnis aus Erfahrung, aus Autorität und aus Zeichen.

1. Erkenntnis aus Erfahrung

Es gibt Wahrnehmung als Schau des Geistes (mente conspicere, animi contuitus) und als sinnliche Wahrnehmung. Das geistige Schauen erfüllt die Forderungen, die an wissenschaftliches Erkennen zu stellen sind: Präsenz des Gegenstandes (des verum), adäquate Wahrnehmung (intellectu contueri) und Kontrollierbarkeit der Wahrnehmung. Jeder hat grundsätzlich durch eigene Schau den Zugang zur Wahrheit, z. B. zu der Erkenntnis, daß weises Leben einem dem Wandelbaren hingegebenen Leben vorzuziehen sei. Damit besitzt er die Möglichkeit zur Kontrolle und Beurteilung des ihm Vorgetragenen.² Die rechte Aneignung der Wahrheit geschieht durch Selbstfinden.³ Anders ausgedrückt: Die Berührung der Seele mit den Ideen ist der Ursprung der Wissenschaft. Vom Reich der Ideen kommen uns die richtigen Begriffe der Dinge und die Norm des richtigen Handelns.⁴ So läßt sich etwa eine sichere und allgemeingültige Erkenntnis des menschlichen Geistes nicht durch Selbstbeobachtung erreichen. Diese hat stets nur subjektive Gültigkeit. Auch durch die Sammlung empirischer Beobachtungsdaten über den Geist vieler Menschen und Abstraktion des darin Gemeinsamen gelangt man nicht

¹ Nam si ea sciri possunt testibus nobis, quae remota non sunt a sensibus nostris sive interioribus sive etiam exterioribus (unde et praesentia nuncupantur, quod ita ea dicimus esse prae sensibus, sicut prae oculis quae praesto sunt oculis): profecto ea, quae remota sunt a sensibus nostris, quoniam nostro testimonio scire non possumus, de his alios testes requirimus eisque credimus, a quorum sensibus remota esse vel fuisse non credimus. Sicut ergo de visibilibus quae non vidimus, eis credimus qui viderunt, atque ita de ceteris, quae ad sum quoque sensum corporis pertinent: ita de his quae animo ac mente sentiuntur (quia et ipse rectissime dicitur sensus, unde et sententia vocabulum accepit), hoc est de invisibilibus quae a nostro sensu interiore remota sunt, his nos oportet credere, qui haec in illo incorporeo lumine disposita didicerunt vel manentia contuentur. De civ. XI 3 S. 464,2.17 D.; vgl. De civ. XIX 18 S. 386,24—387,11 D.; ep. 13 S. 30 f Goldb.

² De mag. 11,40 PL 32 col. 1217; 13,41 col. 1218; De doct. I 9,9 PL 34 col. 23.

³ ipse invenit, De trin. XIV 7,9 PL 42 col. 1043.

⁴ De trin. IX 7,12 PL 42 col. 967; En. in ps. 58 sermo 1 n. 18 PL 36 col. 704; De ord. II 8,25 PL 32 col. 1006.

zu einem Allgemeinbegriff des menschlichen Geistes. Der Weg zu einer Definition, welche sein wahres Wesen trifft, ist allein die Schau der unwandelbaren Wahrheit und des Geistigen, das ewig ist.⁵

Augustin behauptet gelegentlich in seiner Frühzeit, daß dem richtigen vernünftigen Denken, auch wo es von aller sinnlichen Erfahrung losgelöst ist, ein gegenständliches Sein, eine Wirklichkeit (esse), entspricht. Diese Aussage beruht darauf, daß für ihn das Denken auf Schau der Ideen zurückgeht.⁶ Doch schränkt er diese Behauptung später wesentlich ein. Das geistige Schauen ist bei uns Menschen streng auf intelligible Gegenstände begrenzt, auf reine geometrische Figuren, Zahl- und Maßverhältnisse usw.⁷ Die Erkenntnis der geschaffenen Körperdinge und geschichtlicher Vorgänge aus ihren ewigen Ideen ist nur den Engeln möglich. Wir sind hierbei auf Tatsachenforschung (*locorum ac temporum historia*) angewiesen.⁸

Im Grunde beruht für Augustin alles Wissen auf Erfahrung. Das Hinblicken des Geistes hat Erfahrungscharakter. Der Geist „sieht“ Wahrheiten, wie die Tatsache der Unkörperlichkeit Gottes.⁹ Er entdeckt durch Beobachtung die von der göttlichen Vernunft gestifteten wahren Regeln der Logik, Rhetorik und Zahlenlehre.¹⁰ Auch das Selbstdenken des Geistes nimmt sein Wissen einem Gegenstande ab: *cognoscibilia cognitionem gignunt, non cognitione gignuntur*.¹¹ Augustin vertritt keinen schrankenlosen Apriorismus, sondern eine Art Empirismus des Intelligiblen. Er gebraucht sogar den Ausdruck *animo ac mente sentire* und setzt damit die intelligible Erkenntnis in Parallele zur Sinneserfahrung.¹²

Die sinnliche Erfahrung vermittelt durch *cognitio historica* ein von außen in den Geist kommendes Wissen von zeitlichen Vorgängen und Naturgegenständen, das natürlich nur durch die Aktivität der Seele angeeignet wird.¹³ Es ist zwar eine geringere, dunklere Erkenntnis als die geistige Schau, aber für uns die von Körperdingen einzig erreichbare.¹⁴

Die beiden Formen der Erfahrung wirken zusammen. Bei dem Satz: *Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum . . . In propria venit, et sui eum non receperunt*, weiß ich durch sinnliche Erfahrung, was *homo* und *mundus* ist. Durch die unsinnliche Vernunfterkennung des Geistes weiß ich, was *eum non receperunt* bedeutet,

⁵ De trin. IX 6,9 PL 42 col. 965—966.

⁶ De lib. arb. III 5,13 PL 32 col. 1277.

⁷ De trin. XII 15,24 PL 42 col. 1011.

⁸ De trin. IV 16,21 PL 42 col. 902; De gen. ad litt. V 16,34 PL 34 col. 335; IV 24,41 col. 313; De civ. VIII 22 S. 397,4 D.

⁹ In Ev. Joh. tr. 102,4 PL 35 col. 1898.

¹⁰ De doctr. II 32,50 PL 34 col. 58;36,54 col. 60;38,56 col. 61; IV 7,21 col. 98.

¹¹ De trin. XIV 10,13 PL 42 col. 1047.

¹² De civ. XI 3 S. 464,12 f D.

¹³ *adventitia sunt in animo*. De trin. XIV 8,11 PL 42 col. 1045. Für das Erkenntnistheoretische sei auf B. Kälín: Erkenntnislehre des hl. Augustinus, Diss. Freib. Schw. 1920 verwiesen.

¹⁴ De civ. XI 29 S. 502 D.

nämlich: sie glaubten nicht an ihn.¹⁵ Sinnliche Erfahrung (*experientia*) und Vernunftschau (*ratio*, Einsicht in die Zahlverhältnisse) sind auch am Zustandekommen naturwissenschaftlicher Erkenntnis beteiligt.¹⁶

Augustin will der Sinneswahrnehmung durchaus ihr Recht lassen und beruft sich dafür sogar auf die Platoniker.¹⁷ Er wehrt sich gegen die Behauptung, daß Antipoden existierten, weil das eine bloße, durch Erfahrung nicht bestätigte Vernunftannahme sei.¹⁸ Die Erfahrung wirft bloß logische Aufstellungen über den Haufen.¹⁹ Die von der Vernunft festgestellte Naturgesetzlichkeit (*ratio naturae*) kann durch Erfahrung dessen was ist (*mirabilia*) stets erweitert und umgestoßen werden. Doch sollte dabei eigene Beobachtung vorliegen.²⁰ Für die Interpretation der Naturtatsachen und ihre Zurückführung auf göttliche Vorsehung ist freilich geistiges Schauen (*mente videre*) erforderlich.²¹ Ja, die Bereitschaft zum geistigen Schauen, die Wahrnehmung der fortlaufenden Einwirkung Gottes auf die Natur, schafft erst die Voraussetzung für die Aufnahme und Anerkennung von Erfahrungen, die sich nicht in das Schema der *ratio* fügen.²²

2. Erkenntnis aus Autorität

Die Annahme nicht selbst erfahrener, sondern von anderen bezeugter Wahrheiten und Tatsachen ist Erkenntnis aus Autorität. Augustin unterscheidet menschliche und göttliche Autorität.²³

a) Menschliche Autorität

Bei vergangenen geschichtlichen Tatsachen und bei Dingen und Ereignissen, die wegen räumlicher Entfernung nicht selbst erfahrbar sind, muß die Erkenntnis aus dem autoritativen Zeugnis anderer genommen werden. Nur Männern, die sich durch Gelehrsamkeit und sittliche Lebensführung auszeichnen, ist Autorität zuzubilligen.²⁴

¹⁵ De trin. XIII 1,4 PL 42 col. 1015.

¹⁶ De gen. ad litt. I 19,34 PL 34 col. 261.

¹⁷ nec sensibus adimentes quod possunt. De civ. VIII 7 S. 331 f D.

¹⁸ De civ. XVI 9 S. 138 D.

¹⁹ C. Jul. VI 6,16 PL 44 col. 831: . . . quando invenitur aliquid unde monstretur esse possibile quod generaliter negabatur.

²⁰ De civ. XXI 5 S. 497 D; 7 S. 502 D.

²¹ ep. 118 S. 694,11 ff Goldb.

²² De civ. XXI 5 S. 497 D.

²³ De ord. II 9,27 PL 32 col. 1007. Zu auctoritas vgl. Haitjema: Augustinus' wetenschapsidee S. 136 ff. v. Tessen-Wesierski: Der Autoritätsbegriff in den Hauptphasen seiner historischen Entwicklung, Paderborn 1907.

²⁴ De ord. II 9,27 PL 32 col. 1008. In der empirischen Ärzteschule beruht die Wahrheit der historia (= nuntiatio per se inspectionis) auf 1) der Übereinstimmung der Berichterstatter; 2) in der Ähnlichkeit des Berichteten mit unseren Erfahrungen; 3) in Beschaffenheit und Sitten der Autoren. Philippson: Der Philodemi libro qui est *περί σημείων και σημειώσεων* et Epicureorum doctrina logica, Diss. Berlin 1881, S. 47.

In der Grammatik gehört die *auctoritas humana* zu den anerkannten Erkenntnisquellen. Die Berufung auf den Sprachgebrauch der Alten ist üblich, um strittige Fragen zu entscheiden.²⁵ Doch ist Augustin froh, wenn er grammatische Probleme durch Vernunftüberlegung, *remotis auctoritatibus*, lösen kann.²⁶ Die Berufung auf den Sprachgebrauch der Alten ist ein Sonderfall der *historia*, die ja durchaus auf Autorität beruht.²⁷

Augustin zieht grundsätzlich den direkten Zugang zur Wahrheit jeder menschlichen Autorität vor und hält sich an das Wort des Horaz: *Sapere aude*.²⁸ Die Empfehlung der *auctoritas sapientium*²⁹ ist eigentlich als Hinweis auf die göttliche Autorität, auf die Autorität Christi, der das Urbild des *sapiens* ist, gemeint. Ebenso wie vor der Wahrheit selbst, muß die menschliche Autorität vor der göttlichen zurücktreten.³⁰

b) Göttliche Autorität

Göttliche Autorität besitzt die Offenbarung der Wahrheit durch Gott an auserwählte Zeugen.³¹ Sie geschieht durch Ermöglichung intelligibler Erfahrung (*veritas . . . per se ipsam ineffabiliter loquitur rationalis creaturae mentibus*) oder sinnlicher Erfahrung (*loquitur . . . corporalibus vocibus corporis sensui*) oder durch vom Körperlichen abgezogene Bilder (*spiritalibus imaginibus*).³²

Die Einbeziehung göttlicher Autorität unter die Erkenntnisquellen entspricht platonischen Traditionen, obwohl Augustin an den Platonikern den Mangel einer göttlichen Autorität kritisiert.³³ Bereits bei Plato gibt es ein Wissen aus heiliger Überlieferung, das dort einspringt, wo unser Erkenntnisvermögen versagt.³⁴

Die göttliche Autorität ist uns in der Gestalt Christi anschaulich und faßbar geworden. Christus erweist sich durch Wunder, Lehre und Leben als *auctoritas divina*, Gegenwart Gottes selbst.³⁵ Er ist Mittler und Offenbarer der Wahrheit.³⁶

²⁵ De doct. II 13,19 PL 34 col. 44; De mag. 5,16 PL 32 col. 1204.

²⁶ De mag. 5,15 col. 1203.

²⁷ Varro übersetzt folgerichtig *ιστορία* mit *auctoritas*. Barwick: Remmius Palaemon S. 214 und 258. Zum Zusammenhang von *historia* und *auctoritas* s. De ver. rel. 26,49 PL 34 col. 143.

²⁸ De quant. an. 23,41 PL 32 col. 1059; ep. 118 S. 690,7 Goldb.

²⁹ De quant. an. 33,73 PL 32 col. 1075; De util. cred. 12,27 PL 42 col. 85.

³⁰ Conf. XIII 34,49 PL 32 col. 866—867. Die Schriften der Kirchenlehrer genießen nicht die gleiche Autorität wie der Kanon; ep. 93 S. 480,13 ff Goldb.

³¹ De civ. XI 4 S. 464 f D.

³² De civ. XVI 6 S. 133 D.

³³ ep. 118 S. 686 f Goldb.

³⁴ Plato ep. 7 335 A; Menon 81 A ff; Phaidon 69 C; Leg. XI 927 A; Tim. 40 D ff. Siehe Pfister: Die Autorität der göttlichen Offenbarung, Glauben und Wissen bei Plato, Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft 2, 1 Würzburg 1947 S. 184.

³⁵ De ord. II 9,27 PL 32 col. 1007; C. Ac. III 19,42 col. 956 f; De util. cred. 14,32 PL 42 col. 88; 15,33 col. 89.

³⁶ De trin. XIII 19,24 PL 42 col. 1034; De ver. rel. 55,110 PL 34 col. 170.

Die Erfahrungen und Zeugnisse von der Selbstmitteilung der göttlichen Wahrheit sind in der heiligen Schrift niedergelegt.³⁷ Die auctoritas der Jünger und Apostel bekräftigt und bezeugt das Evangelium. Den apokryphen Schriften fehlt eine solche Bezeugung.³⁸ Die apostolischen Schriften sind zudem durch eine ununterbrochene Sukzessionsreihe von Bischöfen in den katholischen Kirchen bis jetzt überliefert.³⁹ Beides, Apostolizität dieser Schriften und deren Beglaubigung durch die Überlieferung und den Gebrauch innerhalb der Kirchen konstituiert ihr kanonisches Ansehen.⁴⁰ Sie sind als Autorität von der Kirche angenommen.⁴¹ Diese auctoritas kommt zu der in der Schrift enthaltenen Wahrheit hinzu. Die Wahrheit einer Schrift allein erhebt sie noch nicht zu kanonischer Autorität.⁴²

Die Autorität der Schrift ist ein Gemisch göttlicher und menschlicher auctoritas. Denn die Begründung der Schriftautorität auf die Bezeugung ihres apostolischen Ursprungs durch die Sukzessionsreihe der Bischöfe und den fortdauernden Gebrauch und die Annahme durch die Kirchen ist ein Fall der Ermittlung von historisch Gewesenem. Die Glaubwürdigkeit des Geschehenen⁴³ beruht auf zuverlässigem und zeitgenössischem Zeugnis. Auch die Echtheit der Schriften des Hippokrates und Plato kann nur durch kontinuierliche Bezeugung, die bis zur Lebenszeit der Autoren zurückläuft, nachgewiesen werden.⁴⁴

Die Verbreitung und das tatsächliche Ansehen der heiligen Schrift in vielen Völkern ist zudem ein Hinweis darauf, daß diese auctoritas von der göttlichen Vorsehung gewollt sei.⁴⁵

Augustin kennt freilich auch eine Selbstbeglaubigung der heiligen Schrift. Ihre Autorität beruht auch auf sicheren und bedeutenden Belegen ihrer Glaubwürdigkeit, die sie von sich aus liefert.⁴⁶ Als solche nennt Augustin die Erfüllung der durch die Schrift gegebenen Weissagungen⁴⁷ und die Übereinstimmung der im Kanon gesammelten Schriftaussagen, die wie aus einem Munde kommen.⁴⁸ Diese Übereinstimmung beruht darauf, daß Gott

³⁷ vgl. ep. 82 S. 356—357 Goldb.

³⁸ C. ep. fund. 9,10 PL 42 col. 180; C. Faust. XVII 3 PL 42 col. 341; XI 2 col. 245.

³⁹ C. Faust. XI 5 PL 42 col. 249; XXVIII 4 col. 486—487.

⁴⁰ Ch. J. Costello: St. Augustine's doctrine on the inspiration and canonicity of Scripture, Diss. Washington 1930 S. 84.

⁴¹ recipere in auctoritatem, C. Jul. op. imp. VI PL 45 col. 1537.

⁴² C. Faust. XI 5 PL 42 col. 249: eadem veritas — impar auctoritas.

⁴³ historiae fides. De mor. eccl. I 29,60—61 PL 32 col. 1335 f.

⁴⁴ C. Faust. XXXIII 6 PL 42 col. 514.

⁴⁵ Conf. VI 5,8 PL 32 col. 723; De civ. XI 1 S. 461,7 D; vgl. C. Faust. XIII 5 PL 42 col. 284; III 2 col. 214.

⁴⁶ C. Faust. XXVI 3 PL 42 col. 480; vgl. Costello S. 46.

⁴⁷ C. Faust. XIII 5 col. 284; De civ. XII 11, S. 528 D.

⁴⁸ C. Faust. XI 6 PL 42 col. 249.

die Quelle der biblischen Aussagen ist. Die Autoren schrieben von Gott erleuchtet,⁴⁹ nach dem Diktat des heiligen Geistes,⁵⁰ von Gott inspiriert.⁵¹

Dieser Befund hat dazu geführt, daß man Augustin sowohl als Vorläufer der altprotestantischen Lehre von der Autorität der Schrift infolge ihrer Selbstbeglaubigung durch das Zeugnis des heiligen Geistes, der in ihr redet, in Anspruch genommen hat, wie auch als Zeugen für das katholische Prinzip, nach dem die Autorität der Kirche über der Autorität der Schrift steht.⁵² B. Warfield⁵³ hat behauptet, daß Augustin die Autorität der Schrift über die Kirche stelle, die heilige Schrift sei für ihn die einzige unfehlbare Autorität in der Welt. Die berühmte Stelle ep. fund. 5, 6⁵⁴: *Ego vero Evangelio non crederem nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas*, bedeute nur, daß Augustin sich auf das Zeugnis der Kirche beruft, welches den apostolischen Ursprung der Schrift bezeugt.⁵⁵ Auf der Umwandlung des Zeugnisses der Kirche (testimony) in Beglaubigung der Schrift durch die Kirche (authentication) beruhe die römische Auffassung von der Unterordnung der Schrift unter die Kirche.⁵⁶ Die Unterscheidung von Costello⁵⁷ dagegen kommt zu dem Ergebnis, daß nach Augustins Lehre der Kirche von Gott Autorität über die Schrift verliehen worden sei. Ausschlaggebend für die Kanonizität einer Schrift sei, daß sie durch Entscheidung der Kirche autoritativ ist.

Zweifellos ist Costello zuzugeben, daß Augustin bekennt, durch die Autorität der katholischen Kirche zur Anerkennung der Schrift geführt worden zu sein⁵⁸ und daß die Schrift ihre Autorität durch die Überlieferung seitens der katholischen Kirche erhält.⁵⁹ Daraus ist jedoch nicht ohne weiteres eine Überordnung der kirchlichen Autorität über die Schrift abzuleiten. Das *recipere in auctoritatem*, durch das eine Schrift kanonisch und autoritativ wird, geschieht ja nicht auf Grund eines Spruchs der Kirche, zu dem sie jederzeit fähig ist, sondern infolge der Eigenschaft jener Schriften, apostolisch zu sein, ihrer Prüfung und Annahme durch die apostolische Generation⁶⁰ und der Weiterüberlieferung dieses Zeugnisses. Die Tatsache, daß

⁴⁹ In Ev. Joh. tr. 1,6 PL 35 col. 1382.

⁵⁰ En. in ps. 62 n. 1 PL 36 col. 748.

⁵¹ De civ. XV 8 S. 72,22 D; De doctr. IV 6,9 PL 34 col. 92.

⁵² Paul Wyser: *Theologie als Wissenschaft. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*. Salzburg-Leipzig 1938 S. 124 u. 141.

⁵³ *Augustine's doctrine of knowledge and authority*, The Princeton Theological Review, Bd. 5, 1907, S. 353 ff, 529 ff, bes. S. 537 u. 539.

⁵⁴ PL 42 col. 176.

⁵⁵ S. 544.

⁵⁶ S. 546.

⁵⁷ Titel in Anm. 40; S. 85.

⁵⁸ De beat. vit. 1,4 PL 32 col. 961; ep. fund. 5,6 PL 42 col. 176.

⁵⁹ De doctr. II 8,12 PL 34 col. 40; C. Faust. XIII 4 PL 42 col. 283.

⁶⁰ C. Faust. XXII 79 PL 42 col. 452: *Die angeblich apostolischen Schriften der Manichäer suorum scriptorum temporibus in auctoritatem sanctae ecclesiae recipi mererentur, si sancti et docti homines, qui tunc in hac vita erant et examinare talia poterant eos vera locutos esse cognoscerent.*

Erkenntnis aus Autorität Erkenntnis aus Zeugnis ist, bestätigt die Ansicht Warfields über ep. fund. 5, 6.

Freilich vernachlässigt Warfield das Problem der Interpretation der Schrift. Mit der Annahme der Autorität der Bibel ist es nicht getan, erst das rechte Verständnis der Schrift bringt Nutzen. Häresie beruht nicht auf Verachtung der Schrift, sondern auf falschem und subjektivem Verstehen.⁶¹ Die Auslegung muß deshalb an Hand der *regula fidei* geschehen.⁶² Wird damit nicht doch der Kirche eine Autorität über die Schrift eingeräumt? Sagt Augustin doch ausdrücklich, daß keine Wahrheit außerhalb der Kirche zu finden ist.⁶³

Hier wird man darauf hinweisen müssen, daß die *regula fidei* nicht bloß aus der Autorität der Kirche zu erheben ist, sondern ebenso aus den klaren Stellen der Schrift.⁶⁴ Augustin ordnet weder die Schrift der Kirche, noch die Kirche der Schrift unter. So wie den katholischen Bischöfen nicht beizustimmen wäre, wenn sie der Schrift widersprechende Meinungen verträten,⁶⁵ so würden Aussagen der Schrift, die dem feierlichen Zeugnis der katholischen Kirche widersprechen, die Autorität des Evangeliums erschüttern.⁶⁶ Doch ist dieser Fall rein hypothetisch. Schrift und Kirche sind gleicherweise Zeugen der Wahrheit, die den Aposteln und Propheten kundgetan wurde. Das zeigt sich auch darin, daß für die Autorität der Kirche die gleichen Merkmale angegeben werden wie für die Autorität der Schrift: Apostolischer Ursprung, ununterbrochene Fortpflanzung durch lückenlose Bischofssukzession, übereinstimmende Anerkennung durch viele Völker.⁶⁷ Die Autorität der Schrift und der Kirche stützen sich gegenseitig. Die Kirche nimmt die Schriften an, durch welche sie selbst geweissagt worden ist.⁶⁸

Jedoch zeigen sich bei Augustin Ansätze zur Durchbrechung dieses Schemas. Schrift und Kirche sind nicht bloß Kanäle, die zum historischen Ursprung der Wahrheit zurückführen. Das Vernehmen des Gotteswortes ohne Vermittlung der Schrift ist zwar erst in der Seligkeit erreichbar.⁶⁹ Dennoch bedeutet das echte Verstehen der Schrift ein sentire dessen, was der Autor sensit, der die Wahrheit selbst schaute, also einen, wenn auch unvollkommenen, Rekurs des Hörenden und Verstehenden auf die Wahrheit selbst.⁷⁰ Das, was hier als spiritualistische Tendenz wirken könnte,

⁶¹ ep. 120 S. 716 Goldb.; De civ. XXI 27 S. 552 D.

⁶² De doctr. III 2,2 PL 34 col. 65.

⁶³ En. in ps. 57 n. 6 PL 36 col. 678.

⁶⁴ . . . consulat regulam fidei, quam de Scripturarum planioribus locis et Ecclesiae auctoritate percepit . . . De doctr. III 2,2 PL 34 col. 65; . . . regula fidei, quae per alias eiusdem auctoritatis sacras litteras satis fidelibus nota est . . . De civ. XI 33 S. 509 D.

⁶⁵ De un. eccl. 11,28 PL 43 col. 410 f; C. Faust. XI 5 PL 42 col. 248 f; Costello S. 75.

⁶⁶ C. ep. fund. 5,6 PL 42 col. 176—177.

⁶⁷ C. ep. fund. 4,5 PL 42 col. 175; C. Faust. XI 2 col. 246.

⁶⁸ C. Faust. XXIII 9 PL 42 col. 471.

⁶⁹ En. in ps. 119 n. 6 PL 37 col. 1602.

⁷⁰ In Ev. Joh. tr. 16,2 PL 35 col. 1523.

überträgt Augustin auf die Kirche. Er erwägt den Gedanken, daß kirchliche Entscheidungen unter direkter Einwirkung der göttlichen Autorität zustande kommen. Fromme Christinnen, die sich töteten, um in der Verfolgung der Schändung zu entgehen, werden als Märtyrer gefeiert. *De his nihil temere audeo iudicare. Utrum enim ecclesiae aliquibus fide dignis testificationibus, ut earum memoriam sic honoret, divina persuaserit auctoritas, nescio; et fieri potest ut ita sit.*⁷¹ Es ist unwahrscheinlich, daß divina auctoritas hier „heilige Schrift“ bedeutet,⁷² da sonst das *nescio* unerklärlich wäre. Die Kirche empfängt über die Schrift hinaus Offenbarung.⁷³ Diese Möglichkeit einer direkten Einflußnahme der göttlichen Autorität auf die Kirche zeigt, daß Augustin, obwohl er die heutige katholische Lehre von Schrift und Kirche noch nicht hat, doch auch nicht als Vorläufer des protestantischen *sola scriptura* in Anspruch genommen werden darf.

Aus der Anerkennung der heiligen Schrift als Autorität ergibt sich, daß aus ihr die Wahrheit entnommen werden kann. Was im Kanon gesagt ist, ist wahr, d. h. es ist Wirklichkeit.⁷⁴ Die Schrift ist irrtumslos.⁷⁵ So kann aus der Autorität der Schrift für das nicht Erfahrbare ein sichereres Wissen gewonnen werden, als aus den tastenden Vermutungen der Vernunft.⁷⁶ Ja, die Schrift erscheint zuweilen als Norm des Profanwissens. Von den Berichten der Historiker soll nur das geglaubt werden, was den Aussagen der Schrift nicht widerspricht.⁷⁷

So ergänzt Augustin gern die Argumente der *ratio* durch Anführung einer Schriftautorität.⁷⁸ Das Wissen entspringt aus Vernunft und Autorität.⁷⁹

c) Vernunft und Autorität

Zur Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Autorität untersucht Augustin den Erkenntnisvorgang und entdeckt dabei, daß am Anfang alles Erkennens der Rückgang auf Autorität steht. So wie der platonische Sokrates auf die Aporie stößt: Wie soll man das, was man nicht weiß, doch

⁷¹ *De civ.* I 26 S. 41,18 D.

⁷² wie z. B. *De civ.* I 21 S. 35,18 D.

⁷³ . . . *ecclesia cui Deus iam etiam plenario consilio revelavit De bapt.* VI 39,76 CSEL 51 S. 335,17 = PL 43 col. 221; zitiert bei Strauß; Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin. Diss. Göttingen 1952 Masch.-schr. S. 40.

⁷⁴ *C. Faust.* XI 5 PL 42 col. 249; *De doct.* I 37,41 PL 34 col. 35: . . . *titubabit autem fides, si divinarum Scripturarum vacillat auctoritas: porro fide titubante, charitas etiam ipsa languescit . . . non enim potest diligere quod esse non credit . . .*

⁷⁵ ep. 82 S. 354,4 ff. Goldb.; weitere Stellen bei Costello S. 92 A. 25.

⁷⁶ *probabilitas rationis — firmitas auctoritatis. De trin.* III 11,27 PL 42 col. 886; *De gen. ad litt.* II 9,21 PL 34 col. 271; 5,9 col. 267.

⁷⁷ *De civ.* XXI 6 S. 498 D.

⁷⁸ *De gen. ad litt. lib. imp.* 16,62 PL 34 col. 245—246.

⁷⁹ *constat igitur nostra scientia ex visis rebus et creditis ep.* 147 S. 281,25 Goldb.

irgendwie wissen?,⁸⁰ so legt sich Augustin die Frage vor: Wie kann der im Zustand des Nichtwissens (*stultitia*) Befindliche Kenntniss von dem zu Wissenden erlangen? Solange er unwissend (*stultus, imperitus*) ist, fehlt ihm jeder Begriff der Weisheit, so daß er weder die *sapientia* erstreben, noch den Weisen finden kann, der ihn zum Wissen führen könnte. Den Ausweg aus diesem in sich geschlossenen Kreis des Nichtwissens bringt die *auctoritas bonorum*, die den Unwissenden mit den Gegenständen bekannt macht, die Ziel seines Erkennens sein sollen.⁸¹

Für Augustin besteht somit von Anfang an die Funktion der *auctoritas* in der Einleitung des Erkenntnisprozesses. Er blickt in der ersten Zeit lediglich bedauernd auf diejenigen, die bei der Annahme des von der Autorität Dargebotenen stehen bleiben. Denn *auctoritas* und *ratio* treiben beide in gleicher Weise zum Lernen an. Dabei bedeutet für den jungen Augustin *auctoritas* vorwiegend die Lehre der christlichen Religion, *ratio* die Vernunftkenntnis mit Hilfe der neuplatonischen Philosophie.⁸² Die Entdeckung, daß christliche Autorität (Predigt des Ambrosius) und philosophische *ratio* (neuplatonische Schriften) in wesentlichen Punkten übereinstimmen, ist eine Voraussetzung für die Bekehrung Augustins gewesen. Die philosophische Vernunftkenntnis führt nicht zur Verachtung der durch *auctoritas* überkommenen Glaubensgeheimnisse, sondern lehrt sie verstehen. Die metaphysischen Begriffe des Neuplatonismus⁸³ dienen schon in *De ordine* zur Einsicht in die christliche Trinitätslehre.⁸⁴ Wenn man mit Hilfe der Philosophie erkannt hat, daß jede Substanz eine Einheit ist, eigene Form und Geordnetheit besitzt, so wird die göttliche Gesetzmäßigkeit in der Welt, die zunächst lediglich autoritativ geglaubt wurde, teils zur Denkmöglichkeit, teils zur Gewißheit.⁸⁵ Das gleiche Prinzip bestimmt das Programm der Schrift *De trinitate*. Augustin will zunächst an Hand der *auctoritas* den Inhalt des christlichen Glaubens feststellen. Dann soll der Gegner durch Vernunftbegründungen dahin geführt werden, zu erkennen, daß dieser Glaube nichts anderes, als der Weg zur Erfassung der Wahrheit ist.⁸⁶

⁸⁰ Charmides 175 C; Stenzel in Pauly-Wissowa RE Artikel „Sokrates“ (Stuttgart 1927) Spalte 841—842.

⁸¹ *De ord.* II 9,26 PL 32 col. 1007; *De util. cred.* 13,28 PL 42 col. 85 Warfield S. 387.

⁸² *Nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum auctoritatis atque rationis. Mihi autem certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere: non enim reperio valentiorum. Quod autem subtilissima ratione persequendum est; ita enim jam sum affectus, ut quid sit verum, non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem; apud Platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confido.* C. Ac. III 20,43 PL 32 col. 957.

⁸³ *omnium rerum principium, intellectus (= νοῦς), quidve inde . . . sine ulla degeneratione manaverit.* *De ord.* II 5,16 PL 32 col. 1002; 9,26 col. 1007.

⁸⁴ Damit stellt sich wieder eine Beziehung zwischen *De ordine* und *De trinitate* her, siehe oben Abschnitt I. ZKG 67, S. 45.

⁸⁵ *De ver. rel.* 8,14 PL 34 col. 129.

⁸⁶ *De trin.* I 2,4 PL 42 col. 822. Zu *Jes.* 7,9: *Nisi credideritis non intelligetis* bei Augustin vgl. Gilson, *Introduction* S. 40 f.

Die *auctoritas* ist nicht nur in dem Sinne ein Schritt auf die *ratio* zu, als sie die Gegenstände bekannt macht, welche dann von der vernünftigen Einsicht erhellt werden. Sie bereitet auch den Menschen für die Vernunft-erkenntnis durch Mitteilung ethischer Weisungen vor, welche ihn gelehrig machen und das Auge seines Geistes reinigen.⁸⁷

Die Übereinstimmung zwischen christlicher *auctoritas* und philosophischer *ratio* ist darin begründet, daß die *auctoritas* eine Erscheinungsform, eine Abstufung und Abschattung der Wahrheit selbst ist.

Die Annahme der *auctoritas* ist kein blinder Entschluß. Sie ist bei Augustin der mittlere Weg zwischen Skepsis und Erkenntnisoptimismus. In skeptischen Stunden vor seiner Bekehrung verzweifelte er an der Möglichkeit, die Wahrheit zu finden und stimmte den Akademikern zu. Wenn er aber wiederum die Fähigkeiten des menschlichen Geistes betrachtete, seine Lebhaftigkeit und seinen Scharfsinn, so schien ihm das ein Hinweis darauf, daß die Wahrheit doch erkennbar sei. Nur müsse die rechte Weise, ihr nachzuforschen, von einer göttlichen Autorität hergenommen werden, die es zu finden gelte.⁸⁸ So geht der Annahme der Autorität eine Überlegung voraus, wem Glauben zu schenken sei und aus welchen Gründen.⁸⁹ In diesem Sinne ist die Beugung unter Autorität für Augustin kein übernatürlicher, sondern ein vernünftiger Akt.⁹⁰ Er unterscheidet Macht und Autorität. Die Autorität ist kein bloßes Machtgebot, das zur Unterwerfung zwingt, sondern sie strebt danach, Einsicht in ihr Zeugnis herbeizuführen.⁹¹

Die Notwendigkeit der *auctoritas* ist freilich auch ein Zeichen für die Schwäche der menschlichen *ratio*, für ihre Verfinsterung durch die Sünde.⁹² Indem die *ratio* diese Schwäche, welche sie jetzt zur Gottesschau untauglich macht, dem Menschen aufdeckt, weist sie selbst auf die *auctoritas* als Hilfe und Zuflucht hin.⁹³ Wo aber die Vernunft unter hochmütiger Ablehnung der Schriftautorität allein zur Erkenntnis vordringen will, führt sie schließlich dämonischen und phantastischen Autoritäten in die Arme.⁹⁴

Über die Schwierigkeit des Vernunftgebrauchs für die ins Sinnliche verstrickte Menschenseele ist sich Augustin schon in seiner Jugend klar.⁹⁵ Als Bischof unterstreicht er mit stärkerer biblischer Begründung das Unver-

⁸⁷ De ord. II 9,26 PL 32 col. 1007; De util. cred. 1,2 PL 42 col. 66.

⁸⁸ De util. cred. 8,20 PL 42 col. 78—79.

⁸⁹ De ver. rel. 24,45 PL 34 col. 141;25,47 col. 142—143.

⁹⁰ Richtig sagt Warfield a.a.O. S. 385: Augustin bringt kein Opfer des Intellekts. What we see is a gradual advance under the leading of reason itself to a rational theory of authority in religion, on the basis of which rational certitude may be enjoyed in the midst of the weakness of this life.

⁹¹ C. Faust. VI 9 PL 42 col. 238. Über Autorität als Herrschaftsprinzip vgl. v. Tessen-Wesiersky: Der Autoritätsbegriff S. 25 ff.

⁹² De mor. eccl. I 2,3 PL 32 col. 1311 f; De ver. rel. 24,45 PL 34 col. 141; De util. cred. 9,21 PL 42 col. 79.

⁹³ De mor. eccl. I 7,11 PL 32 col. 1315.

⁹⁴ C. Faust. XXXII 19 PL 42 col. 508.

⁹⁵ De ord. II 11,30 PL 32 col. 1009.

mögen der bloßen ratio. Die Gelehrten und Philosophen, die nur mit menschlicher Erfahrung und Vernunft (*humanis ratiocinationibus*) das Lebensziel bestimmen oder die Vergangenheit erforschen, kommen zu Ergebnissen, die einander hoffnungslos widersprechen. Eine widerspruchsfreie und einheitliche Erkenntnis wird nur von der göttlichen Autorität dargeboten.⁹⁶ So neigt Augustin angesichts des Zustandes der gefallenen Menschheit dazu, der auf göttlicher Autorität beruhenden Erkenntnis mehr Sicherheit zuzuschreiben, als der bloßen Vernunftargumentation.⁹⁷

Man wird nicht sagen dürfen, daß diese Erwägungen beim alternden Augustin zu einer Auflösung der ursprünglichen Harmonie von ratio und auctoritas geführt hätten. Die geistigen Wandlungen Augustins dürfen nicht übertrieben werden.⁹⁸ Die rechte ratio steht bei dem gereiften Bischof in unvermindertem Ansehen.⁹⁹ Im Briefe an Consentius¹⁰⁰ verteidigt er die ratio gegen die Forderung, der Christ habe sich allein der Autorität zu unterwerfen. Wir finden hier die oben entwickelte Konzeption des Verhältnisses von ratio und auctoritas wieder. Die Vernunft hat die doppelte Aufgabe, das der Autorität Geglaubte vernünftig zu durchdringen (*ut, quod credis, intelligas*) und zu zeigen, daß die ratio, die Einsicht in das Geglaubte, welches die Fassungskraft des natürlichen Menschen übersteigt, erst nach der Annahme der Autorität möglich ist. Wenn es aber Vernunftgründe dafür gibt, daß Autorität und Glaube der Vernunftseinsicht zeitlich vorangehen müssen, so beweist das wiederum, daß auch dem Glauben ein wenig Vernunft zugrunde liegt. Die ratio macht es klar, daß die auctoritas der Ausweg aus dem Bereich des Nichtwissens ist und dem Denken die sonst unerreichbaren Gegenstände vermittelt, welche nun vernünftiger Bearbeitung unterliegen.

Die Platoniker konnten sich mangels einer göttlichen Autorität nicht gegen die Irrtümer der falschen Philosophen durchsetzen und waren zur Verheimlichung ihrer Lehre gezwungen. Erst in Christus und seiner Kirche sind auctoritas und ratio vereinigt.¹⁰¹ Augustin ist nie der Ansicht gewesen, daß die beiden Gewißheitsprinzipien *veritas* (ratio) und auctoritas in Spannung zueinander treten müssen.¹⁰²

⁹⁶ De civ. XVIII 40 S. 316 D; 41 S. 317.

⁹⁷ De trin. XIII 9,12 PL 42 col. 1023; De civ. XVIII 40 S. 316 D: Was der divina auctoritatis widerstreitet, ist falsch.

⁹⁸ Derselben Auffassung ist Ch. Boyer: *l'Idée de Vérité* S. 4.

⁹⁹ Contra rationem nemo sobrius, contra Scripturas nemo christianus, contra Ecclesiam nemo pacificus senserit. De trin. IV 6,10 PL 42 col. 895; vgl. De gen. ad litt. X 3,6 PL 34 col. 411: nec divini eloquii, nec perspicuae rationis auctoritas.

¹⁰⁰ ep. 120 S. 706 f Goldb.

¹⁰¹ ep. 118 S. 696,22—697,11 Goldb.

¹⁰² gegen E. Haenchen: Die Frage nach der Gewißheit beim jungen Augustin, Stuttgart 1932, S. 61. Die von Haenchen in Anm. 120 u. a. als Beleg angeführte Stelle C. Ac. II 5 behauptet im Gegenteil, daß Paulus und die rationes der Philosophen übereinstimmen.

d) Der Glaube

Die Aneignung des von der Autorität Dargebotenen geschieht durch den Glauben. Das Vorhandensein einer Autorität ermöglicht und erleichtert das Glauben.¹⁰³ Es gibt für Augustin keinen freischwebenden, sondern nur einen an Autorität gebundenen Glauben.

Diese Bindung des Glaubens an eine auf ihre Zuverlässigkeit geprüfte Autorität¹⁰⁴ bewahrt ihn davor, bloßer Entschluß zu sein. Glaube im Sinn Augustins ist keine ohne Grund in mir aufbrechende Gewißheit.¹⁰⁵ Glaube ist vielmehr ein Akt der Zustimmung, der auf angemessenem Zeugnis beruht.¹⁰⁶ Im Glaubensbegriff Augustins ist das Moment der Zustimmung durchaus primär vor dem des Wollens und des Gehorchens.¹⁰⁷ Das geht auch aus seiner Definition des Glaubens hervor: *credere est cum assensione cogitare*¹⁰⁸ und: *quid est enim credere, nisi consentire verum esse quod dicitur?*¹⁰⁹ Man kann nicht sagen, daß Augustin den Glauben philosophisch begründe durch die Zurückführung auf die autoritative Unterwerfung des menschlichen Verstandes unter die Weisheit Gottes.¹¹⁰ Die Bindung des Glaubens an die Autorität ist im Gegenteil gerade ein Zeichen für die Vernunftgemäßheit des Glaubens.¹¹¹

D. Pirson¹¹² hat das Moment der Zustimmung im Glaubensbegriff Augustins zum Anlaß genommen, dem Kirchenvater eine Art Bewußtseinstheologie zuzuschreiben. Die Zustimmung zur Autorität erfolge auf Grund des im Zustimmenden vorhandenen Bewußtseinsbestandes, welchen Pirson den „primären Glauben“ nennt. Der primäre Glaube ist das subjektive Wissen über die Existenz und Erreichbarkeit des Erkenntniszieles.¹¹³ Ebenso wie Augustins gesamtes Philosophieren von der Tatsache des Selbstbewußtseins seinen Ausgang nehme, so sei die Selbstreflexion auf den im Bewußtsein vorhandenen primären Glauben das Fundament seines religiösen Denkens.¹¹⁴ „Daß Augustin durch Zurückgehen auf seinen Bewußtseinsbestand auch die Berechtigung einer Autorität überprüfen kann, hat darin seinen tieferen Grund, daß es für ihn keine absoluten objektiven Maßstäbe gibt, die

¹⁰³ C. ep. fund. 14,18 PL 42 col. 184; C. Faust. XIII 11 PL 42 col. 321; De util. cred. 11,25 PL 42 col. 83; De trin. IX 1,1 PL 42 col. 961.

¹⁰⁴ Sed nostrum est considerare quibus vel hominibus vel libris credendum sit ad colendum recte Deum . . . De ver. rel. 25,46 PL 34 col. 142.

¹⁰⁵ Hans Reiner: Das Phänomen des Glaubens. Dargestellt im Hinblick auf das Phänomen seines metaphysischen Gehalts, Halle 1934, S. 163.

¹⁰⁶ C. Faust. XII 45 PL 42 col. 279; Princeton Theol. Rev. 1907, S. 392.

¹⁰⁷ At si tollatur assensio, fides tollitur; quia sine assensione nihil creditur. Enchir. 20,7 PL 40 col. 242.

¹⁰⁸ De praedest. sanct. 2,5 PL 44 col. 963.

¹⁰⁹ De spir. et litt. 31,54 PL 44 col. 235.

¹¹⁰ So v. Tessen-Wesierski: Der Autoritätsbegriff S. 68.

¹¹¹ . . . usque adeo me stultum putas, ut nulla reddita ratione quod vis credam, quod non vis non credam? C. ep. fund. 5,6 PL 42 col. 176.

¹¹² Der Glaubensbegriff bei Augustin, Diss. Erlangen 1953, Masch.schr.

¹¹³ S. 91.

¹¹⁴ S. 92.

irgendwann einmal außerhalb seines Bewußtseins existiert haben. Er kann das objektive Sein nicht von seinem Denken trennen.¹¹⁵ Diese Behauptung Pirsons wird durch Sol. II 5, 7 und 8, 15 widerlegt. Augustin lehnt dort die Definition des Wahren als *quod ita se habet ut videtur* ab, weil sie zu der unmöglichen Folgerung führt, daß es ohne Erkennenden keine Wahrheit gäbe.¹¹⁶ Es geht Augustin gerade darum, die Unabhängigkeit des Seins vom menschlichen Bewußtsein festzustellen. Das menschliche Selbstbewußtsein ist zwar eine für ihn wichtige Tatsache, aber nicht der Angelpunkt seines Philosophierens.¹¹⁷

Die Ansicht, daß der in der Seele vorgefundene Bewußtseinsbestand bei Augustin das primäre Glaubensgut liefert, das für alle religiösen Bemühungen Norm sein muß, ist zweifellos unzutreffend. Denn der Glaube an Existenz und Erreichbarkeit des Erkenntnisziels begründet nicht bloß das religiöse Streben, sondern liegt allem Erkennen zugrunde, ohne daß man darum jede Erkenntnis aus der Selbstreflexion des Bewußtseins herleiten könnte. Nicht bloß das Bewußtsein normiert das Erkennen, wie der moderne Relativismus will — verwirrende Lehre zu verwirrtem Handeln lagert über der Welt¹¹⁸ — sondern auch das Erkennen normiert das Bewußtsein. Das Bewußtsein und das Unbewußte (die Tiefen der *memoria*) ist bei Augustin nicht etwas, das von Anfang an in sich selbst bestimmt ist. Es empfängt seine Inhalte immer wieder neu von „außen“ durch Erleuchtung und durch Schau. Will man ungeachtet dieser Tatsache das religiöse Denken Augustins auf die subjektive Gläubigkeit der einzelnen Seele zurückführen, so ist man in Gefahr, die Historie durch Psychologie zu ersetzen.

Der Glaube ist natürlich auch ein Wollen und Gehorchen.¹¹⁹ Aber das Wollen ist enthalten und umschlossen vom *consentire*. Das Glauben ist Wollen insoweit das Zustimmung auch ein Wollen enthält.¹²⁰ Augustin bemüht sich dabei, den Anteil des Menschen am Entstehen des Glaubens klarzustellen. Der Glaube ist keine menschliche Leistung, sondern ein Geschenk Gottes.¹²¹ Der Ruf zum Glauben (*suasio, vocatio*) und das, was die Seele im Glauben annimmt und empfängt, stammt von Gott, das Zustimmung oder Ablehnen liegt im Vermögen des einzelnen. Aber jedes Vermögen kommt wiederum von Gott, so daß Augustin in dieser Aporie nur die Flucht in das Geheimnis der Tiefen Gottes übrig bleibt.¹²²

¹¹⁵ S. 97 f.

¹¹⁶ *Nam eo rursum refellor vertigine inopinata, ut verum id esse dicam quod ita se habet ut videtur. Ex quo confit sine cognitore nihil verum esse posse: ubi mihi naufragium in scopulis occultissimis formidandum est, qui veri sunt, etiamsi nesciantur.* PL 32 col. 892.

¹¹⁷ Ebenso Boyer, *l'Idée de Vérité*, S. 40.

¹¹⁸ Goethe an Humboldt am 17. März 1832.

¹¹⁹ Ernst Benz: *Marius Viktorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik.* Stuttgart 1932 S. 406 ff.

¹²⁰ *De spir. et litt.* 31,54 PL 44 col. 235; 34,60 col. 240—241.

¹²¹ *De doct.* III 33,46 PL 34 col. 83.

¹²² Siehe Anm. 120.

Wie verhalten sich Glaube und Wissen? Augustin unterscheidet drei Möglichkeiten: a) Glaube, der nie zum Wissen werden kann. Die vergangenen Tatsachen der menschlichen Geschichte können immer nur geglaubt, nie gewußt werden. b) Glaube und Wissen treten gleichzeitig auf. Bei Vernunftkenntnissen (z. B. Einsicht in Zahlenverhältnisse, Wahrheiten der Disziplinen) ist das Glauben sogleich ein Wissen. c) Der Glaube wird später zum Wissen. Die Einsicht in die göttlichen Dinge erfolgt, nachdem die Stufe des Glaubens durchlaufen ist.¹²³

Wiederholt betont Augustin, daß das Wissen von Glauben begleitet ist. *Omne autem quod scimus, recte fortasse etiam credere dicimur.*¹²⁴ Kann man aus dieser möglichen Gleichzeitigkeit von Glauben und Wissen folgern, daß der Glaube in sich dem Wissen verwandt ist, daß der Glaube nicht ohne Wissen ist, ja von Anfang an das Wissen in sich schließt? Ist der unter c) genannte Fortgang vom Glauben zum Wissen so zu deuten, daß aus dem Glauben das ihm immanente Wissen gleichsam herausdestilliert werden kann?¹²⁵ Enthält das *credere*, weil es als menschlicher Akt ein *cum assensione cogitare* ist, nicht schon in sich das intelligere?¹²⁶

Die Augustinustexte widersprechen dieser Deutung auf das Bestimmteste. Wo Augustin auf die Gleichzeitigkeit von *credere* und *scire* hinweist, hebt er sofort hervor, daß *credere* eben nicht *scire* ist.¹²⁷ *Credere* ist das Moment der Zustimmung und Überzeugtheit, welches beim *scire* durch das intelligere, beim bloßen *credere* durch die *auctoritas* und beim *opinari* durch den Irrtum hervorgerufen wird.¹²⁸ Augustin scheidet deutlich Glauben und Wissen,¹²⁹ der klassische Text hierfür ist ep. 147.¹³⁰ Der bei Gegenwart des Objekts für die sinnliche oder geistige Wahrnehmung gegebenen Evidenz des Wissens steht der wegen Unzugänglichkeit des Gegenstands auf Autorität gestellte Glaube gegenüber. Wenn Augustin sagt: *Constat igitur nostra scientia ex uisis rebus et creditis*,¹³¹ so sind Rang und Art des Wissens durch Sehen und durch Glauben durchaus verschieden.

Das augustiniſche *credere* ist keine Erkenntnisfunktion. Das Wissensmaterial, dem im *credere* zugestimmt wird, stammt durchaus von der

¹²³ De div. qu. 83 q. 48 PL 40 col. 31.

¹²⁴ Sol. I 3,8 PL 32 col. 873; vgl. De mag. 11,37 col. 1216; De quant. an. 33,76 col. 1076; Die Schau der Wahrheit ist begleitet von *indubitanda rerum fides*.

¹²⁵ Gangauf: Die metaphysische Psychologie des hl. Augustinus, Augsburg 1852, S. 54—55, besonders Anm. 73.

¹²⁶ E. Przywara: *Analogia entis*, München 1932, S. 52.

¹²⁷ Sol. I 3,8 PL 32 col. 873; De mag. 11,37 col. 1216.

¹²⁸ De util. cred. 11,25 PL 42 col. 83.

¹²⁹ Sol. I 4,9 PL 32 col. 874; gegen Meyer: Wissenschaftslehre des Thomas v. Aquin, Philos. Jahrb. d. Görresgesellschaft Bd. 48 S. 13; zum Problem vgl. Grabmann: Die Geschichte der scholastischen Methode, Freiburg i. Br. 1909, Bd. I S. 130 f.

¹³⁰ S. 278—284 Goldb.

¹³¹ ep. 147 S. 281,25 Goldb.

auctoritas. Wo Augustin vom Auge des Glaubens redet,¹³² meint er das auf sich selbst zurückgewendete Bewußtsein des Glaubens von sich selbst, und nicht ein Erkenntnisorgan, dem die Geheimnisse des Unzugänglichen erschlossen sind. Man kann zwar sagen, daß beim credere ein videre mente vorhanden ist. Das recht Geglaubte wird mit dem Geiste gesehen. Aber es wird gesehen nicht in seinem Ansich-sein sondern sofern es als Geglaubtes, als von der fides Angenommenes, ein Inhalt meines Geistes und Bewußtseins ist. Die fides wird vom Geiste geschaut, während das vom Glauben Geglaubte nicht gesehen wird. Noch versucht Augustin, die Vermittlung des Geglaubten durch Zeugen als ein uidere . . . quodam mentis obtutu zu bezeichnen. Er muß sich damit begnügen, daß es doch nur ein credere ist, bei dem der Gegenstand eben nicht in seiner Präsenz geschaut wird.¹³³ Das videre mente beim Glauben bezieht sich nur darauf, daß unser Glaube uns bewußt ist.¹³⁴

Der Fortschritt vom Glauben zum Wissen besteht in der Einsicht in die vom Glauben autoritativ angenommenen Wahrheiten. Aber dieser Fortschritt vollzieht sich nicht in der Entfaltung des im Glauben etwa vorhandenen Wissens und in der Analyse des Glaubensinhalts durch die ratio, sondern in der Ablösung des Glaubens durch das Schauen.¹³⁵ Das dem intelligere zugesellte credere, welches durch die Schau gewirkt ist, ist etwas Neues gegenüber dem der Schau vorangehenden credere, dessen Grund die auctoritas ist. Der das Wissen begleitende Glaube ist Zustimmung und Überzeugtheit auf Grund von Feststellung.¹³⁶

¹³² Ad hoc si haberes oculum christianum fide cerneris, si intelligentia non valeres, in lumbis Adam fuisse omnes qui ex illo fuerant per concupiscentiam carnis orituri . . . C. Jul. op. imp. I 48 PL 45 col. 1070; Habet namque fides oculos suos, quibus quodam modo uidet uerum esse, quod nondum uidet, et quibus certissime uidet nondum se uidere, quod credit, ep. 120 S. 711 Goldb.

¹³³ ep. 147 S. 282—283 Goldb.

¹³⁴ (credere) quidem fit mente et uidetur mente, quoniam menti nostrae fides nostra conspicua est. ep. 147 S. 284,12 Goldb.; vgl. De trin. XIII 1,3 PL 42 col. 1014.

¹³⁵ Fides quaerit, intellectus inuenit . . . De trin. XV 1,2 PL 42 col. 1058; Fides ergo est, quod non vides credere, veritas quod credidisti videre, In Ev. Joh. tr. 40,9 PL 35 col. 1690; . . . intellectus in specie sempiterna est, fides vero in rerum temporalium quibusdam cunabulis, De doctr. II 12,17 PL 34 col. 43; vgl. De lib. arb. II 2,6 PL 32 col. 1243. Anders E. F. J. Hähnel: Verhältnis des Glaubens zum Wissen bei Augustin, Gymnasialprogramm Chemnitz 1891 S. 17: „Je mehr der Denkgeist in die Erkenntnis des Glaubensstoffes eindringt, desto mehr schreitet der Glaube fort zur Erkenntnis.“

¹³⁶ Die schon berührte Ansicht, daß infolge Ideenschau zu glauben sei, Gott habe tatsächlich erschaffen, was nach wahrer Vernunftüberlegung von ihm habe erschaffen werden müssen, auch wenn keine Erfahrung davon vorliegt, hat im Denken Augustins keine Folge, da er die Schau der Ideen des Geschaffenen bald nur den Engeln zubilligt. Es ist, genau genommen, nur ein bald eliminierter Fall des durch Schau der Wahrheit hervorgerufenen credere. De lib. arb. III 5,13 PL 32 col. 1277.

Vom Meinen unterscheidet sich der Glaube dadurch, daß er sich seiner Grenzen bewußt ist.¹³⁷ Das Meinen dagegen besteht in der Annahme, man wisse, wo man in Wirklichkeit doch nicht weiß.¹³⁸

3. Erkenntnis aus Zeichen

a) Grundzüge der Zeichenlehre Augustins

Der Bereich unmittelbarer Erfahrung kann überschritten werden durch Autorität und durch Erkenntnis aus Zeichen. Das Zeichen ist eine Sache, die außer der Gestalt, die sie den Sinnen darbietet, durch sich etwas anderes in Gedanken kommen läßt.¹³⁹ Der Anblick der Spur läßt an das Tier denken, das vorübergelaufen ist, der Klang der Tuba an Vormarsch oder Rückzug. Diese Zeichen, die auf etwas Verborgenes verweisen, können entweder entdeckt werden, wie der Zusammenhang von Spur und Tier, Rauch und unsichtbarem Feuer, oder gestiftet werden, wie die Signale der Tuba. Augustin bedient sich darum der Unterscheidung von *signa naturalia* und *signa data*.¹⁴⁰ Die natürlichen Zeichen verweisen ohne willentliches Streben nach Bezeichnen von sich aus auf ein Anderes, so der Rauch als Zeichen des Feuers, oder das zornige Antlitz als Zeichen der Gemütsbewegung. Die gegebenen Zeichen (*signa data*) entstammen dagegen dem Willen von Lebewesen, die dadurch Empfindungen, Wahrnehmungen oder Einsichten ausdrücken und mitteilen wollen. Solche Zeichen werden von Gott, von Menschen und Tieren gegeben. Das wichtigste dieser Zeichen ist das Wort.¹⁴¹

Diese Einteilung der Zeichen beweist, daß Augustin die von Sextus Empirikus überlieferte Scheidung von hypomnestischen und endeiktischen Zeichen nicht kennt. Während Augustin vom Zustandekommen der Zeichen ausgeht (*signa naturalia* — *data*), beruht die bei Sextus vorliegende Einteilung auf der Leistung der Zeichen für die Erkenntnis. Das hypomnestische Zeichen läßt die *πρὸς καιρὸν ἄδηλα* erkennen — Dinge, die zwar sinnlich wahrnehmbar, aber zur Zeit verborgen sind. So zeigt der Rauch das Feuer an, die Narbe die Wunde, die Verletzung des Herzens den Tod. Beide Vorgänge sind einmal zusammen wahrgenommen worden und daraus schließt man, daß es auch jetzt so sei. Das endeiktische Zeichen dagegen offenbart *τὰ φύσει ἄδηλα* das, was nie erblickbar, aber doch durch Vernunft erkennbar ist. So sind die Bewegungen des Körpers ein endeiktisches Zeichen für das Vorhandensein der Seele. Philippson hat die Herkunft dieser Zeichenlehre aus den Ärzteschulen wahrscheinlich gemacht; die dog-

¹³⁷ uidet nondum se uidere quod credit. ep. 120 S. 711 Goldb.

¹³⁸ De util. cred. 11,25 PL 42 col. 83; De mendac. 3 PL 40 col. 488.

¹³⁹ Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire. De doctr. II 1,1 PL 34 col. 35; princ. dial. 5 PL 32 col. 1410.

¹⁴⁰ De mus. VI 13,41 PL 32 col. 1185.

¹⁴¹ De doctr. II 12—3,4 PL 34 col. 36—38; De ord. II 12,35 PL 32 col. 1011 bis 1012.

matischen Ärzte seien die Erfinder des endeiktischen Zeichens, die empirischen die des hypomnestischen gewesen.¹⁴²

Diese von Sextus kritisch referierte Zeichenlehre läßt sich mit der augustinischen Einteilung nicht vereinbaren. Die Gruppe der *signa naturalia* würde sowohl sogenannte hypomnestische (Rauch-Feuer) wie auch endeiktische Zeichen (Bewegungen des Gesichts -Seelenregungen) umfassen, und auch die *signa data* lassen sich nicht auf bestimmte Gegenstände, entweder zeitweise oder überhaupt verborgene, festlegen.

Dagegen stoßen wir bei Augustinus auf Andeutungen der stoischen Unterscheidung zwischen *signum proprium* und *signum commune*. Der Stoiker Dionysius nennt ein Zeichen, das nur bei Vorhandensein des verborgenen Gegenstands da ist, dagegen verschwindet, sobald dieser nicht mehr vorhanden ist, ein *ἴδιον σημεῖον* (*signum proprium*).¹⁴³ Ein Zeichen, das sowohl bei Vorhandensein wie auch bei Verschwinden des verborgenen Bezeichneten bleibt, ist ein verkehrtes, ein *κοινὸν σημεῖον* (*signum commune*).¹⁴⁴ Das *signum commune* gilt für mehrere Dinge und erzeugt so eine Wahrnehmung, in der Wahres und Falsches vermischt sind.¹⁴⁵ Augustin übernimmt diese stoische Tradition mit der veronischen Definition des Wissens. Er bringt sie C. Ac. III 9, 18¹⁴⁶ in der Form: *Tale scilicet visum comprehendere et percipi posse, quale cum falso non haberet signa communia*. Zur Erkenntnis taugt bloß ein *signum proprium*,¹⁴⁷ ja nur dieses ist ein eigentliches Zeichen.¹⁴⁸ Nicht im Zusammenhang hiermit steht die Scheidung von *signa propria* und *translata*, womit Wörter eigentlicher und übertragener Bedeutung gemeint sind.¹⁴⁹

b) Naturerkenntnis aus Zeichen

Augustin betrachtet die Dinge der Schöpfung als natürliche Zeichen. Der forschende Geist entdeckt, daß das Geschaffene zeichenhaft über sich hinaus verweist.

Die stoische Logik behandelte die Zeichenlehre als ein Stück der Lehre vom Beweis. Unsichtbare Dinge, die aber mit dem Wahrnehmbaren in

¹⁴² Sextus hyp. 2,97 ff; 101; R. Philippson: *De Philodemi libro qui est περὶ σημείων καὶ σημειώσεων* et Epicureorum doctrina logica. Diss. Berlin 1881, S. 59,65 f.; Otto Rieth: *Grundbegriffe der stoischen Ethik*. Berlin 1938, S. 183; K. Kuypers: *Der Zeichen- und Wortbegriff im Denken Augustins*, Amsterdam 1934, S. 10 f.

¹⁴³ Philodem col. 14,7; Philippson S. 70.

¹⁴⁴ Philodem col. 1,1 ff; Philippson S. 70.

¹⁴⁵ Cicero, Lucullus II 33 f.

¹⁴⁶ PL 32 col. 943.

¹⁴⁷ *Quod brevius planiusque sic dicitur, his signis verum posse comprehendere, quae signa non potest habere quod falsum est*. C. Ac. II 5,11 PL 32 col. 924.

¹⁴⁸ *Signare quid est, nisi proprium aliquid ponere? Hoc est enim signare, imponere aliquid quod non confundatur cum caeteris . . .* In Ev. Joh. tr. 25,11 PL 35 col. 1601.

¹⁴⁹ z. B. *bos* wörtlich als Rind, übertragen als Zeichen des Evangelisten. *De doctr.* II 10,15 PL 34 col. 42; vgl. *Princ. dial.* 6 PL 32 col. 1412.

Zusammenhang stehen, z. B. unsichtbare Hautporen, die Seele, die göttliche Vorsehung, werden aus den Zeichen, die sie im Sichtbaren hinterlassen, erschlossen und bewiesen.¹⁵⁰ Die Forschung besteht darin, durch Zeichen mit Hilfe vernünftiger Überlegung das Zugrundeliegende zu erfassen.¹⁵¹ Die Natur führt uns durch *σημεῖα* zur Erkenntnis. So wird bei Cicero aus endeiktischen Zeichen die Natur Gottes erschlossen.¹⁵²

Der Beweis selbst gehört zu den Zeichen. Die sich aus den Vordersätzen ergebende Verbindung ist ein Zeichen für das Vorhandensein der Schlußfolgerung.¹⁵³ Bei Cicero konnte Augustin auch die stoische Definition des Beweises finden, nach der er ein Vernunftschluß ist, der aus den wahrgenommenen Dingen zum Nichtwahrgenommenen führt.¹⁵⁴

Dieses Erkenntnisverfahren, in das sich die neuplatonische *analogia entis*¹⁵⁵ zwanglos einfügen ließ, wird von Augustin auf die Natur angewendet. Das Sichtbare erinnert an das Unsichtbare, hat also Zeichenfunktion. Durch Vernunftschluß (*ratiocinatio*) wird der Rückgang zum Ewigen, Verborgenen vollzogen. Als Schriftbeweis dient Rm. 1, 20.¹⁵⁶ Die alltäglichsten Vorgänge, z. B. ein Hahnenkampf, können als Zeichen entdeckt werden, die auf die göttliche Vernunft hinweisen.¹⁵⁷

Das Zeichen ist nicht um seiner selbst willen da. Es hat den Charakter des Um-zu, es ist zum Zeigen.¹⁵⁸ Man wird dem Zeichen gerecht, wenn man es auf das bezieht, was es zeigen will. Dieses richtige Beziehen (*referre ad*) nennt Augustin „gebrauchen“. Die Erkenntnis des Ewigen und Geistigen aus körperlichen und zeitlichen Dingen ist Gebrauchen der Welt. Wissenschaft als *uti mundo* ist demnach begründet in der Einsicht in den

¹⁵⁰ Sextus, hyp. 2,97 ff; 140; E. Kapp: Artikel „Syllogistik“ in Pauly-Wissowa RE (Stuttgart 1931) Spalte 1065.

¹⁵¹ *ἔστιν δὲ ἡ μὲν ζήτησις δομῆ ἐπὶ τὸ καταλαβεῖν διὰ τινῶν σημεῖων ἀνευρίσκουσα τὸ ὑποκείμενον.* SVF II Nr. 102 = Clem. Alex. VI 14 S. 801 Pott.

¹⁵² Rieth: Grundbegriffe S. 187; Cic. De nat. deor. II 16.

¹⁵³ *συνωμολόγηται τε ἡ ἀπόδειξις τῷ γένει σημεῖον εἶναι. δηλωτικὴ γὰρ ἔστι τοῦ συμπεράσματος, καὶ ἔστι ἡ διὰ τῶν λημμάτων αὐτῆς συμπλοκὴ σημεῖον τοῦ ὑπάρχειν τὸ συμπέρασμα.* Sextus, math. 8,275 = SVF II Nr. 223.

¹⁵⁴ *ratio quae ex rebus perceptis ad id, quod non percipiebatur, adducit.* Cic. Ac. II 26 = SVF II nr. 111; vgl. Diog. Laert. VII 45 = SVF II Nr. 235: *λόγος διὰ τῶν καταλαμβανόμενων τὸ ἦτον καταλαμβανόμενον περαινών.* Vgl. Kapp: Syllogistik, Pauly-Wissowa, RE II,7 Spalte 1064. Auch die Epikuräer erkannten das Zeichen als Erkenntnisquelle an. Epikur ließ für den Übergang vom Sichtbaren zum Unsichtbaren die *ratiocinatio* zu. Der Epikuräer Zenon nannte das Schließen vom Offenbaren auf das Verborgene *significatio*. Philippson: De Philodemi libro S. 29 f; 33.

¹⁵⁵ s. etwa Enn. I 6,2—3 u. ö.

¹⁵⁶ De ver. rel 52,101 PL 34 col. 167 u. o.

¹⁵⁷ De ord. I 8,25 PL 32 col. 989. Weitere Stellen zur Erkenntnis Gottes aus der Schöpfung: De lib. arb. III 10,30 PL 32 col. 1286; In Ev. Joh. tr. 1,9 PL 35 col. 1384; De trin. XV 29,34 PL 42 col. 1088.

¹⁵⁸ Heidegger: Sein und Zeit, 5. Aufl. Halle 1941, S. 78.

Zeichencharakter der Welt.¹⁵⁹ Das Gebrauchen der Welt im Sinne Augustins führt darum nicht zur technischen Beherrschung der Natur, sondern dazu, den Menschen über den Naturzusammenhang hinaufzuheben in das Reich des Geistigen.¹⁶⁰

c) Das Wort als Erkenntnisquelle

Unter den *signa data* ist lediglich das Wort für das wissenschaftliche Erkennen von Bedeutung. Das Wort bietet sich an als direkte Erkenntnisquelle, d. h. man versucht aus dem Wort selbst Aufschluß über den bezeichneten Gegenstand zu gewinnen, und es bietet sich an als Zugang zu den Erkenntnissen anderer, d. h. als Mittel des Lernens und Lehrens.

Die Stoa hat trotz Platos Kratylos den energischen Versuch gemacht, das Wort als Erkenntnisquelle zu benutzen.¹⁶¹ Das Mittel dazu ist die in der Definition erfolgende Festlegung der genauen Wortbedeutung und die Analyse des Wortes durch die Etymologie.¹⁶² Beides kann zu einem Vorgang verschmelzen. So gibt bei Quintilian die Etymologie die Definition.¹⁶³ Die stoische Sprachtheorie begründet dieses Verfahren damit, daß die Sprache *φύσει* entstanden ist. Die Worte haben ihre Bedeutung von Natur, sie ahmen das Wesen der Gegenstände nach und bilden sie ab. So läßt sich das wahre Wesen des Dinges aus seiner Bezeichnung herauslesen.¹⁶⁴ Die Etymologie eröffnet den Weg zum Sein der Dinge selbst.

Es scheint zunächst, als wandle Augustin in diesen stoischen Spuren. In *De beat. vit.* führt er die Erörterung durch die Etymologie der Wörter *nequitia* und *frugalitas* weiter und exegisiert später das Wort *egestas*. Er verweist darauf, daß in der Sprache ein Erkenntnischatz der Vergangenheit niedergelegt ist, denn entweder alle, oder doch gewisse Wörter, die

¹⁵⁹ *utendum est hoc mundo, non fruendum; ut invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciantur* (Rm. 1,20), hoc est, ut de corporalibus temporalibusque rebus aeterna et spiritualia capiamus. *De doctr.* I 4,4 PL 34 col. 21.

¹⁶⁰ *De doctr.* II 38,57 PL 34 col. 61—62.

Während die Natur, wenn man über den hinter ihr stehenden Schöpfungswillen Gottes nicht reflektiert, als eine Fundgrube natürlicher Zeichen gelten kann, findet Augustin in der Geschichte ein System von *signa divinitus data*, Zeichen des ausdrücklichen Willens Gottes, die in der hl. Schrift enthalten sind, und durch die wir ebenfalls vom Sichtbaren zum Unsichtbaren geführt werden sollen. *De doctr.* II 2,3 PL 34 col. 37; III 6,10 col. 69; *De ver. rel.* 50,98 PL 34 col. 165; *ep.* 55 S. 179,13 Goldb.; Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften, Ges. Schr. Bd. 1 S. 346 verweist auf Dante, *De monarchia*, Buch 2.

¹⁶¹ H. Dahlmann: *Varro und die hellenistische Sprachtheorie*, Berlin 1932, S. 6; Leisegang: Artikel „Logos“ in Pauly-Wissowa RE Sp. 1042; Rudolph Schmidt: *Stoicorum Grammatica*, Halle 1839, S. 31—33.

¹⁶² Schmidt S. 28 ff.

¹⁶³ *Inst. or.* 6,28—30; Dahlmann: *Sprachth.* S. 3.

¹⁶⁴ Dahlmann: *Sprachtheorie*, S. 6 ff.; Rieth: *Grundbegriffe der stoischen Ethik* S. 39. Vgl. bei Epiktet, *diatr.* I 17,12 das Wort des Antisthenes: *ἀρχὴ παιδείσεως ἢ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις*.

bedeutungsvolle Dinge bezeichnen, seien von den früheren Menschen mit besonderer Sorgfalt geschaffen worden.¹⁶⁵ Freilich deutet der Ausdruck *verba creata sunt* auf eine von der stoischen abweichende Sprachtheorie. Nach Augustins Auffassung erhalten die *signa data* ihre Gültigkeit durch eine Vereinbarung (*consensio*) unter den Menschen über den ihnen beigelegten Sinn. Da die Worte zu den *signa data* zählen, haben sie ihre Bedeutung nicht von Natur, sondern durch den *consensus* der Menschen. Die Sprache ist nicht *φύσει* sondern *θέσει*.¹⁶⁶ In dieser Anschauung berührt sich Augustin mit Varro, für den die Sprache ebenfalls *θέσει* entstanden ist.¹⁶⁷ Da die stoische Hochschätzung der Etymologie auf der Theorie vom natürlichen Ursprung der Sprache beruhte, fällt mit dieser Theorie auch der Wert der Etymologie dahin. In den *Princ. dial.* bezeichnet Augustin, unter Hinweis auf die für ein solches Urteil nicht einmal erforderliche Autorität Ciceros, die Etymologie als *res mea sententia nimis curiosa, et non nimis necessaria*.¹⁶⁸ Varro interessiert sich für Etymologien nicht aus erkenntnistheoretischen, sondern aus sprachlichen Gründen. Er will das Wort nach seiner Bildung und Entstehung erklären.¹⁶⁹

Wenn Augustin trotz seiner Ansichten über die Entstehung der Sprache durch die zeichnensetzende Tätigkeit des Menschen häufig Etymologien¹⁷⁰ und Definitionen bringt, so ist er sich bewußt, damit keine Erkenntnis über die Dinge selbst zu gewinnen. Die Scheidung und Klärung der Wortbedeutungen in der Definition führt höchstens bis zu der Vorstellung, welche der Sprechende über die Sache hat,¹⁷¹ während die Etymologie im günstigsten Falle bis zu der Intention der *prisci homines*, welche die Sprache schufen, vordringen kann.

Augustin benutzt zwar die Beobachtung des Sprachrhythmus als Ausgangspunkt für das Studium der Zahl, indem er die Länge und Kürze der

¹⁶⁵ *Egestas autem stultitia est, egestatisque nomen: hoc autem verbum sterilitatem quandam et inopiam solet significare. Attendite, quaeso, altius, quanta cura priscorum hominum, sive omnia, sive quod manifestum est, quaedam verba creata sunt, earum rerum maxime quarum erat notitia pernecessaria. De beat. vit. 3,30 PL 32 col. 974; vgl. 2,8 col. 964. Marrou: S. Augustin et la fin de la culture antique, *Retractatio*, Paris 1949, S. 676, ist der Meinung, Augustins Sprachphilosophie sei von der Überzeugung getragen, daß die Sprache in ihrer Struktur kostbare Wahrheiten verbirgt.*

¹⁶⁶ . . . *linguae sonos, quibus inter se sua sensa communicent, etiam homines pacto quodam societatis instituere sibi possunt . . . ep. 102 S. 553,8 Goldb.*

¹⁶⁷ *Laurenz Lersch: Die Sprachphilosophie der Alten, 3 Bände, Bonn 1838—1841, Bd. 2, S. 144; Dahlmann: Sprachtheorie, S. 12.*

¹⁶⁸ *Princ. dial. 6 PL 32 col. 1411. Ebenso wie Plato im *Kratylos* lehnt Aristoteles, der die Sprache auf Konvention zurückführt, die Etymologie ab: *Peri Hermeneias* 16 a 3 ff.; Dahlmann: Sprachtheorie, S. 5.*

¹⁶⁹ *Dahlmann: Sprachtheorie, S. 10.*

¹⁷⁰ *Was bedeutet Idithun? In ipsa interpretatione nominis quaeramus intelligentiam veritatis. En. in ps. 38 n. 1 PL 36 col. 412.*

¹⁷¹ *dummodo rem ipsam quam concepisti mente, videamus. De ord. II 2,4 PL 32 col. 995; vgl. De mag. 13,43 col. 1218—1219.*

Silben in Zahlenverhältnisse auflöst.¹⁷² Damit wird aber nicht dem Wort als Wort eine Erkenntnis entnommen. Der körperliche Klangrhythmus ist lediglich ein Fall von Bewegung, in der ja immer Zahlen wirksam sind.¹⁷³

Dieser bescheidene Wert des Wortes als Erkenntnisquelle wird überdies gänzlich problematisch, wenn man sich die Frage vorlegt, ob es überhaupt möglich ist, aus dem Worte die Gedanken und Absichten des Sprechenden zu erkennen. Kann das Wort Erkenntnisse anderer vermitteln? Taugt es als Mittel des Lernens und Lehrens?

d) Das Wort als Mittel des Lernens und Lehrens

Eine Untersuchung des Sprachvorgangs zeigt, wie weit der Weg von dem im menschlichen Geist Enthaltenen bis zu dem ihm entsprechenden tönenden Wort ist.¹⁷⁴ Alles was der Geist sich durch Vernunftkenntnis oder durch die Sinne des Leibes oder das Zeugnis anderer angeeignet hat, bewahrt er in den Schatzkammern des Gedächtnisses auf. Diese Gedächtnisinhalte erzeugen ein über aller Sprache stehendes Wort, als dessen Abbild und Zeichen das gesprochene und tönende Wort hervorgebracht wird.¹⁷⁵ Das von der untersten Klasse der Worte, dem gesprochenen Wort,¹⁷⁶ Bezeichnete ist also nicht die Sache selbst, sondern der von dieser Sache im Geiste aufgenommene Eindruck. Diese *conceptio rei in corde*¹⁷⁷ ist das von der gewußten Sache geformte Denken. Es ist ein sprachloses *verbum*.¹⁷⁸ Das Sprechen vollzieht sich also in folgenden Stufen: 1. Wahrnehmung des Gegenstandes (*visio scientiae*), 2. Formung des Denkens durch diese Wahrnehmung, Aufbewahrung im Gedächtnis und denkende Wiederholung des Wahrgenommenen (*visio cogitationis, verbum in corde*), 3. Bezeichnung des Gedachten durch körperliche Zeichen (*verbum prolativum in sono*).¹⁷⁹

Schon der Terminus *verbum prolativum* erinnert an den stoischen *λόγος προφορικός* und so finden wir in der stoischen Sprachtheorie das Vorbild der augustianischen Sprachstufen. Das gesprochene Wort (*φωνή, σημαῖνον*) bezeichnet die im Denken vorhandene Wahrnehmung (*σημαινόμενον, πῶμα, λεκτόν*), die auf den außer uns vorgefundenen Gegenstand (*τυγχάνον*) zurückgeht.¹⁸⁰

¹⁷² De mus. I 9,15 ff. PL 32 col. 1092 ff.

¹⁷³ Verum quia in omnibus rerum motibus quid numeri valeant, facilius consideratur in uocibus . . . ep. 101 S. 541 Goldb.

¹⁷⁴ C. Ac. I 5,15 PL 32 col. 914.

¹⁷⁵ De trin. XV 12,22 PL 42 col. 1075; De cat. rud. 2,3 PL 40 col. 311.

¹⁷⁶ Conf. XII 27,37 PL 32 col. 841.

¹⁷⁷ In Ev. Joh. tr. 14,7 PL 35 col. 1506.

¹⁷⁸ Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est quod in corde dicimus: quod nec graecum est, nec latinum, nec linguae alicujus alterius . . . De trin. XV 10,19 PL 42 col. 1071.

¹⁷⁹ De trin. XV 11,20 PL 42 col. 1072.

¹⁸⁰ SVF II nr. 166 = Sextus, math. 8,11. Eine klare Darlegung bei Schmidt: Stoicorum Grammatica, Halle 1839, S. 55 Anm. 78.

Das Wort ist so für Augustins Empfinden durch einen großen Abstand vom Sein der Dinge getrennt, sein Bezeichnen und Hinweisen erreicht nicht die Sachen selbst. Tut es uns nun wenigstens das kund, was im Denken der Mitmenschen über die Dinge enthalten ist?

Belehrung und Lernen, die nach gängiger Auffassung den Sinn der Sprache bilden,¹⁸¹ kommen nur dann zustande, wenn die sprachliche Mitteilung auch verstanden wird. Höre ich nun ein unbekanntes Wort, etwa *saraballae*, so wird sofort klar, daß ich durch das Wort selbst nichts lerne. Ich erfahre nur durch die Anschauung der mit *saraballae* bezeichneten Sache die Bedeutung des Wortes.¹⁸² Der Dialog *De magistro* ist dem Nachweis gewidmet, daß es Lernen durch Worte nicht gibt. Jegliches Lernen beruht auf eigener Anschauung der Dinge; im Bereich des Körperlichen durch sinnliche Wahrnehmung, im Bereich des Geistigen durch intellektuelle Anschauung. Die Worte können uns lediglich ermahnen (*admonere*, *commemorare*), daß wir uns auf die Suche nach den Sachen selbst begeben.¹⁸³ Augustin befindet sich hier in Übereinstimmung mit Plato, der im *Kratylos* und *Theätet* behauptet, daß das Lernen nicht durch Worte und nicht durch den Lehrer, sondern durch eigene Schau der *ὄντα* zustandekommt.¹⁸⁴

Der geheimnisvolle Vorgang des Lernens wird von Augustin gut platonisch-neuplatonisch als Wiedererinnerung bezeichnet.¹⁸⁵ Zwar läßt er seine ursprüngliche Annahme einer Präexistenz der Seele,¹⁸⁶ in der sie das geschaut hat, woran sie sich jetzt lernend erinnert, fallen, hält aber daran fest, daß das Lernen Erinnerung ist. Der menschliche Geist überdenkt, sammelt und ordnet die im Gedächtnis vorhandenen Inhalte und hebt sie dadurch auf eine höhere Stufe des Bewußtseins. Lernen ist also ordnendes Erinnern.¹⁸⁷ Diese Gedächtnisinhalte sind aber durch eigene Wahrnehmung entstanden. Denn nur so läßt sich die Bestimmung des Lernens als Erinnerung mit der als Selbstschau vereinbaren.¹⁸⁸

¹⁸¹ *De mag.* 1,1 PL 32 col. 1193; Plato *Kratylos* 388 B: *ὄνομα ἄρα διδασκαλικόν τι ἔστιν ὄργανον*; 428 E: *Διδασκαλίας ἄρα ἕνεκά τὰ ὀνόματα λέγεται*;

¹⁸² *De mag.* 10,35 PL 32 col. 1215.

¹⁸³ *De mag.* 11,36—12,40 PL 32 col. 1215—1217; vgl. *Princ. dial.* 7 PL 32 col. 1414: *Sensum vero non secundum se, sed secundum id quod significat verbum movet, quando per verbum accepto signo, animus nihil aliud quam ipsam rem intuetur, cujus illud signum est quod accepit.*

¹⁸⁴ *Kratylos* 439 B; *Theätet* 150 D.

¹⁸⁵ . . . *nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere, quam reminisci et recordari.* *De quant. an.* 20,34 PL 32 col. 1055. Dazu *Retr.* I 8,2 PL 32 col. 594.

¹⁸⁶ *De beat. vit.* 1,1 PL 32 col. 959; Gilson: *Introduction*, S. 94 f.

¹⁸⁷ *Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus sicuti sunt per seipsa intus cernimus; nisi ea quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi colligere, atque animadvertendo curare, ut tamquam ad manum posita in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, jam familiari intentioni facile occurrant . . .* *Conf.* X 11,18 PL 32 col. 787.

¹⁸⁸ *Retr.* I 4,4 PL 32 col. 590.

Eine weitere Eigentümlichkeit des Lernens besteht darin, daß die in der Selbstschau vorhandene Einsicht in die Wahrheit des Sachverhalts nicht vom Lernenden ausgeht, sondern zu ihm, über ihn kommt. Beim Lernen meldet sich ein Anderes, das Reich der Wahrheit, in der Seele und hebt sie zu sich empor.¹⁸⁹ Augustin gebraucht dafür verschiedene Bilder. Lernen geschieht durch Erleuchtung. Das innere Licht, in dem die Wahrheit sichtbar wird oder der innere Lehrer, der uns die Wahrheit zeigt, ist Gott oder Christus. Je nach ihrem guten oder bösen Willen und ihren Fähigkeiten erfaßt die Seele mehr oder weniger von dieser Wahrheit.¹⁹⁰ Das Lernen, das in der Belehrung durch das innere Licht zustande kommt, nähert sich dem Begriff der Inspiration.¹⁹¹

Lernen ist Verstehen.¹⁹² Ein direktes Verstehen von Mensch zu Mensch ist nicht möglich. Jeder kennt nur sich selbst allein. Der Wille eines anderen, der durch körperliche Zeichen kundgetan wird, wird darum mehr geglaubt als eingesehen.¹⁹³ Ist aber wirkliches Lernen und Verstehen nur möglich durch göttliche Erleuchtung und Rekurs auf den inneren Lehrer, d. h. Deum consulendo,¹⁹⁴ so wird jede Belehrung und damit die Sprache als Mittel dieser Belehrung in ihrem Werte erheblich gemindert.

Die Auswirkungen dieser Theorie sind in der augustinischen Hermeneutik deutlich zu sehen. Das Verstehen der heiligen Schrift erfolgt, indem der menschliche Geist in direkte Beziehung zu Gott tritt. Das äußere Ohr hört den Sprachklang des Wortes Gottes, das innere Ohr lauscht dem *verbum aeternum*.¹⁹⁵ Johannes bietet uns in seinem Evangelium Worte dar. Das Verstehen müssen wir dort zu erlangen suchen, woher Johannes diese Worte

¹⁸⁹ Stenzel: Art. „Sokrates“ in Pauly-Wissowa RE Spalte 866—867.

¹⁹⁰ *Lumen autem mentium esse dixerunt* (die Platoniker) *ad discenda omnia eundem ipsum Deum, a quo facta sunt omnia*. De civ. VIII 7 S. 332 D.; Gott als erleuchtendes Licht: De gen. ad litt. XII 31,59 PL 34 col. 479; Christus: En. in ps. 8 n. 6 PL 36 col. 111; Notwendigkeit der Erleuchtung zum Erkennen: In Ev. Joh. tr. 35,3 PL 35 col. 1658; En. in ps. 118 sermo 23 n. 1 PL 37 col. 1567; der innere Lehrer: De mag. 11,38 PL 32 col. 1216; In ep. Joh. I tr. 3,13 PL 35 col. 2004; C. ep. fund. 36,41 PL 42 col. 202; Vgl. W. Falkenhahn: Augustins Illuminationslehre im Lichte der jüngsten Forschung, Diss. Köln 1948 Masch.schr.

¹⁹¹ *sed ama etiam ecclesiasticas legere litteras et non multa inuenies, quae requiras ex me; sed legendo et ruminando, si etiam pure deum largitorem bonorum omnium depreceris, omnia, quae cognitione digna sunt, aut certe plurima ipso magis inspirante quam hominum aliquo commonente perdisces. quamquam eo ipso, quo forinsecus bene admonentem iudicio non errante adprobamus, quid aliud quam internum lumen magistrum nos habere testamur?* ep. 140 S. 234 Goldb.; Interior ergo magister est qui docet, Christus docet, *inspiratio* ipsius docet. In ep. Joh. I tr. 3,13 PL 35 col. 2004. Vgl. auch V. Warnach: Erleuchtung u. Einsprechung bei Augustinus. (Aug. Magister, Paris 1954, S. 429—450).

¹⁹² . . . *nec quisquam qui non intelligit, discit*. De lib. art. I 1,3 PL 32 col. 1223.

¹⁹³ En. in ps. 41 n. 13 PL 36 col. 1473; De trin. X 9,12 PL 42 col. 980; De util. cred. 5,11 PL 42 col. 73.

¹⁹⁴ ep. 13 S. 31,19 Goldb.

¹⁹⁵ Conf. XI 6,8 PL 32 col. 812.

empfangen hat.¹⁹⁶ Das Verstehen wird nicht durch die Worte vermittelt, sondern durch den direkten Kontakt mit dem Intelligiblen,¹⁹⁷ es ist Offenbarung durch Gott.¹⁹⁸ Die Worte sind nur ein äußerer Anlaß für das von Gott kommende Verstehen.

Der vielumstrittene mehrfache Literalsinn der Schrift bei Augustin ist so zu deuten, daß die im Literalsinn gemeinte Wahrheit aus der intelligiblen Welt zu erheben ist. Ein körperliches Zeichen kann aber Anlaß zu vielfältiger Beziehung aufs Intelligible und zu vielfältigem Verstehen geben. Das Schriftwort ist oft reicher, als es dem biblischen Autor, der es niederschrieb, bewußt war.¹⁹⁹ Der eigentliche Schlüssel zur Schrift ist die an die regula fidei gebundene Erhebung des Geistes zu Gott. Man könnte diese Haltung als katholischen Spiritualismus kennzeichnen.

Das gesprochene Wort ist also kein zum Lernen geeignetes Werkzeug. Dennoch führt Augustin seine Polemik gegen das Wort vornehmlich nur mit der Absicht, zu verhindern, daß den Worten eine übermäßige Bedeutung beigelegt wird. Er leugnet einen gewissen Nutzen des Wortes nicht und kündigt am Schluß von *De magistro* eine Untersuchung darüber an.²⁰⁰ Zwar ist diese nicht zustande gekommen, doch weist Augustin in *De doctr. chr.* auf den Nutzen des Wortes hin. Im Prolog bekämpft er eine Ansicht, die wie eine Radikalisierung seiner eigenen Lehre vom Verstehen wirkt. Es gibt nämlich Leute, die behaupten, man empfangen das Schriftverständnis durch direktes göttliches Geschenk und bedürfe keiner Belehrung durch Menschen. Demgegenüber tritt Augustin jetzt für die Möglichkeit und Notwendigkeit des Lernens von Menschen ein.²⁰¹ Da Gott, um den Stand des Menschen zu ehren, uns sein Wort und alles, was er uns lehren wollte,

¹⁹⁶ In Ev. Joh. tr. 1,7 PL 35 col. 1382.

¹⁹⁷ Dic mihi, Domine Deus meus, quid dicam servis tuis conservis meis? Thomas Apostolus, ut te interrogaret, habuit te ante se; nec tamen intelligeret te, nisi haberet in se: ego interrogo te, quia te scio esse super me; interrogo autem in quantum possum super me effundere animam meam, ubi non sonantem et tamen docentem audiam te. In Ev. Joh. tr. 69,3 PL 35 col. 1817.

¹⁹⁸ Nobis autem, Domine, aut ipsam (sententiam des biblischen Autors) demonstra, aut quam placet alteram veram; ut sive nobis hoc quod etiam illi homini tuo, sive aliud ex eorumdem verborum occasione patefacias, tu tamen pascas, non error illudat. Conf. XII 32,43 PL 32 col. 844.

¹⁹⁹ Novi enim multipliciter significari per corpus quod uno modo mente intelligitur; et multipliciter mente intelligi, quod uno modo per corpus significatur. Conf. XIII 24,36 PL 32 col. 860. Dum ergo quisque conatur id sentire in Scripturis sanctis, quod in eis sensit ille qui scripsit; quid mali est si hoc sentiat, quod tu lux omnium veridicarum mentium, ostendis verum esse, etiamsi hoc non sensit ille quem legit; cum et ille verum, non tamen hoc senserit? Conf. XII 18,27 col. 836. Zum mehrfachen Literalsinn (ablehnend): Gerhard Strauß; Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin, Diss. Göttingen 1952, Maschinenschrift, S. 91—95.

²⁰⁰ Sed de tota utilitate verborum, quae si bene consideretur non parva est, alias, si Deus siverit, requiremus. Nunc enim ne plus eis quam oportet tribueremus, admonui te. De mag. 14,46 PL 32 col. 1220.

²⁰¹ Imo vero et quod per hominem discendum est, sine superbia discat . . . De doctr. prol. n. 5 PL 34 col. 17.

durch Menschen hat sagen lassen, dürfen wir es nicht verschmähen, von Menschen zu lernen. Ja, die Liebe hätte keinen Zugang zur Seele des anderen, wenn Menschen voneinander nichts erführen und lernten.²⁰² Und ist dieses direkte Verständnis der Schrift durch göttliche Erleuchtung allen erreichbar? Trachten denn nicht die „Erleuchteten“ danach, ihre Erkenntnis den Mitchristen weiterzugeben? Dadurch widerlegen sie selbst ihre These von der Überflüssigkeit der Belehrung.²⁰³

Es sind Einwirkungen des Christentums, die Augustin mit veranlassen, seiner Sprachtheorie auch eine positivere Würdigung des Wortes abzugewinnen. Das gesprochene Wort gehört eindeutig auf die Seite der Körperwelt. Aber es ist rationabile, d. h. von der Vernunft hervorgebracht und gestaltet.²⁰⁴ Da im Wort ein sinnlich gegebener Stoff von einem Geistigen geformt ist, gerät es in Parallele zur Inkarnation Christi.²⁰⁵ Zweifellos ist diese Analogie zwischen Sprache und Inkarnation für Augustin ein Grund gewesen, dem menschlichen Wort einen, wenn auch beschränkten, Wert zuzubilligen.

Vor allem aber scheint ein wichtiger Satz aus De doctr. dem Ergebnis von De magistro, nach dem nur die Sachen selbst unter Mitwirkung des göttlichen Wahrheitslichtes zu belehren vermögen, glatt zu widersprechen: *Omnis doctrina vel rerum est, vel signorum, sed res per signa discuntur.*²⁰⁶ Man könnte versucht sein, die Angabe, daß jede doctrina es mit res und signa zu tun hat, von der stoischen Logik her zu interpretieren. Seneca sagt: *διαλεκτική* in duas partes dividitur, in verba et significationes, id est in res quae dicuntur et vocabula quibus dicuntur.²⁰⁷ Augustin aber versteht in De doctr. I 2, 2 unter res nicht etwas Gedachtes, wie es die Stoa mit *σημαινόμενον* oder *πράγμα* meint, sondern das wirkliche Ding außer mir. Da er den stoischen Begriff der res als Sacheindruck im Geiste durchaus

²⁰² De doctr. prol. n. 6 col. 18.

²⁰³ De doctr. prol. n. 8 col. 18.

²⁰⁴ De ord. II 10,31 PL 32 col. 1009.

²⁰⁵ Sicuti cum loquimur, ut id quod animo gerimus, in audientis animum per aures carneas illabatur, fit sonus verbum quod corde gestamus, et locutio vocatur; nec tamen in eumdem sonum cogitatio nostra convertitur, sed apud se manens integra, formam vocis qua se insinuet auribus, sine aliqua labe suae mutationis assumit: ita Verbum Dei non commutatum, caro tamen factum est, ut habitaret in nobis. De doctr. I 13,12 PL 34 col. 24; vgl. De div. qu. 83 q. 43 PL 40 col. 28.

²⁰⁶ De doctr. I 2,2 PL 34 col. 19.

²⁰⁷ ep. 89,16. Vgl. SVF II Nr. 122 = Diog. Laert. VII 62: *διαλεκτική δέ ἐστιν, ὡς φησι Πασειδώνιος, ἐπιστήμη ἀληθῶν καὶ ψευδῶν καὶ οὐδετέρων τυχάνει δὲ αὐτῆ, ὡς ὁ Χρυσίππος φησι, περὶ σημαινοντα καὶ σημαινόμενα.* Dazu Sext. empir., hyp. 2,214; math. 8,11. Grabmann: Geschichte der schol. Methode, Bd. 1 S. 33 zitiert eine Glosse des Petrus von Poitiers zu Petrus Lombardus (Cod. Paris. Bibl. nat. lat. 14423 fol. 41 r), wo es heißt: *Omnis, inquit, doctrina vel rerum est vel significationum. Satis hic redolet loquendi modus doctorum scholasticum. In hunc enim modum in logicam introducendi doctrina tradi solet. Logices intentio circa duo versatur scilicet circa significantia et significata. Quod autem, ait Augustinus, vel rerum vel signorum, idem est ac si dixisset significantium et significatorum.*

kennt,²⁰⁸ ihn aber hier beiseite läßt, ist anzunehmen, daß die Unterscheidung von *signum* und *res* in *De doctr.* nicht aus der Dialektik herzuleiten ist. Sie muß an die sprachphilosophischen Erwägungen von *De magistro* angeschlossen werden,²⁰⁹ wonach das *docere* durch Zeichen an die Sachen erinnert. Der Satz: *Omnis doctrina vel rerum est vel signorum* ist also so zu verstehen, daß jede *doctrina*, wenn auch das Lernen nur durch die Sachen selbst zustande kommt, doch die Zeichen als zwar unzureichende, aber notwendige Hilfsmittel einbezieht. Lehren und Lernen bedeutet auch in *De doctr.* die Ermahnung zur Anschauung der Dinge selbst. Es empfiehlt sich dementsprechend, *De doctrina christiana* nicht mit „Die christliche Wissenschaft“, sondern mit „Unterweisung“, „Belehrung“ zu übersetzen.

Trotz aller Mängel des Wortes bedarf die Wissenschaft der Sprache. *Nihil est enim de quo non verbis disputare necesse sit.*²¹⁰ Die Vernunft kann das System des Wissens unter den im Körper weilenden Menschen nur mit Hilfe der Sprache entwickeln und darstellen.²¹¹ Der Nutzen der Sprache für die wissenschaftliche Erkenntnis besteht aber lediglich in der durch die Worte erweckten Erinnerung an die Dinge und in dem Anreiz zur Selbstschau. Grundsätzlich soll die Wissenschaft die Betrachtung der Dinge und nicht der Zeichen, die ja nur um der Verweisung willen da sind, anstreben.²¹² Die Wahrheit des Wortes wird an der Wahrheit des Seins offenbar und nur als Notbehelf die Wahrheit des Seins an der Wahrheit des Wortes.²¹³

4. Die Methode der Wissenschaft

Haben die Wege, die Augustin zur Erlangung des Wissens einschlägt, sich zu einer bestimmten Methode verfestigt? M. Grabmann vertritt die Ansicht, daß Augustin sich nicht an eine feste Methode in der Technik des

²⁰⁸ *De trin.* XV 11,20 PL 42 col. 1072; *Princ. dial.* 5 PL 32 col. 1410—1411 wird die vom Worte bezeichnete *res* definiert als *quidquid intelligitur vel sentitur vel latet*. Das, was nicht das Ohr, sondern der Geist dem Worte entnimmt (*sentit*), ist das *dicibile*, das im Geiste beschlossen bleibt, unterschieden von der wiederum *res* genannten Sache der Außenwelt. Dieses *dicibile* entspricht dem stoischen *λεκτόν* oder *πρόγμα*.

²⁰⁹ Gegen Kuypers: Der Zeichen- und Wortbegriff im Denken Augustins, S. 12—13. *Princ. dial.* 5 PL 32 col. 1411.

²¹¹ *De ord.* II 12,35 PL 32 col. 1011 ff.; Kuypers: Zeichen- und Wortbegriff S. 5 f.

²¹² Abwertung der *scientia signorum* gegenüber der *scientia rerum*: *De doctr.* II 13,20 PL 34 col. 44 f; vgl. *C. Ac.* II 11,26 PL 32 col. 931 f; *De mag.* 8,21 col. 1207; *De quant. an.* 6,11 col. 1041; *De trin.* VII 4,7 PL 42 col. 939: *Verius cogitatur Deus quam dicitur et verius est quam cogitatur*. Zur erstrebten Ersetzung des Wortes durch *contemplatio* s. In *Ev. Joh. tr.* 40,9 PL 35 col. 1691: *Si ergo „manseritis in verbo meo, vere discipuli mei estis“, ut contemplamini ipsam veritatem sicuti est; non per verba sonantia, sed per lucem splendentem . . .*

²¹³ Anders Ferdinand Ebner: *Das Wort und die geistigen Realitäten*, Innsbruck 1921, S. 225. Augustin hat seine dem Wort grundsätzlich abgeneigte Stellung stets beibehalten, die er in *De mag.* bezog.

wissenschaftlichen Arbeitens gebunden hat.²¹⁴ Doch wird man, wenn sich auch bei Augustin selten methodologische Erwägungen finden, hervorheben dürfen, daß der Kirchenvater, schon indem er der Wissenschaft ein bestimmtes Ziel setzte, den Weg, der zu diesem Ziel führt, einer bestimmten Ordnung unterwerfen mußte. Das wissenschaftliche Erkennen besteht nicht im wahllosen Zusammenraffen einer Masse von Kenntnissen, sondern das Studium hat einer festen Ordnung zu folgen.²¹⁵

Natürlich bedient sich Augustin zunächst der überlieferten Methodik, also der Dialektik. Diese ist ihm in gut platonischem Sinn die Kunst, ein Gespräch zu führen.²¹⁶ Auf keine bessere Weise kann die Wahrheit gefunden werden, als durch die Unterredung in Frage und Antwort.²¹⁷ Dieses Gespräch muß entsprechend der von Cicero gegebenen Regel mit Definitionen beginnen, durch die festgelegt wird, welchem Gegenstand die Untersuchung gilt.²¹⁸ So stellt Augustin am Anfang seiner Dialoge eine Definition auf, an der sich dann die Unterredung entfaltet.²¹⁹ Zur Definition gehört die Einteilung der Gegenstände und der Wortbedeutungen hinzu (*scientia definiendi, dividendi atque partiendi*).²²⁰ Von Cicero übernimmt Augustin die drei Fragen, die an den Gegenstand der Untersuchung gerichtet werden: *an sit, quid sit, quale sit*.²²¹ Die Wahrnehmung des Gegenstandes (*an sit*) wird durch die Definition (*quid sit*) und die Beurteilung (*quale sit*) zur Erkenntnis erhoben. Bereits in diesen drei Fragen zeigt sich der analytische Charakter der Dialektik. Der Umfang der von ihr zu gewinnenden Erkenntnis ist abhängig von dem in der ursprünglichen Wahrnehmung Enthaltenen. Das gilt auch, sofern die Dialektik dazu fortschreitet, einzelne Sätze gemäß den in der Schullogik überlieferten Schlußfiguren miteinander zu verbinden.²²² Auch dann vermag sie nur zu zeigen, was aus dem ursprünglich Angenommenen folgt (*consequentia demonstrare*). Darin liegt insofern ein Erkenntnisfortschritt, als der anfänglich nicht voll erfaßte Umkreis schon vorhandener Erkenntnis nunmehr ganz ins Bewußtsein ge-

²¹⁴ Geschichte der scholast. Methode, Bd. 1, S. 137.

²¹⁵ Sol. I 13,23 PL 32 col. 882; De ord. II 5,17 PL 32 col. 1002.

²¹⁶ C. Cresc. I 13,16 PL 43 col. 455; Princ. dial. I PL 32 col. 1409.

²¹⁷ Sol. II 7,14 PL 32 col. 891.

²¹⁸ Cicero, Or. § 116.

²¹⁹ Sol. II 11,20 PL 32 col. 894: Die Definition stellt klar *quid quidque sit*. Vgl. Marrou; S. Augustin S. 242.

²²⁰ De doctr. II 35,53 PL 34 col. 60. Der von Augustin nicht erläuterte Unterschied von *dividere* und *partire* besteht nach Mart. Capella IV 354 S. 163,10 ff. Dick, darin, daß beim *dividere* ein Ganzes, das als Ganzes belassen wird, nach den Formen, die es annehmen kann, eingeteilt wird — z. B. der Mensch in Jüngling, Greis und Knabe — während beim *partire* ein Ganzes in seine Teile zerlegt wird — z. B. der Mensch in Haupt, Füße, Hände usw. Vgl. Cic. Top. 31; Quintilian, Inst. 5,10,63.

²²¹ Conf. X 10,17 PL 32 col. 786; Cic. Or. 45: *nam quoniam, quicquid est in controversia aut in contentione versatur, in eo aut sitne aut quid sit aut quale sit quaeritur: sitne signis; quid sit, definitionibus; quale sit recti pravique partibus . . .*

²²² De doctr. II 31,49 PL 34 col. 58.

hoben wird.²²³ Auch die an sich unverächtliche Leistung der Dialektik, daß zweifelhafte (*incertae*) Sätze durch ihre Verbindung mit wahren und gewissen Sätzen selbst zur Gewißheit erhoben werden,²²⁵ entspringt im Grunde nur einer Analyse des im Obersatz Angenommenen. Die Dialektik vermag von sich aus einem Satze keine Wahrheit zu verleihen.²²⁶

Ebenso steht es beim Urteil. Das richtige Urteil über die wahrgenommenen Dinge kommt nur kraft einer Erleuchtung mit einem unkörperlichen Licht, in dem wahr und falsch, gerecht und ungerecht sichtbar werden, zustande. Nicht das Urteil entscheidet über die Wahrheit, sondern die dem Urteil vorangehende Schau.²²⁷

So ist Augustin trotz der Verteidigung der Dialektik gegen den Donatisten Cresconius sich ihrer Grenzen bewußt. Mit zunehmendem Alter betont er diese Grenzen stärker. Er denkt skeptischer über den Wert der Definition.²²⁸ Als Julian v. Eklanum ihm die einst von Augustin selbst befolgte Regel entgegenhält, daß jede Disputation mit einer Definition beginnen müsse, weist Augustin das zurück, weil die Apostel ohne Definitionen ausgekommen sind.²²⁹ Darin spricht sich nicht blinder Biblizismus aus. Augustin erkennt das Wesen der Dialektik tiefer als Julian. Er läßt sich nicht von ihrem gelehrten Apparat blenden, er sieht, daß sie geringe Bedeutung für den Erkenntnisfortschritt besitzt. So kritisiert er auch die Dialektik durch die christliche Erfahrung. Die Dialektik lehrt, daß ein Ding nicht zugleich gut und böse sein kann, die Wirklichkeit aber zeigt, daß der Mensch *simul et natura bonus et vitio malus* sein kann.²³⁰

Die für Augustin eigentlich erst bedeutsame Methodik ist von seiner Metaphysik her entwickelt. Unterschiede der Methoden wurzeln in Unterschieden der Gegenstände.²³¹ So hat der Bischof von Hippo, da sein Wissensgegenstand das Intelligible ist, die sinnliche Erfahrung nicht wie die Modernen zu einer Technik für die Nachprüfung und Bestätigung einer Hypothese ausgebaut.²³² Vielmehr eilt er von der Naturwissenschaft, die mit *historica experientia* und *humana conjectura* die Erscheinungen der Körperwelt erklären will, lieber zur *prima causa* der Dinge.²³³

²²³ C. Cresc. I 20,25 PL 43 col. 459; vgl. ebd. 15,19 col. 457: *deinde cum id quod apud se egit (disputator) ad alios docendos profert intuetur primitus quid jam certi noverint ut ex his eos adducat ad ea quae non noverant vel credere nolabant, ostendens ea consequentia his quae jam scientia vel fide retinebant . . .*

²²⁵ De doct. II 34,52 PL 34 col. 59—60.

²²⁶ De doct. II 31,49 PL 34 col. 58.

²²⁷ De civ. XI 27 S. 499 D.

²²⁸ Kuypers: Der Zeichen- und Wortbegriff in Denken Augustins S. 24.

²²⁹ C. Jul. op. imp. I 77—78 PL 45 col. 1102.

²³⁰ C. Jul. op. imp. III 32 PL 45 col. 1260. Die Erfahrung macht überhaupt logische Aufstellungen zunichte: C. Jul. VI 6,16 PL 44 col. 831; 19,60 col. 858.

²³¹ C. Stumpf: Zur Einteilung der Wissenschaften. Abhandl. d. Preuß. Ak. d. Wissenschaften, Berlin 1906, S. 4.

²³² Marrou: St. Augustin S. 156.

²³³ Enchir. 9,3 PL 40 col. 235.

Die Methode wissenschaftlicher Bemühung kann demgemäß für Augustin nichts anderes sein, als das Auffinden des Übergangs vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, der Aufstieg zur Schau der Wahrheit selbst. Das Grundproblem seiner wissenschaftlichen Methodik ist der Übergang vom Sinnlichen zum Sein. Der menschliche Geist muß systematisch angeleitet werden, zur Schau der Wahrheit zu gelangen. Das geschieht durch Übung der Vernunftkräfte und sittliche Lebensführung, Ethik und Wissenschaft bilden auch methodisch eine Einheit. Das von Augustin in vielfachen Abwandlungen vorgetragene Schema des Aufstiegs fordert die Abkehr von den Körperdingen und die Erkenntnis ihres Zeichencharakters, die Einkehr des Menschen in die eigene Seele und die Einsicht, daß die Seele über sich hinausweist; den Versuch, die göttliche Wahrheit selbst, soweit es in diesem Leben möglich ist, in den Blick zu bekommen.²³⁴

Die Methodik Augustins ist nicht die apriorische der Besinnung, die rein nachdenkend aus dem menschlichen Ich das Wissen zutage fördern möchte. Sie bezieht die Außenwelt ein. Nicht der in der Seele vorgefundene Bewußtseinsbestand bildet den festen Ausgangspunkt, sondern gleicherweise die in der Natur, im Leben Jesu und in der Seele entdeckte Verweisung auf das Transzendente. Dieser methodische Gesichtspunkt des Übergangs vom Sinnlichen zum Sein beherrscht die Beschäftigung mit den Disziplinen beim jungen Augustin und die Schriftauslegung und Predigtstätigkeit des gealterten Bischofs.

5. Zusammenfassung. Die Voraussetzungen der Wissenschaft.

Die Wissenschaft als Weg zum Wissen, sei es, daß sie auf der Bahn intelligibler oder sinnlicher Erfahrung vorgeht oder eine zuverlässige Autorität befragt oder sich von den Zeichen auf die Sachen selbst verweisen läßt, stellt uns vor die Frage: Wie gelangt der Mensch zum wissenschaftlichen Forschen, woher kommt ihm das Verlangen, etwas Nichtgewußtes zu wissen?

Das menschliche Fragen hat seinen Ursprung im Vorhandensein der Wahrheit (*quaerere unde sint vera*).²³⁵ Das Forschen kommt nicht aus dem Nichtwissen, sondern aus dem Wissen. Etwas gänzlich Unbekanntes wird niemand lieben, noch danach fragen. Erst in der Gleichzeitigkeit von Wissen und Nichtwissen um eine Sache entzündet sich das Fragen.

Hier sind verschiedene Fälle denkbar. Das Lob der Schönheit eines Dinges veranlaßt den Geist, ihm nachzuforschen, weil er einen allgemeinen Begriff von Schönheit hat und sie, die er allgemein kennt, im Einzelding wiederfinden möchte. Entweder macht er sich ein Phantasiebild aus schon vorhandenen Wissens-elementen und strebt danach, es wiederzufinden, oder

²³⁴ Conf. IX 10,23 PL 32 col. 773 ff.; in Ev. Joh. tr. 18,10 PL 35 col. 1541.

²³⁵ De doct. II 38,57 PL 34 col. 61.

er schaut die ewige Idee dessen, was in irdischer Gestalt vor ihm gelobt wurde und kennt es so schon in genere ehe es ihm tatsächlich begegnet.

Oder etwas Gewußtes, das wir lieben, weist auf noch Ungewußtes hin, so daß wir das Unbekannte um des Gewußten willen erstreben.

Oder die Verwunderung, die jemand beim Anhören eines fremden Wortes, temetum, empfindet, veranlaßt ihn, der Bedeutung dieses Zeichens nachzugehen. Der wahre Grund ist aber, daß er in den Ideen der Dinge die Schönheit und Nützlichkeit einer Wissenschaft, welche die Bedeutungen aller Zeichen umfaßt, geschaut hat. Was er in der Idee gesehen hat, will er selbst können und tun und so die Bedeutung unbekannter Wörter erforschen. Er will usu haben, was er ratione geschaut hat. Der Wissenschaftstrieb besteht in der Verwirklichung des intelligibel Erblickten in praktischer Selbsterfahrung.²³⁶

Das Nichtgewußte ist insofern wissenswert und Gegenstand des Forschens, als es umgriffen ist vom schon Gewußten. In der Rückbesinnung der memoria wird ein Etwas, aus dem unser Wissen kommt, in der Seele sichtbar.²³⁷

Gilt dies schon vom Wissen im strengen Sinn, dann umso mehr von der Masse unserer Kenntnisse, die uns durch Autorität überliefert wird. Wo wir nur tief genug graben, stoßen wir auf ein uns vorgegebenes Wissen, von dem unser Bemühen um Erkenntnis ausgeht.

Da die Autorität vom Glauben angenommen wird und auch die Evidenz der geistigen Schau nicht mehr beweisbar ist, könnte man sagen, daß die Wissenschaft auf dem Glauben beruht.²³⁸ Aber diese Formulierung ist zu vieldeutig und nicht vor der Eintragung eines atheistischen Glaubensbegriffs geschützt. Man trifft die Meinung Augustins besser, wenn man betont, daß die Voraussetzung der Wissenschaft nicht im Menschen zu suchen ist. Wissenschaft ist möglich und hat ihren Ursprung darin, daß sich die Wahrheit dem Menschen erschließt (vera esse persenserit).²³⁹ Das heißt: Die Wahrheit bietet sich auf den verschiedenen Stufen des Seins dar, als Evidenz, Autorität, Zeichen, und sie kann dementsprechend vom Menschen ergriffen werden. Diese Erschlossenheit der Wahrheit ist das Werk der göttlichen Vorsehung.²⁴⁰

²³⁶ De trin. X 1,1—2,4 PL 42 col. 971—975.

²³⁷ De trin. X 3,5 PL 42 col. 975—976; XII 14,23 col. 1010; Conf. X 11,18 PL 32 col. 787; Retr. I 4,4 PL 32 col. 590.

²³⁸ Rothacker: Logik und Systematik der Geisteswissenschaften, München u. Berlin 1927, S. 40,149,152; Erich Frank: Philosophical Understanding and Religious Truth, Oxford 1945, S. 39.

²³⁹ De doct. II 38,57 PL 34 col. 61.

²⁴⁰ Unsere Wissenschaft wird von Gott empfangen, De civ. XI 25 S. 497 D.; Gott gewährleistet die Zuverlässigkeit unserer Vernunftschlüsse, ep. 118 S. 684 Goldb.; Zahl, Wahrheit, Harmonie, Vernunft sind der Welt durch göttliche Vorsehung eingepreßt, De div. qu. 83 q. 78 PL 40 col. 89; De doct. II 40,60 PL 34 col. 63 — daher enthalten auch die Lehren der Heiden Wahrheit; auf die providentia voluntaria Gottes geht die Entstehung der Sprache und der artes zurück; De gen. ad litt. VIII 9,17 PL 34 col. 379—380.

Hinter der Aussage, daß das quærere aus dem Wissen kommt, steht die Ansicht: Wissenschaftliches Erkennen ist Vergewisserung der Fülle des Wissens im Aufsuchen seiner Verwirklichungen und alles dessen, was damit zusammenhängt. Die Wissenschaft bringt eigentlich nur wieder, was wir schon haben und führt uns dahin zurück. Für den gefallen Menschen muß das Wissen durch das Medium des Irdischen hindurch zur Selbstverwirklichung gelangen. Der Weg zum Wissen ist ein Erlösungsweg.

IV. Wissenschaftskritik und christliche Wissenschaft

Augustin hat im Zuge seines tieferen Eindringens in die Lehre von Kirche und Schrift kritische und unfreundliche Worte für die liberales *disciplinae* und die weltlichen Wissenschaften gefunden, die in schroffem Gegensatz zu seinen Jugendschriften zu stehen scheinen.²⁴¹

In dem Briefe an Dioskur (ep. 118) hat der Bischof die wichtigsten seiner Einwände gegen den üblichen Wissenschaftsbetrieb zusammengefaßt. Es ist nicht nur eine Kritik der Wissenschaft, sondern ebenso auch eine Kritik des Wissenschaftlers. Augustin, der in dem unbedachten Wissenschaftseifer Dioskurs ein Abbild seiner eigenen Jugendirrtümer vor der Bekehrung sieht (S. 673, 8 f. Goldb.), legt dem jungen Mann zunächst die Frage vor: Was ist das Ziel deines Studiums?

Ein Studium, bemerkt er einleitend, das ohne Ziel und bloß aus dem Vergnügen am Wissen betrieben wird, verdient nur den Namen *curiositas*. Diese ist ein Irrweg der von der Begierde zum Niederen fehlgeleiteten Intelligenz und damit eine Sünde (665, 2—23).²⁴² Freilich zeigt Dioskurs Brief, was das Ziel seiner wissenschaftlichen Arbeit ist, nämlich der Wunsch, dem Tadel der Menschen zu entgehen — ein Ziel, hinter dem die Laster der Menschenfurcht und Ruhmsucht stehen (667, 4—670, 8). Oder will er, wie einst Augustin selbst, durch die Wissenschaft zu Weib, Reichtum und Ehren kommen? Doch vergängliche und unbeständige Dinge vermögen keine dauernde Befriedigung zu geben (670, 9—671, 9). Oder wünscht Dioskur durch das Ansehen, welches die Gelehrsamkeit verleiht, der christlichen Botschaft leichter Gehör zu verschaffen? Hierauf erwidert Augustin mit drei Argumenten: 1. Die wissenschaftlichen Probleme Dioskurs bewegen niemanden mehr, die Welt, in der sie aktuell waren, ist vergangen. 2. Wahre Gelehrsamkeit müßte nicht aus Cicero, sondern aus den von ihm zstückelt benutzten griechischen Quellen schöpfen. 3. Zur Verkündigung der christlichen Botschaft genügen die Regeln der Wahrheit ohne den Umweg über verstaubte Lehrmeinungen, die sich dazu noch widersprechen (671, 10—676, 7).

Die Stichworte dieser Kritik — zielloses Studium (*curiositas*), das Vorrerrschen niederer Ziele wie Annehmlichkeiten des Lebens, Reichtum und

²⁴¹ Vgl. Retr. I 3,2 PL 32 col. 588; ep. 101 S. 540 Goldb. mit De ord. II 9,26 PL 32 col. 1007.

²⁴² Vgl. Burnaby: *Amor Dei*, London 1947, S. 185—189.

Ruhm, in dessen Gefolge die *superbia* lauert, das Umherirren auf den Umwegen der Gelehrsamkeit, während die Wahrheit sich ohnedies darbietet — kehren in anderen Schriften Augustins immer wieder.²⁴³

Im zweiten Hauptteil des Briefes wirft Augustin die Frage auf, ob die Kenntnis der Philosophie für die Verteidigung des christlichen Glaubens notwendig sei (676, 8—697, 12). Der erste Abschnitt behandelt die Philosophie als Ganzes, wobei die Lehren der Epikuräer, Stoiker und Platoniker berücksichtigt werden (677, 9—685, 8) und zwar gegliedert nach Ethik (677, 9—682, 23), Physik (682, 24—683, 6) und Logik (683, 7—21), mit einem Anhang über das Verhältnis der Platoniker zum Christentum (683, 22—685, 8). Der zweite Abschnitt bespricht einzelne Lehren von Anaximenes, Anaxagoras, Demokrit und Epikur (685, 9—695, 8). Als Ergebnis dieser Darlegungen stellt Augustin fest, daß die Unsinnigkeit der heidnischen Lehrmeinungen Christus als den Weg zur Wahrheit erweist, und das wahre Geschäft der Vernunft in der Verteidigung des Glaubens gegen die Häretiker — nicht gegen längst abgetane Philosophen — besteht. Sind doch selbst die dem Christentum so nahestehenden Platoniker erst durch den Erfolg Christi zur Darlegung der eigentlichen Ansichten Platons ermutigt worden. Das geschah durch Plotin (695, 9—697, 12). Grundsätzlich ist also auch die Philosophie überflüssig.

Die augustinische Kritik zielt auf eine Wissenschaft, welche die Naturerscheinungen unter Absehen von Gott, der höchsten Ursache, nur aus den nächstliegenden irdischen Ursachen erklärt,²⁴⁴ welche sich mit den schattenhaften Dingen begnügt und überflüssige Beobachtungen darüber sammelt, ohne sich dem Lichte der Wahrheit zuzuwenden²⁴⁵ und welche das Wahre im Geschaffenen sucht, und die Wahrheit selbst, den Schöpfer, außer Acht läßt.²⁴⁶ Das heißt: Augustin kritisiert jeden Wissenschaftstyp, der nicht platonisch ist.²⁴⁷

Darüber hinaus beruht die Wissenschaftskritik des Bischofs auf der Entdeckung, daß die Wissenschaft keinen Selbstwert besitzt. Sie muß, um sinnvoll zu sein, im Dienste des Seligkeitszieles stehen.²⁴⁸ Sonst dehnt die Sünde ihre Herrschaft auch über das Gebiet der Wissenschaft aus. *Curiositas*, *Hochmut*, *Hinneigung zu niederen Zielen* sind Formen des Abfalls von Gott in

²⁴³ z. B. Conf. V 3,3 PL 32 col. 707; X 35,54 col. 802; De div. qu. 83 q. 35 n. 1 PL 40 col. 24.

²⁴⁴ De trin. III 2,7 PL 42 col. 871: *Itaque licuit vanitati philosophorum, etiam causis aliis ea tribuere, vel veris, sed proximis, cum omnino videre non possent superiorem caeteris omnibus causam, id est voluntatem Dei, vel falsis, et ne ab ipsa quidem pervestigatione corporalium rerum atque motionum, sed a sua suspicione et errore prolatis.*

²⁴⁵ ep. 149 S. 369,20 ff Goldb.

²⁴⁶ Vgl. De ver. rel. 36,67 PL 34 col. 152.

²⁴⁷ Denn der Platonismus findet in Gott die *causa subsistendi*, den *ordo vivendi*, die *ratio intelligendi*, De civ. VIII 4 S. 326,19 D; ep. 118 S. 684 Goldb.

²⁴⁸ So schon C. Ac. I 2,5 PL 32 col. 908; vgl. Edelstein: Die Musikanschauung Augustins nach seiner Schrift De mus. Freib. i. Br. Diss. 1929 S. 65.

der Wissenschaft. Varro, der gelehrteste Römer, ist ein erschütterndes Beispiel dafür, wie auch die Wissenschaft den Menschen, der Gott nicht kennt, nicht aus den Fesseln des Irrtums befreien kann.²⁴⁹ Der zügellose Wissensdrang, der zunächst als Schaulust auftritt, dringt in die Geheimnisse der Natur ein, die zu wissen im Grunde nutzlos ist und entartet bis zu Magie und Wundersucht.²⁵⁰ Im Hochmut auf sein Wissen erhebt sich der Mensch und wälzt sich dabei in seinen Begierden.²⁵¹ Beides steht in geheimem Zusammenhang, denn eine Wissenschaft, die ohne Gottesliebe betrieben wird, führt in die Gottesferne. Sie ist im Ansatz und in den Ergebnissen, auch bei sachlich richtigen Erkenntnissen, verfehlt. Ihr Wissen ist ein Wissen ohne Liebe, dämonisches Wissen.²⁵² Als Schriftbeweis verwendet Augustin 1 Kor. 8, 1: *Scientia inflat, charitas vero aedificat.*²⁵³ Sowie also die Gottesliebe, aus der die Nächstenliebe fließt, die Wissenschaft begleitet, wird diese nützlich,²⁵⁴ und die Erforschung aller Dinge, auch der niederen, hat Sinn und Regel durch das Ziel.

Freilich zeigen sich auch hier die Folgen des Sündenfalls, indem der Erkenntnisdrang der Vernunft durch die Stumpfheit und Trägheit des menschlichen Geistes und durch die Scheu vor der Mühe wissenschaftlicher Arbeit gehindert wird, eine Scheu, die schon der junge Augustin beobachtet hatte.²⁵⁵ Julian war dasselbe aufgefallen, nur bringt er die Wissenschafts-scheu nicht mit dem Fall in Verbindung. So wird das ungetrübte Wissen nach der Meinung des reifen Augustin erst der Endvollendung angehören.²⁵⁶

Die Elemente dieser Kritik sind schon in den Jugendschriften Augustins nachweisbar. Seine Bekehrung hatte ihm ein endgültiges Lebensziel gegeben und dadurch auch seine Stellung zur Wissenschaft grundsätzlich bestimmt. So tadelt er die *curiosi*, die nach dem Namen der Mutter des Euryalus fragen und damit ein sinnloses Wissen erstreben.²⁵⁷ Er tadelt die Leute, die sich naiv der Freude wissenschaftlichen Forschens hingeben, ohne zu fragen, warum man Wissenschaft treibt und welchen wahren Grund die Freude an der Wissenschaft hat.²⁵⁸ Er tadelt ebenso wie als reifer Mann das Studium aus Ruhmsucht und warnt vor der Klippe des Hochmuts.²⁵⁹ Schon

²⁴⁹ De civ. VI 6 S. 255 D.

²⁵⁰ Conf. X 35,55 PL 32 col. 802;35,54 col. 802: *experiendi per carnem vana et curiosa cupiditas, nomine cognitionis et scientiae palliata.*

²⁵¹ Conf. VIII 8,19: *Surgunt indocti et coelum rapiunt; et nos cum doctrinis nostris sine corde, ecce ubi volutamur in carne et sanguine?*

²⁵² De civ. VIII 20 S. 395 D.

²⁵³ Siehe die beiden vorigen Anmerkungen.

²⁵⁴ *Adde ergo scientiae charitatem et utilis erit scientia; non per se sed per charitatem.* In Ev. Joh. tr. 27,5 PL 35 col. 1617.

²⁵⁵ ep. 1 S. 2,15 Goldb.

²⁵⁶ C. Ac. III 9,20 PL 32 col. 914; C. Ep. fund. 4,5 PL 42 col. 175; In Ev. Joh. tr. 34,9 PL 35 col. 1656; tr. 124,5 col. 1974; Boyer, *l'Idée de Vérité* S. 238.

²⁵⁷ De ord. II 12,37 PL 32 col. 1012.

²⁵⁸ De mus. VI 1,1 PL 32 col. 1163.

²⁵⁹ De ord. I 10,30 PL 32 col. 992; De beat. vit. 1,3 col. 960.

in Cassiciacum beschränkt er den Umfang der eruditio, nicht aus Dekadenz, sondern aus Kritik am ziellosen Studieren. Die Wissenschaft ist kein Selbstzweck, sie ist Mittel, das höchste Eine zu erlangen.²⁶⁰

Die Wissenschaftskritik des späten Augustin bedeutet demnach keinen absoluten Gegensatz zu der Haltung, die er in Cassiciacum eingenommen hatte. Er verwirft nicht die Wissenschaft, sondern die Ziele, denen sie dienstbar gemacht wird.²⁶¹

Man wird indessen, wenn der Bischof Augustin mit Entschiedenheit die evangelicae litterae den litterae saeculares entgegensetzt,²⁶² wenn er seinen Schüler Possidius nicht in den „freien Wissenschaften“, sondern in der heiligen Schrift und in der Lehre des Herrn unterweist,²⁶³ fragen müssen, ob er schließlich nicht doch einen von seinem ursprünglichen Wissenschaftsbegriff abweichenden Typ einer christlichen Wissenschaft entwickelt hat. „Christliche Wissenschaft“ wäre etwa in dem Sinne zu fassen, daß der christliche Glaube eine Reihe geistiger Tätigkeiten notwendig macht, die der Erzeugung, Verteidigung, Stärkung des Glaubens gelten und ein System wissenschaftlicher Disziplinen um sich versammeln.²⁶⁴

Es handelt sich dabei vor allem um die Auslegung und Verteidigung der heiligen Schrift.²⁶⁵ Die Auslegung der Bibel, die sachverständig durch Fachleute geschehen muß,²⁶⁶ erfordert die Kenntnis aller Dinge,²⁶⁷ die für das Schriftverständnis von Nutzen sind.²⁶⁸

Worauf beruht aber die Wissenschaftlichkeit dieses Tuns? Sie ist nicht allein im sachgemäßen Verfahren zu erblicken, sondern darin, daß die

²⁶⁰ Talis enim eruditio, si quis ea moderate utatur (nam nihil ibi quam nimium formidandum est) talem philosophiae militem nutrit . . . ut ad summum illum modum . . . qua vult evolet atque perveniat . . . De ord. II 5,14 PL 32 col. 1001.

²⁶¹ quod non ideo dico, quia istae discuntur quaestiones, sed quia tali fine discuntur. ep. 118 S. 669,23 Goldb. Das Gebiet des von Augustin anerkannten Wissens ist doch ziemlich umfangreich: De doctr. II 39,58 PL 34 col. 62.

²⁶² . . . et contra evangelicas litteras, quantum saecularibus litteris profeceris, impetu vanae loquacitatis ostenta . . . C. Jul. op. imp. IV 38 PL 45 col. 1359; En. in ps. 108 n. 3 PL 37 col. 1433.

²⁶³ ep. 101 S, 540,1 ff Goldb.

²⁶⁴ De trin. XIV 1,3 PL 42 col. 1037. Marrou hat auf diese Stelle hingewiesen, St. Augustin S. 374. Haitjema: Augustinus' wetenschapsidee, behandelt das Problem christl. Wissenschaft bei Aug. S. 104, 145, 150, 241 besonders und versteht „christliche Wissenschaft“ im Gefolge von Kuyper als „levensuiting van het religieus bepaalde denken van een enkele Christelijke persoonlijkheid“ S. 5. Dazu gehört die Erfahrung der persönlichen Wiedergeburt, S. 150. Von diesem Begriff aus kommt Haitjema zu dem Urteil, daß Augustin nie versucht habe, aus dem Christentum eine bestimmte „christliche“ Wissenschaft abzuleiten und an Stelle der antiken Wissenschaft zu setzen.

²⁶⁵ scientia = Studium der Schrift, De doctr. II 7,10 PL 34 col. 39. Marrou; St. Augustin S. 376 Anm. 2.

²⁶⁶ De mor. eccl. I 1,1 PL 32 col. 1311.

²⁶⁷ Onomastika, Zeitafeln, biblische Orte, Tiere, Pflanzen, Steine, Metalle, Zahlenbedeutungen usw.

²⁶⁸ De doctr. II 39,59 PL 34 col. 62;40,60 col. 63;16,24 col. 47;18,28 col. 49.

Schrift die Wahrheit enthält²⁶⁹ und die Auslegung die Auffindung der Wahrheit darstellt.²⁷⁰ So wie *ratio* und *auctoritas* übereinstimmen, so die Wahrheit der Schrift mit der Wahrheit der Wissenschaft. Die Wissenschaft kann, wenn sie Wahrheit findet, von der Schrift nicht abweichen.²⁷¹ Dabei dürfen Schriftaussagen nicht einfach gegen naturwissenschaftliche Tatsachen, die durch Gründe und Erfahrung belegt sind, ins Feld geführt werden. Wenn auch Augustin bei unvereinbaren Widersprüchen der Wahrheit der Schrift den Vorzug gibt, kann doch oft die Kunst des sachkundigen Auslegers zeigen, daß der Widerspruch nur scheinbar ist.²⁷²

Dabei ist ein platonisierender Zug dieser „christlichen Wissenschaft“ unverkennbar. Die Schriftwissenschaft ist eine nur vorläufige Stufe zum Erreichen des Höchsten und Unwandelbaren.²⁷³ Die Schrift erhebt uns vom irdischen und menschlichen Sinn zum göttlichen und himmlischen.²⁷⁴ Vom demütigen Glauben an geschichtliche Begebenheiten will sie uns zur Einsicht in die ewigen Dinge führen.²⁷⁵ Sie benutzt Dinge der geschöpflichen Welt, um die Schwachen zum Aufschwung in die obere Welt anzureizen.²⁷⁶

Derjenige hat das rechte Schriftverständnis *qui credens visibilibus ad intelligenda invisibilia transitum facit*.²⁷⁷ Diese Tendenz der Schriftauslegung zum Erfassen der Wahrheit selbst findet ihre ganz natürliche Entsprechung in dem Versuch, die von der Schrift und der Kirche dargebotenen Stoffe denkend zu durchdringen. Schon in *Cassiciacum* hat die *ratio* die Aufgabe, die Glaubensgeheimnisse zu verstehen (*intelligere*).²⁷⁸ Augustin strebt grundsätzlich danach, die Übereinstimmung von Schrift und eigener Einsicht in die Wahrheit zu erreichen.²⁷⁹

Die „christliche Wissenschaft“ als Schriftwissenschaft ordnet sich damit dem oben festgestellten Wissenschaftsbegriff Augustins ein. So wie der schöpferische Formwille Gottes über die intelligible Welt bis in die Körperwelt hineinwirkt, so ist das Offenbarungswort Gottes, von dem die Schrift Zeugnis gibt, bis in die Bezirke des körperlichen Seins hinabgedrungen. Die Wissenschaft hat in der geschöpflichen Dingwelt den Weg von den Spuren der Wahrheit zur Wahrheit selbst zu finden und zu gehen, im

²⁶⁹ C. Faust. X 3 PL 42 col. 244; XI 5 col. 249; De civ. IX 5 S. 374,26 D.

²⁷⁰ Et si ea tantum essent quae facillime intelliguntur, nec studiose quaeretur, nec suaviter inveniretur veritas. De ver. rel. 17,33 PL 34 col. 136.

²⁷¹ . . . ut quidquid ipsi de natura rerum veracibus documentis demonstrare poterint, ostendamus nostris Litteris non esse contrarium. De gen. ad litt. I 21,41 PL 34 col. 262; II 9,21 col. 271; 9,20 col. 270.

²⁷² De gen. ad litt. II 1,4 PL 34 col. 264; I 19,39 col. 261.

²⁷³ De ver. rel. 26,49 PL 34 col. 143.

²⁷⁴ De div. qu. 83 q. 52 PL 40 col. 34.

²⁷⁵ En. in ps. 8 n. 8 PL 36 col. 112.

²⁷⁶ De trin. I 1,2 PL 42 col. 821; De ver. rel. 50,98 PL 34 col. 165.

²⁷⁷ En. in ps. 9 n. 2 PL 36 col. 118.

²⁷⁸ De ord. II 5,16 PL 32 col. 1002.

²⁷⁹ . . . qui diu flevi, ut incommutabilis et immaculabilis substantia concinentibus divinis Libris sese mihi persuadere intrinsecus dignaretur. C. ep. fund. 3,3 PL 42 col. 174. Das Werk *De trinitate* ist ein Zeuge des gleichen Bemühens.

Studium der Schrift vom zeitlich-historisch Berichteten zum ewigen und un-körperlichen Sein.²⁸⁰ Die Sphären des Seienden, die in der Schrift vorkommen, die von ihr berichtend erfaßten Lebens- und Daseinsbezirke, sind in eigentümlicher Weise dadurch ausgezeichnet, daß das Offenbarungswort mit ihnen in Berührung gekommen ist. Nur aus diesem Grunde sind sie Gegenstand der Wissensbemühung.

Der Wissenschaftstyp der Anfänge Augustins und die sogenannte christliche Wissenschaft, die in Schriftauslegung und der denkenden Durchdringung der von der auctoritas dargebotenen Glaubenswahrheiten besteht, kommen zudem aus der gleichen Wurzel.

Ratio und auctoritas sind schon in *De ordine* die beiden Säulen der *eruditio*. Welche von beiden in den Vordergrund tritt, ist keine Prinzipienfrage, sondern Sache der praktischen Erfahrung, inwieweit die Wahrheit durch Selbstschau erfaßt werden kann oder wegen Unzugänglichkeit durch autoritative Zeugen vermittelt werden muß. Die allmähliche Akzentverschiebung von der ratio auf die auctoritas ist keine Veränderung der augustinischen Prinzipienlehre der Wissenschaft, sondern der durch die Erfahrung seines Lebens veranlaßte Ausbau einer schon im ursprünglichen Entwurf der Wissenschaftslehre offen gelassenen Möglichkeit.

Die Angleichung zwischen Christentum und Wissenschaft vollzog sich für Augustin auf drei Wegen. 1. Die in seinem Wissenschaftssystem vorhandene Möglichkeit der Erkenntnis aus Autorität bereitet den Platz für die spätere hervorragende Rolle des Schriftstudiums. 2. Die zur Vorgeschichte der Bekehrung Augustins gehörende Entdeckung, daß wahre philosophische Wissenschaft und christliche Religion sich nicht widersprechen,²⁸¹ wirkt trotz aller bitteren Worte gegen Philosophie und Disziplinen bis in seine Spätzeit nach.²⁸² Die schon anfangs als Verwirklichung der Ab-

²⁸⁰ Quae utraque (scriptura und creatura) nobis ad hoc proponitur intuenda, ut ipse quaeratur, ipse diligatur, qui et illam inspiravit et istam creavit. *De trin.* II prooem. 1 PL 42 col. 845; *De div. qu.* 83 q. 45 PL 40 col. 28—29.

²⁸¹ Die allegorische Auslegung des AT, die er bei Ambrosius kennen lernte, ebnete den Weg zu dieser Harmonie; die Verkündigung eines immateriellen, geistigen Gottes durch den Mailänder Bischof fand er bei den Neuplatonikern wieder. Die durch Courcelle nachgewiesenen Zusammenhänge zwischen Ambrosius und Plotin (*Recherches sur les Confessions de S. Augustin*, Paris 1950, S. 107 ff; der Aufsatz von Courcelle: Plotin et S. Ambroise, *Revue de Phil.* 1950, S. 29—56 war mir nicht zugänglich) sind die historische Voraussetzung, welche Augustin das Auffinden dieses Weges erleichterte. Vgl. in dem autobiographischen Bericht *C. Ac.* II 2,5 PL 32 col. 922 Neque enim vere isti (die Platoniker), inquam, tanta potuissent, vixissentque ita ut eos vixisse manifestum est, si eorum litterae atque rationes huic tanto bono (der christl. Religion) adversarentur.

²⁸² Vgl. *C. Ac.* III 19,42 PL 32 col. 956—957 und *De ver. rel.* 5,8 PL 34 col. 126: Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam id est sapientiae studium, et aliam religionem . . . mit *C. Jul.* IV 14,72 PL 44 col. 775: Obsecro te, non sit honestior philosophia gentium, quam nostra christiana, quae una est vera philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientiae significatur hoc nomine.

sichten des Platonismus erscheinende *christiana doctrina*²⁸³ nimmt das, was dem Augustinus an Wissenschaft und Philosophie wesentlich war, auf, erfüllt die Leistungen der Philosophie und macht sie damit überflüssig.²⁸⁴ Die Philosophie löst sich nicht bloß in Religion auf — die Religion versteht sich ihrerseits als Philosophie. 3. Die Identifizierung der Wahrheit mit Gott hat zur Folge, daß die wahre wissenschaftliche Erkenntnis mit der *christiana doctrina* übereinstimmen muß. Die *veritas*, welche Gott ist, begegnet Augustin von Anfang an in der Gestalt Christi. Alle Wahrheit, die in der Welt ist und Wissenschaft überhaupt möglich macht, ist durch Christus hineingebracht. Denn Christus ist der Inbegriff der göttlichen Formideen (*forma Dei*), die *ars Dei*, durch welche die Welt geschaffen, geformt und damit erkennbar gemacht wurde.²⁸⁵ Er ist die Urdisziplin, die im menschlichen Geiste im Akt des Denkens als formendes Prinzip tätig ist²⁸⁶ und der als Inkarnierter eine *disciplina vivendi* gebracht hat. Ähnlich wie im Platonismus die Idee des Guten als Prinzip von Staat, Glück des einzelnen, Wissenschaft und *paideia* erscheint, ist bei Augustin Christus Prinzip des Wissens und der Lebensführung zugleich.²⁸⁷ Diese Gedanken klingen auch beim späten Augustin noch an. Christus ist unsere *scientia* und *sapientia*, das heißt, er leitet uns vom wandelbaren Zeitlichen zur ewigen Wahrheit des Wissens.²⁸⁸

Damit dürfte der Nachweis erbracht sein, daß die „christliche Wissenschaft“ bei Augustin kein Bruch mit seinen Anfängen, sondern die Fortführung seines ursprünglichen wissenschaftstheoretischen Ansatzes ist.

Die schon oft erwähnte Arbeit Marrous über die wissenschaftliche Bildung Augustins kritisiert den Wissenschaftsbegriff und die Wissenschaftskritik des Kirchenvaters. Marrou findet zwar auch positive Werte in der Ablehnung der *curiositas* durch Augustinus. Es sei dem Bischof dadurch gelungen, die Forderungen des Glaubens zu berücksichtigen, aus dem Zauberkreis der alten heidnischen Kultur zu entweichen und den Bruch mit dem Dilettantismus und Ästhetizismus zu vollziehen.²⁸⁹ Aber andererseits habe die Verurteilung der *curiositas* und damit des nicht zweckgebundenen Denkens und die unerbittliche Einspannung des Wissens in das Schema *frui — uti*, wo das Wissen nichts ist, als Mittel für das Seligkeitsziel der *fruitio*

²⁸³ De ver. rel. 3,3 PL 34 col. 124.

²⁸⁴ ep. 137 S. 121—122 Goldb.

²⁸⁵ ep. 12 S. 29,24 ff Goldb.

²⁸⁶ ep. 11 S. 27,25 ff. Vgl. die Vorstellung vom Inneren Lehrer.

²⁸⁷ Vgl. Stenzel: Artikel „Sokrates“ in Pauly-Wissowa RE Sp. 844.

²⁸⁸ De trin. XIII 19,24 PL 42 col. 1034; vgl.: ego (Christus) autem ars ipsa sum quae non habet vitium. En. in ps. 34 sermo 2 n. 2 PL 36 col. 334; in Christus kam die Wahrheit zu uns, En. in ps. 37 n. 11 col. 402. Über Christus als Prinzip der Wissenschaftslehre vgl. E. Benz: Marius Viktorinus, Stuttgart 1932, S. 236—239.

²⁸⁹ Marrou: S. Augustin, *Retractatio* S. 684.

Dei, eine Verengung des Gesichtskreises und eine Verkümmernng der Wissenschaft bedeutet.²⁹⁰

Marrou urteilt hier vom Standpunkt ungebrochener Wertschätzung der modernen Wissenschaft. Aber ein solcher Standpunkt ist zumindest seit Max Webers großem Vortrag „Wissenschaft als Beruf“²⁹¹ nicht mehr unbedenklich. Wenn man die Ablehnung des zweckfreien Denkens bei Augustin kritisiert, so übersieht man, was der Bischof nicht übersehen hat, daß dieses angeblich zweckfreie Denken entweder von geheimen Zwecken geleitet ist oder in den Dienst dämonischer Zwecke gerät.

Die Einengung der menschlichen Erkenntnis, welche die augustinische Wissenschaftslehre bedeuten kann, wird aufgewogen dadurch, daß ein in seinem Sinn zweckgebundenes Denken niemals zerstörend in das Gefüge der Weltordnung eingreifen wird. Es muß als unvergänglicher Vorzug der Wissenschaftslehre Augustins gelten, daß sie auch in dieser Hinsicht die Wissenschaft nicht auf den Bewußtseinsbestand und die Postulate des menschlichen Geistes gründet. Sie ordnet den Geist, der sich dagegen empört, daß es Früchte der Erkenntnis gibt, die ungepflückt bleiben sollen, unter den Gehorsam Christi. Augustin hat erkannt, daß der vorgebliche Reichtum unbeschränkter Erkenntnis in der Armut der Gottesferne endet, die anscheinende Armut des Verzichts auf zweckfreies Wissen aber damit, daß mit zunehmender Tiefe der Gotteserkenntnis auch der Umkreis der Dinge, die sinnvoll zu wissen sind, sich unendlich erweitert.

²⁹⁰ Marrou: Retr. S. 683.

²⁹¹ In: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1922, S. 524 ff. Der Vortrag wurde 1919 gehalten.

Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien ¹

Von Luise Abramowski

Die Geschichte des Präludiums zum Drei-Kapitel-Streit stellt den, der versucht, sie darzustellen, vor eine Reihe von Problemen. Zwar fehlt es weder an Quellen noch an Bearbeitungen, doch sind gerade die letzteren so verschieden ausgefallen, daß sie samt den Quellen selbst einer neuen Behandlung bedürfen.

Eduard Schwartz hat im zweiten Teil seiner „Konzilstudien“ (1914) ² mit der ihm eigenen Überlegenheit ein lebendiges Bild der Vorgänge entworfen.³ Ein ganz anders ausgefallener Versuch liegt in Robert Devreeses „Essai“ über Theodor von Mopsuestia vor (1948),⁴ während zwei Aufsätze von Marcel Richard (1942 und 1948)⁵ in den Grundzügen Schwartz folgen, darüber hinaus aber unsere Kenntnisse besonders in der armenischen Vorgeschichte des berühmten Tomus des Proklus überraschend erweitern. Ein Artikel von Devreesse,⁶ den sein Verfasser inzwischen selber als überholt betrachtet,⁷ wird im Folgenden nicht berück-

¹ Der hier vorgelegte Aufsatz ist ein für den Druck nachträglich ergänzter Exkurs meiner im August 1955 abgeschlossenen Dissertation „Untersuchungen zum literarischen Nachlaß des Nestorius“. — Bei dieser Gelegenheit möchte ich Herrn Prof. M. Richard-Paris für seine wertvollen brieflichen Hinweise und für die Vermittlung seiner schwer zugänglichen Festschriftaufsätze danken.

² Schriften d. wiss. Ges. i. Straßburg. 20. Heft (1914), p. 18 ff.; dazu Cod. Vatican. 1431, Abh. d. Bayr. Akad. d. Wiss. phil.-hist. Kl. 32. Bd. 6. Abh. (1927), p. 91 ff.

³ Schwartz wird, was die Person des Rabbula betrifft, kritisiert und korrigiert von Peeters: *La vie de Rabboula* (Subsidia hagiographica 27, t. I [Brüssel 1951] p. 139—170), p. 157 ff.

⁴ p. 125—161 (Studi e Testi 141).

⁵ *Acade de Méritène, Proclus de Constantinople et la Grande Arménie. Mémorial Louis Pétit*. Paris 1948 p. 393—412. *Proclus de Constantinople et le théopaschisme*. RHE XXXVIII (1942) p. 303—331.

⁶ *Revue de Sciences religieuses* 1931 p. 543—565.

⁷ *Essai* p. 140 n. 3.

sichtigt. Da Devreesse im *Essai* weder auf Schwartz noch auf Richard eingeht — die beiden älteren Abhandlungen werden im Zusammenhang der entsprechenden Paragraphen nicht einmal genannt, mit Ausnahme eines Verweises auf eine Retroversion in den Konzilstudien — müssen die beiden Versionen nacheinander referiert werden. Richards Artikel dagegen, die schon dasselbe Quellenmaterial benutzen können wie Devreesse, werden bei den Lösungsversuchen eingesetzt werden.

Beginnen wir mit Schwartz.

Sofort nach dem Tode Maximilians von Konstantinopel (12. April 434) wird Proklus ordiniert (p. 18 ff.).⁸ Ein Jahr vorher (vor dem 23. April 433) hatte man zwischen Antiochien und Alexandrien Frieden geschlossen, den aber längst nicht alle orientalischen Bischöfe anerkannten. Ihr Widerstand mußte beseitigt werden. In dieses Unternehmen trat Proklus sogleich ein (*Collectio Casinensis* = ACO I 4 Nr. 22) (p. 20), nicht zur Freude der „Nestorianer“ (Coll. Cas. Nr. 232. 233). Johannes von Antiochien begrüßt den neuen Konstantinopeler Kollegen freundlich (Coll. Cas. Nr. 233); er hofft auf seine Hilfe gegen den Widerstand, auf den der Friede von 433 in der Diözese stieß. Am 3. Aug. 436⁹ folgte auf das Verbannungsdekret für Nestorius eine Konstitution gegen seine Anhänger (cf. Coll. Cas. Nr. 280). Kurz darauf, noch 436, wird der Tribun Aristolaus zur endgültigen Befriedung in den Osten geschickt (die Zeit geht aus Coll. Cas. Nr. 287 hervor, abgefaßt 437). Die Bischöfe von Cilicia I unterwerfen sich noch im selben Jahr (Coll. Cas. Nr. 281). Kyrill knüpft an diese Reise des Aristolaus größere Hoffnungen (Coll. Cas. Nr. 300. 283. 284) als ihm erfüllt zu sehen vergönnt war: nur Nestorius wurde verworfen, nicht auch die antiochenische Christologie. Eine Synode in Antiochien schließt 437 die Reise des Tribuns ab; Johannes schickt ein Synodalschreiben an Proklus (Coll. Cas. Nr. 287), an dessen Schluß man sich weitere Maßnahmen verbittet. Kyrill seinerseits scheint dämpfend („vermutlich weil er den Hof nicht auf seine Seite bekam“) an Aristolaus geschrieben zu haben (*Collectio Sichardiana* Nr. 14 ACO I 5 p. 311, 15 ff.), vielleicht auch an mehrere Bischöfe (p. 313, 14 ff.). Johannes berichtet den Schluß der Affäre auch Kyrill und empfängt eine „spitzige Antwort“ (Coll. Cas. Nr. 298), „komplimentenreich, im Grunde aber bitterböse“ (p. 21. 22).

Der erste Angriff gegen Theodor von Mopsuestia geht von Rabbula von Edessa aus. Nachdem er auf dem ephesinischen Konzil noch der Meinung seines Patriarchen Johannes war, änderte er diese plötzlich (noch vor

⁸ Seitenzahlen und Rückverweise („s. p. . .“) ohne weitere Angaben beziehen sich zunächst auf die „Konzilstudien“, später auf den „*Essai*“. Die in den Konzilstudien und bei Richard, Proclus . . . verwendete Zählung des „Synodikons“ nach Lupus wird stillschweigend nach der Ausgabe in den ACO (= *Acta conciliorum oecumenicorum* ed. Schwartz, 1914 ff.) modernisiert, ebenso andere Angaben.

⁹ In den Konzilstudien heißt es noch 435. Ich halte aber den von Schwartz später geführten Beweis (z. B. *Cod. Vatic.* 1431 p. 92) für das spätere Datum für gelungen.

dem Frieden von 433) und verfluchte Theodor und seine Schriften öffentlich. Andreas von Samosata, dem der Gesinnungswechsel durch Edessener mitgeteilt worden war, setzte Johannes von Antiochien davon in Kenntnis (Coll. Cas. Nr. 132, geschrieben vor Ostern 432) (p. 23), der seinerseits ein Synodaldekret an die Bischöfe der Osrhoene richtete, sich der Gemeinschaft mit dem Abtrünnigen zu enthalten (Coll. Cas. Nr. 133). Rabbula wandte sich an Kyrill (Coll. Cas. Nr. 200 ein Exzerpt, dort die weiteren Stellen), der ihm „freundlich“ antwortete (syrisch Overbeck, S. Ephraemi . . . opera, 1865, p. 226 ff.) und ihm zwei seiner Schriften mitschickte, von denen Rabbula eine ins Syrische übersetzte (p. 24). Nach dem Frieden von 433 trat Rabbula wieder in Gemeinschaft mit Johannes und den gemäßigten Antiochenern, z. B. Andreas von Samosata (cf. Coll. Cas. Nr. 189 mit 194 und dem Zitat in Nr. 255). Da in der Diözese Oriens zunächst nichts auszurichten war, verbündete Rabbula sich mit Acacius von Melitene, der schon während der Unionsverhandlungen die Verdammung der Lehre Theodors verlangt hatte (Coll. Cas. Nr. 172 = 304);¹⁰ beide warnten die Bischöfe Armeniens vor den Schriften Theodors. Eine Synode der cilicischen Bischöfe, die damals noch nicht von Nestorius abgefallen war, protestierte dagegen mit der Behauptung, daß die Motive der Warnung nicht sachliche, sondern persönliche seien. In diesem Widerstreit der Meinungen schickte die Synode der Armenier zwei Presbyter^{10a} mit libelli der Armenier und einem Band von Theodor-Exzerpten, vermutlich edessenischer, bzw. melitenensischer Zusammensetzung, zu Proklus nach Konstantinopel, um seine Entscheidung einzuholen (Liberatus X ACO II 5 p. 110 ff. mit wörtlichen Auszügen aus Innozenz von Maronea ACO IV 2 p. 68 f., dort aber die Motivierung für das Vorgehen der Theodor-Gegner falsch) (p. 25). Proklus verfaßte daraufhin seinen Tomus ad Armenios (435); Theodor wurde nicht erwähnt, denn das hätte nicht nur die strengen Nestorianer, sondern auch die ganze Partei des Johannes von Antiochien in Harnisch gebracht.

Rabbula starb am 8. Aug. 435,¹¹ ihm folgte sein Gegner Ibas auf den Bischofssitz. Um diese Zeit reiste der Diakon und Archimandrit Basilius,^{11a} offenbar nicht zufrieden mit der diplomatischen Lösung der armenischen

¹⁰ Nach dem nur in Cod. Vat. 1431 Nr. 44 enthaltenen Schluß von Kyrills Brief Nr. 57 an den Diakon Maximus hat man sich auch Firmus von Kappadocien als Teilnehmer an diesem Komplott zu denken. — Peeters: La vie de Rabboula p. 160, ist gegen Schwartz der Meinung, daß der erste Schritt nicht von Rabbula und Genossen getan wurde, sondern von Ibas.

^{10a} Wie Richard, Acace p. 407 ff. zeigt, kamen die Presbyter aus eigener Initiative!

¹¹ Peeters, l. c. p. 168 verlegt das Datum auf den 7. Aug. 436, doch zu Unrecht (Richard).

^{11a} Dieser Basilius, den Schwartz und, wie man sehen wird, auch Devresse als historische Persönlichkeit behandeln, ist gerade in dieser Eigenschaft höchst zweifelhaft. Richard neigt zu der Ansicht, daß er nur überlieferungsgeschichtlich eine Rolle spielt, insofern als das Dossier, aus dem Innozenz v. Maronea und Spätere schöpfen, seinen Namen trägt. Es bedarf noch einer Untersuchung des Gegenstandes; „Basilius“ ist hier auszuschalten.

Affäre durch Proklus, samt den armenischen Libellen, dem Tomus des Proklus und einem eigenen Schriftchen nach Alexandrien (Innozenz, Liberatus) (p. 26). Kyrill wurde damit noch nicht zum offenen Kampf gegen Theodor bewegt (Innozenz' Behauptung, die Bücher gegen Theodor und Diodor gehörten in diese Zeit, ist falsch, stimmt aber für das von Liberatus hinzugefügte *De incarnatione* cf. Coll. Cas. Nr. 299), aber die dogmatischen Formeln, die er durch Aristolaus den Orientalen aufzuerlegen wünschte (s. p. 21), richteten sich wahrscheinlich auch gegen Theodor. Basilius (von Kyrill ermuntert?) kehrte mit seinem Dossier nach Konstantinopel zurück und legte es um ein weiteres Libell vermehrt Proklus vor (das zweite Libell nach Tillemonts Nachweis in den Akten des 5. Konzils, Mansi IX col. 240—242, wo durch die Überschrift die Verfasserschaft verdeckt ist). Proklus ging nicht darauf ein (Innozenz, Liberatus); Basilius richtete ein drittes Libell offenbar an den Kaiser, wieder erfolglos. Daraufhin schrieb Kyrill wahrscheinlich zurückhaltender an Aristolaus (s. p. 22).

Das bisher gescheiterte Unternehmen wurde wieder aufgenommen durch den antiochenischen Diakon und Archimandriten Maximus, der ein Gegner des Johannes war, mit Kyrill dafür um so besser stand (Cod. Vat. 1431 Nr. 43. 44).¹² Er erschien in Konstantinopel (p. 27) und hetzte gegen Theodor. Ibas hatte inzwischen die von den Armeniern eingereichten Exzerpte ins Syrische übersetzt und als orthodox verbreitet (Proklus an Johannes, Mansi IX col. 270 f.). Statt direkter Maßnahmen schickte Proklus den Tomus ad Armenios jetzt nach Antiochien mit einem Begleitbrief, in dem die Orientalen zur Unterschrift aufgefordert wurden, und legte die aus Armenien mitgelieferten Exzerpte bei (Fragmente aus dem Begleitbrief: *Facundus, Pro defensione trium capitulorum* [PL 67] I,1. Kyril, *Expos. symb.* ACO I,1,4 p. 60,15—18. Innozenz von Maronea, *De his qui unum etc.* ACO IV 2 p. 73,1—27. Den Beweis für die Zugehörigkeit dieser Stücke führt Schwarz p. 47. Richard korrigiert diese Behauptungen, Proklus p. 323 ff. und zieht daraus die theologiegeschichtlichen Konsequenzen) (p. 28). Ibas sollte die Exzerpte, deren Verfasser nicht genannt wurde, ausdrücklich verurteilen, hieß es in einem besonderen Schreiben an Johannes (Mansi IX col. 270 f.). Alle¹³ diese Schriftstücke ließ Proklus durch seine Diakone Theodot und Maximus¹⁴ nach Antiochien befördern (*Fac. VIII,2 Liberatus X. Fac. VIII,2; I,1* tauchen die Schreibungen „Theodorum“ und „Theodosio“ auf, sie sind in „Theodotum“ bzw. „Theodoto“ zu korrigieren).

Die Übersendung des Tomus und der ihn begleitenden Schriftstücke veranlaßte Johannes, eine Synode nach Antiochien einzuberufen (Coll. Sich. Nr. 14 am Anfang. Die am Schluß erwähnten litterae sind der Brief Nr. 14

¹² Nicht ca. 437 geschrieben, wie Konzilstudien p. 27 Anm. 5 behauptet, sondern schon 435 (bzw. 436), s. Cod. Vat. 1431 p. 91 f.

¹³ An diesem Punkt weicht Richard (Proclus, p. 305 mit n. 1) von Schwartz ab.

¹⁴ Schwartz rechnet mit zwei Diakonen des Namens Maximus, einem in Antiochien und einem in Konstantinopel.

selbst). Die Synode beschloß die Unterzeichnung des Tomus, die angefügten Exzerpte wurden aber nicht verdammt, weil man sie als Eigentum Theodors erkannte. Man schrieb an Kyrill und berief sich auf den Frieden von 433, Kyrill möge auch jetzt gegen die Neuerungen des Proklus den Frieden schützen (Coll. Sich. Nr. 14).¹⁵ Johannes hatte bereits 432 Kyrill überraschend freundlich geschrieben (Coll. Cas. Nr. 80), „jetzt naht er ihm wieder mit größter Deferenz, um nicht das Opfer einer Allianz zwischen Alexandrien und Konstantinopel zu werden“ (p. 29).

Um diese Zeit muß Kyrill nach Jerusalem gereist sein, wo ihm ein hoher Hofbeamter eine umfangreiche und mit vielen Unterschriften versehene Eingabe überreichte, die Klage darüber führte, daß die Orientalen statt Nestorius nun Theodor verehrten (Kyrill ep. 70. Coll. Cas. Nr. 297. Mansi IX col. 243. 246). Nach Kyrills Rückkehr nach Alexandrien besuchte ihn dort der Archimandrit Maximus (ep. 69. 70), der in der Diözese Oriens herumgereist war und zur Verdammung Theodors aufgefordert hatte, indem er kaiserliche Vollmachten vorschützte (Coll. Cas. Nr. 285), aber ohne Erfolg. Vor der Reise nach Alexandrien hatte Maximus Acacius von Melitene besucht, der an Johannes von Antiochien schrieb (ebenfalls mitgeteilt in Kyrills ep. 69 = Cod. Vat. 1431 Nr. 36, latein. Coll. Cas. Nr. 296). Auch Kyrill hatte nach Antiochien geschrieben (ep. 67; neuer Text ACO I 1,4 p. 37 ff.)¹⁶ als Antwort auf den Brief der antiochenischen Synode (s. p. 29). Dieser Brief fiel nicht besonders freundlich aus (p. 30). Wie 437 (s. p. 22) wird gedroht, Johannes solle mit den Nestorianern nicht sanft umgehen; gemeint sind wohl Ibas und Theodoret (cf. Coll. Cas. Nr. 301). Zur gleichen Zeit wie der Brief an Kyrill (s. p. 29. Coll. Sich. Nr. 14) wurden wahrscheinlich von der antiochenischen Synode die beiden parallelen Briefe an Proklus und an den Kaiser geschickt (Liberatus X. Zitate aus dem Brief an Proklus: Fac. I,1.¹⁷ II,2. VIII,1.5. Coll. Cas. Nr. 286; an den Kaiser: Fac. II,2. VIII,3.5. XI,4. Coll. Cas. Nr. 290 a). Aus den Briefen an den Kaiser und Kyrill läßt sich das ungefähre Datum dieser antiochenischen Synode feststellen: nach der Überführung der Gebeine des Johannes Chrysostomus nach Konstantinopel, die am 27. oder 28. Januar 438 stattfand (an den Kaiser) und um die Zeit des Festes der makka-bäischen Märtyrer (an Kyrill), also August 438 (p. 31).

¹⁵ Richard ist mit Schwartz der Meinung, daß die Unruhestifter Maximus und Genossen sind.

¹⁶ Korrektur zu Konzilstud. p. 30 Anm. 5: von dieser Anmerkung, die sich auf Kyrills ep. 67 bezieht, ist nur die erste Hälfte richtig. Die von Schwartz mitgeteilten Übersetzungen sind nicht solche von ep. 67, sondern von ep. 69 an Acacius von Melitene.

¹⁷ Es ist darauf zu achten, daß Schwartz und Richard p. 306 und öfter die genannten Exzerpte alle demselben Brief des Johannes und seiner Synode an Proklus zurechnen. Nur mit dem Fragment Coll. Cas. Nr. 286 macht Richard eine Ausnahme (p. 318); er weicht darin von Schwartz und von Devreesse ab und folgt Tillemont.

Kyrill schrieb nicht nur jenen Brief nach Antiochien (s. p. 30), sondern verfaßte auch die drei Bücher gegen Diodor und Theodor (cf. ep. 69) sowie eine Auslegung des Nicänums, welche letztere er in einem „pergamentenen Prachtexemplar“ durch Maximus¹⁸ an den Kaiser schickte (cf. ep. 70), sozusagen als Gegengift auf den Brief der Orientalen an den Kaiser (Beleitbrief an den Kaiser Coll. Cas. Nr. 288).

Das konnte sich Johannes nicht länger gefallen lassen: er berief wieder eine Synode, die einen neuen Brief an Kyrill abschickte. Er kann nur erschlossen werden aus Kyrills ep. 72 an Proklus und Kyrills Antwort an Johannes, Coll. Sich. Nr. 15; beide setzen Äußerungen des Johannes und seiner Synode voraus, die im Brief der Synode vom August 438 an Kyrill, Coll. Sich. Nr. 14, nicht enthalten sind¹⁹ (p. 32). Sie, die Orientalen, wollten sich lieber verbrennen lassen, als die beiden Kirchenlehrer verdammen (ep. 72 Kyrill an Proklus). Damit drohte ein neues Schisma.

Die Reaktion Kyrills? Ein erstaunlicher Rückzug! Er schrieb an Proklus (ep. 72), was die Antiochener bereits im August 438 erbeten hatten; man habe 431 Theodor trotz des verkehrten Symbols (er meint die von Charisius überreichte *ἐκθεσις*, die in den ephesinischen Akten mit Theodor nichts zu tun hat) nicht verurteilt (p. 33); man müsse auch jetzt ein Schisma vermeiden, also vor allen Dingen Maximus besänftigen. Auf diesen Wink hin lenkte Proklus ein und schrieb in entsprechenden Tönen an seinen Diakon Maximus nach Antiochien (Fac. VIII,2,5.). An Johannes und seine Synode schrieb Proklus, die Exzerpte am Schluß des Tomus seien anonym gewesen; er denke nicht daran, Verstorbene zu verdammen (Fac. VIII,2,5.). Da Proklus Theodor und Diodor nicht mit Namen genannt hatte,²⁰ fiel es ihm leichter als Kyrill, den Kurs zu ändern. Aber Kyrill spielt in der Antwort auf das antiochenische Synodalschreiben (s. p. 32), in dem er seinen Brief an Proklus zitiert, „keck und frech die Rolle des Wolfes, der kein Wässerchen getrübt hat“, und läßt Maximus²¹ fallen (Coll. Sich.

¹⁸ Nach Richard p. 315 ist Maximus nach seinem Besuch in Alexandrien zunächst nach Antiochien gegangen.

¹⁹ Konz. Stud. p. 32 Anm. 5 führt den Beweis. An derselben Stelle kommentiert Schwartz Coll. Cas. p. 208, 25—27 (die Überleitung von Nr. 286 zu Nr. 287) so, daß die beiden von Rusticus weggelassenen Briefe „pro Diodoro et Theodoro“, die Nr. 287 (Brief der antioch. Synode von 437 an Proklus) bei Irenäus ursprünglich umrahmten, der Brief der antiochenischen Synode vom August 438 (Coll. Sich. Nr. 14) an Kyrill und der spätere, verlorengegangene Brief der Orientalen an Kyrill gewesen seien. Im Apparat der Ausgabe der Coll. Casinensis aber, sieben Jahre später, hält er die beiden weggelassenen Briefe für die Parallelstücke zu Nr. 286, also wohl Coll. Sich. Nr. 14 an Kyrill (wie in der älteren Auslegung), als zweites Stück jedoch den Brief der antiochenischen August-Synode an den Kaiser. Diese Exegese dünkt mich die richtige.

²⁰ Dieser Umstand wird von Richard ganz anders bewertet.

²¹ Gemeint ist der antiochenische Archimandrit und Diakon. Richard ist wie Schwartz von der Existenz zweier Diakone mit dem Namen Maximus überzeugt (p. 312). In der Datierung der Briefe des Proklus Fac. VIII, 2. 5. unterscheidet er sich von Schwartz mit Recht.

Nr. 15) (p. 34). Die Kritik des 5. Konzils an diesem Brief²² war leicht, nichtsdestoweniger ist er echt.

Auf Veranlassung des Proklus schickte Theodosius zum Abschluß der Angelegenheit ein Schreiben an die antiochenische Synode: man solle nichts gegen Männer unternehmen, die im Frieden der Kirche verstorben seien (Coll. Cas. Nr. 310. Fac. VIII,3.²³ Liberatus X). Der „listige“ Proklus wird wohl die Quelle dieser Verdrehungen gewesen sein. „So kläglich sich der kaiserliche Brief ausnimmt, man darf sich durch den Eindruck nicht zu dem Urteil hinreißen lassen, als habe der gesamte Hof in jenen Jahren sich ebenso von den Ereignissen treiben lassen wie der Kaiser selbst“ (p. 35). Kyrill ist mit seiner Agitation gegen den Frieden der Kirche schließlich gescheitert am Willen der Pulcheria²⁴ (p. 36).

Damit ist die Darstellung Devreeses im Essai über Theodor p. 125—161 zu vergleichen, die ich im Folgenden zusammenzufassen versuche. Sie ist von vornherein sehr viel umfangreicher angelegt als die Schwartzschen, von langen Anmerkungen untermauerten *Aperçus*, die in der Hauptsache den Zweck hatten, die Einleitung zu einer literarkritischen Operation zu bilden.²⁵

Anfang 433 berichtet Ibas seinem alten Freund Maris, der vor ein paar Jahren Edessa verlassen hatte, um nach Persien zurückzukehren, die Ereignisse vom Konzil zu Ephesus einschließlich bis zum Friedensschluß im Januar 433. Wer Maris ist, wie lange er in der Osrhoene war, welche Stellung er bekleidete, weiß man nicht mehr. Er hat Theodor von Mopsuestia persönlich gekannt und fungierte augenscheinlich als Verbindungsglied zwischen den orientalischen Gemeinden auf römischem Boden und ehemaligen Schülern von Edessa in Persien (p. 125).

Im Bericht des Ibas, den Devreesse nacherzählt, werden die für die Orientalen demütigenden Verhandlungen der Delegierten vor dem Kaiser nicht besonders hervorgehoben. In der völlig veränderten Situation, die die Bischöfe der Diözese Oriens nach ihrer Rückkehr vorfanden, konnte manch einer unter dem Deckmantel seines Eifers seinen persönlichen Haßgefühlen frönen — so auch der „Tyran unserer Stadt“, d. h. Rabbula (p. 126). Plötzlich seine Meinung ändernd, bekämpfte er nämlich jetzt alle, die der Formel „*Una natura Dei Verbi incarnata*“ nicht zustimmten (Coll. Cas. Nr. 132). Besonders gemeint sind damit Theodoret und Andreas von Samosata, die die zwölf Anathematismen Kyrills (ep. 17) auf Aufforderung des Johannes von Antiochien bekämpften (Liberatus V).

²² Der Schluß des Briefes enthält eine Anspielung auf Kyrills Onkel Theophilus („sed cedant famosissimo praecessori“), die Schwartz nicht erkannt hat, wohl aber Devreesse. Richard (p. 312 n. 1) folgt dieser Deutung.

²³ Richard p. 322 n. 3 scheidet aus dem Text des Facundus (PL 67 col. 717 D—718 A) einen Satz als Glosse des Afrikaners aus: „Est autem hoc utilius — de caetero tale praesumat.“

²⁴ Richard p. 322 erklärt Kyrills Wandlung anders.

²⁵ Das ist auch die Aufgabe des Aufsatzes von Marcel Richard von 1942.

Damit nicht zufrieden griff Rabbula auch einen bereits Verstorbenen an: Theodor von Mopsuestia, den von allen Orientalen hochverehrten (p. 127). Der Grund für diese Attacken? Ibas antwortet mit dem Hinweis auf einen öffentlichen Tadel, den Rabbula von Theodor habe einstecken müssen (Patrologia Orientalis IV p. 380—381 findet man eine entsprechende Anekdote). Es deutet nichts darauf hin, daß Rabbula schon vorher geheime Ausstellungen an der Orthodoxie Theodors zu machen gehabt hätte. Der Umschwung Rabbulas wird von Edessa nach Samosata, von dort nach Antiochien gemeldet (Coll. Cas. Nr. 132). Johannes und seine Synode schicken darauf den Warnbrief Coll. Cas. Nr. 133 in die Osrhoene (p. 128). Rabbula, der sich daraus nichts machte, griff Theodor in den heftigsten Ausdrücken bei Kyrill an (Coll. Cas. Nr. 290. Mansi IX col. 247 f. ACO IV 2 p. 124); der Brief ist so gehalten, daß Devreesse glaubt, ihn Rabbula absprechen zu können; jener, den er geschrieben habe, müsse „moins impétueuse de fond et de forme“ sein. Das Argument ist zu schwach; Mäßigung ist nicht gerade eine charakteristische Eigenschaft des edessenischen Bischofs. Kyrill antwortet, kündigt dabei die Widerlegung der Blasphemien des Nestorius an (griech. Rückübersetzung des syrischen Textes teilweise bei Schwartz, Konzilstudien p. 24). Auch der Echtheit dieses Briefes traut Devreesse nicht recht, m. E. wieder grundlos. Wie auch immer, im Winter 432 sind die Beziehungen zwischen Alexandrien und Edessa so eng, daß Rabbula davon benachrichtigt wird, daß Acacius von Beröa und Johannes von Antiochien unmögliche Friedensvorschläge gemacht hätten (Coll. Cas. Nr. 196) (p. 129).

Nach dem Frieden von 433 war Andreas von Samosata, der vorher mit Rabbula heftige Kontroversen hatte (Coll. Cas. Nr. 189), bald zum Friedensschluß auch mit Rabbula bereit (Coll. Cas. Nr. 193); Rabbula selber zeigte sich konziliant (s. das Zitat in Coll. Cas. Nr. 255. Devreesse glaubt nicht, daß der „episcopus ex Aegypto“, der das an Theodoret schrieb, Nestorius sei, dazu sei der Brief zu früh verfaßt). Kyrill und Johannes begrüßten den unter dem „wachsamen Auge“ des Aristolaus zustande gekommenen Frieden mit echter Freude. Ihren Suffraganen freilich und Anhängern erschien er nicht als „objet des congratulations“ (p. 130). Kyrill mußte Vorwürfe einstecken und Erklärungen abgeben (Brief der armenischen Mönche, bei Pelagius, In defensione trium capitulorum ed. Devreesse, Studii e Testi 57, p. 1.21,21—24. Coll. Cas. Nr. 176. Kyrill ep. 40. 44. 50. Liberatus VIII. IX).

Johannes dagegen erschien als ein Verräter an Nestorius; nach der Meinung der Nestoriusanhänger bemerkte er nicht das Anwachsen der theopaschitischen Gesinnung. Schon in Chalcedon 431 hatte Acacius von Melitene über die leidensfähige Gottheit gepredigt (ACO I 1,7 p. 77. Coll. Cas. Nr. 115), seitdem hatte sich diese Anschauung verbreitet (Kyrill ep. 54. Theodoret ep. 125. 130), selbst bis nach Antiochien (Coll. Cas. Nr. 235) (p. 131). Dort trug die Anwesenheit des Nestorius nicht gerade zur Beruhigung der Atmosphäre bei. 434 versuchten seine Freunde beim Tode

Maximinians seine Rückkehr durchzusetzen, doch wurde Proklus gewählt. Eine seiner ersten Amtshandlungen war die Übersendung einer *epistula synodica* an Johannes von Antiochien. Die Orientalen hatten am Glaubensbekenntnis, das der Brief enthalten mußte, nichts auszusetzen (Coll. Cas. Nr. 231. 233. 236. 246. Der Anfang der *Synodica* Coll. Cas. Nr. 238, ein Zitat vielleicht Kyrill ep. 55). Auch mit Juvenal von Jerusalem trat Proklus in Gemeinschaft. Für den Fall der Nichtannahme der *Synodica* war in ihr offenbar eine Drohung mit Zwang enthalten (Coll. Cas. Nr. 231). Ihr Überbringer war nach aller Wahrscheinlichkeit der Diakon und Archimandrit Maximus (Coll. Cas. Nr. 285).²⁶ Nach dem Eindruck von Devreesse bestand von Anfang an so etwas wie ein Übereinkommen zwischen Proklus und Kyrill, Antiochien nicht aus den Augen zu verlieren. Man mißtraute zwar nicht Johannes, aber seiner Umgebung. Später ließen sich beide Übergriffe in die Verwaltung der Diözese Oriens zuschuldenkommen (Perrhä und Antarados); zu Beginn scheinen sie kein doppeltes Spiel gespielt zu haben, aber sicher ist das nicht.

Es folgt eine Zusammenstellung der Nachrichten über den oben erwähnten Maximus: ein Proklus und Kyrill gleich gut bekannter Diakon und Archimandrit dieses Namens ist Herbst 434 nach Antiochien gekommen (Coll. Cas. Nr. 284. 285. Kyrill ep. 57. 58), unterrichtet ein paar Jahre später Kyrill über die Vorgänge in Antiochien (Kyrill ep. 69. 70), seine Freunde denunzieren Moses von Antarados (Kyrill ep. 65 = Coll. Cas. Nr. 302), an Maximus und seine Freunde (in Konstantinopel?) ist Kyrills *Expositio symboli* gerichtet (ep. 55). "Tout concourt donc à indiquer qu'il était le 'missus dominicus' de Proclus et de Cyrille en même temps" (p. 132).²⁷

Die folgenden Ereignisse stehen wieder fest: im Frühjahr und Herbst 435 ergehen die Dekrete gegen Nestorius und die Nestorianer, unter denen Meletius von Mopsuestia zu nennen ist (Coll. Cas. Nr. 263).²⁸ Ein kaiserlicher Beamter wurde ausgeschiedt, um von den immer noch widerstrebenden Bischöfen Unterschriften unter ein Unterwerfungsformular einzusammeln (Coll. Cas. Nr. 304. 283 = Kyrill ep. 59. cf. Nr. 300 = Kyrill ep. 60). Man wählte für diesen Zweck Aristolaus, der den Frieden von 433 so glücklich zustandegebracht hatte.

Der Tribun ging zuerst nach Cilicia I und erreichte dort tatsächlich den beabsichtigten Erfolg (Coll. Cas. Nr. 281). Ebenso ging es nachher in Antiochien; auch hier bestätigte ein gemeinsamer Brief die Zustimmung (Coll. Cas. Nr. 287) (p. 133).

In die Wunde, die die Antiochiner damit empfangen hatten, gedachten manche Leute noch etwas Säure zu gießen, unter ihnen Maximus: er wei-

²⁶ Schwartz bezog diesen Zwischentext des Irenäus auf die Vorgänge von 438 (Konzilstud. p. 30).

²⁷ Es ist also im Gegensatz zu Schwartz und Richard von einem einzigen Maximus die Rede.

²⁸ Daß gerade das Datum 435 nicht sicher ist, halte ich für erwiesen, cf. Anm. 9.

gerte sich, mit Johannes zu kommunizieren, unter dem Vorwand, die letzten Spuren des Nestorianismus seien keineswegs beseitigt; Kyrill mußte ihn zur Ordnung rufen (ep. 57.58).²⁹ Dafür fehlte es nicht an anderen bösen Nachrichten: Theodoret hätte sich nur zum Schein unterworfen (Coll. Cas. Nr. 301 = Kyrill ep. 63), Moses von Antarados predige unerhörte Dinge (Coll. Cas. Nr. 302),³⁰ andere behaupteten, Nestorius' einziger Fehler sei die Ablehnung des Theotokos gewesen. Acacius von Melitene wünschte ein offenes Anathema über Theodor von Mopsuestia (Coll. Cas. Nr. 172 = 304).³¹ Kyrills Briefe 69. 70. 71 läßt Devreese hier mit Absicht beiseite (p. 134).

Die Situation von 437 sieht so aus: Johannes nicht geneigt zu weiteren Konzessionen, Kyrill wohl Johannes freundlich gesonnen, aber von seinem dogmatischen Standpunkt nicht einen Deut abweichend. Von Nestorius ist keine Rede mehr. Jedoch schien es, daß mit den Edikten gegen ihn und seine Anhänger noch nicht genug getan sei. Nachdem die Antiochener sich so emphatisch auf das Nicänum berufen hatten, mußte das Symbol richtig erklärt werden. Deswegen richtete Kyrill eine kleine *Expositio Symboli* an Maximus und Genossen (ep. 55).³² Der Unterwerfung der Antiochener unter die Forderungen des Aristolaus 437 gedachte er noch einige eigene dogmatische Klauseln anzuhängen, aber das mißglückte ihm (Coll. Cas. Nr. 283 = Kyrill. ep. 59. 284 = 61. 300 = 60) (p. 135). Das Schreiben, in dem die antiochenische Synode von 437 Proklus die endgültige Befriedung mitteilt, zählt auch die Reihe der orthodoxen Lehrer auf, an die man sich zu halten gedenkt, unter ihnen fehlt klugerweise Theodor.

²⁹ = Cod. Vatic. Nr. 43. 44. Zu diesen Briefen cf. Anm. 12: sie gehören noch in die Zeit vor dem Tode des Rabbula und nicht, wie Devreese annimmt, ins Jahr 437.

³⁰ Diese Briefe rechnet Schwartz: Konz. Stud. p. 30, zu den Auseinandersetzungen des Jahres 438.

³¹ Der Brief gehört nach Schwartz: Konz. Stud. p. 25, schon in die Unionsverhandlungen von 433. Seine Stellung als Nr. 172 in der Coll. Casinen. innerhalb des Briefcorpus, das Irenäus entstammt, weist tatsächlich in diese Zeit, vor allem spricht auch die falsche Konjektur des Rusticus dafür, daß nämlich „Theodor“ eine spätere Eintragung in den Brief sei (cf. das Lemma zu Nr. 172), weil um 433 im Allgemeinen von Theodor nicht die Rede ist, mit der Ausnahme seiner Gegner Acacius, Rabbula und Firmus. Als Nr. 304 ist der Brief den Handschriften der „acephali“ entnommen, aus der Rusticus einige Briefe am Schluß angehängt hat. Auch dort weist das Lemma weiter zurück; die Erwähnung des Tribuns Aristolaus ist eben nicht ausschlaggebend, da er sowohl 436/7 eine Rolle spielte. Schließlich zeigt der ursprünglich gleich auf Nr. 304 folgende Brief eindeutig den historischen Ort: Rusticus teilt mit, er lasse den Brief aus, weil er ihn schon einmal übersetzt habe (bei Nr. 304 hat er das vergessen), er finge so und so an. Das ist Nr. 76 seiner Sammlung (ACO I 3), die Antwort Kyrills an Acacius, sie enthält die Nachricht vom Friedensschluß mit Johannes. Coll. Cas. Nr. 172 = 304 ist also zur Charakteristik der Situation von 436/7 nicht geeignet.

³² Nach Schwartz: Konz. Stud. p. 32 gehört die *expositio symboli* in die Zeit des offenen Kampfes gegen Theodor (438).

In Edessa war, wie man weiß, Theodor nicht unbekannt. Dorther, wie aus Amid und Samosata hatten sich die Armenier ihr Alphabet und ihre literarische Bildung geholt. Überdies ist wahrscheinlich, daß Mesrop in direkten Beziehungen zu Theodor von Mopsuestia gestanden hat (die Angaben dazu p. 136 n. 2).

435 schickten die Armenier einen Brief mit der Bitte um Aufklärung über Theodor an Proklus (nur syrisch erhalten, Bedjan, *Le Livre d'Héraclide* p. 594—596). An der Berechtigung der von Innozenz und Liberatus vorgenommenen Kombination der Edikte gegen Nestorius mit der Übersetzung der Werke Theodors darf man seine Zweifel haben (p. 136. 137). Es ist sicher, daß man Ibas einige Übersetzungen zuweisen darf (p. 138 n. 1. Zusammenstellung der Nachrichten über Theodor-Übersetzungen). Wahrscheinlich lernten die Armenier die Schriften Theodors in syrischer Übersetzung kennen (p. 138). Für ihre Verbreitung kann unter anderen Meletius von Mopsuestia gesorgt haben. Nach dem Brief der Armenier an Proklus muß man annehmen, daß sie nicht mehr von Theodor wußten, als was ihnen Gehässiges von Acacius von Melitene und Rabbula mitgeteilt worden war. Hatten sie die alten Beziehungen vergessen oder hatten die Mandatare ihren Auftrag überschritten? Die Cilicier jedenfalls, die nach Armenien kamen, wehrten sich gegen die Diffamierung Theodors, sie geschähe nur aus persönlichen Motiven.³³ Daraufhin entschließen sich die Armenier zur Entsendung von zwei Klerikern^{33a} mit dem oben genannten Brief und einem volumen Theodori zu Proklus, der mit seinem Tomus in sehr geschickter Form antwortet: „Proclus était vraiment un pacifique“ (p. 139).

Der Tomus wurde nach Antiochien geschickt, Überbringer war ein Diakon des Johannes mit Namen Theodosius. In Antiochien bewunderte man ihn (Fac. I,1), stimmte ihm auch ohne Bedenken zu (Coll. Cas. Nr. 14).³⁴ — Den Rahmen für die Darstellung dieser Ereignisse könne man nicht Liberatus entnehmen, der auch nicht mehr Ordnung in ein „dossier embrouillé“ habe bringen können, „il a une thèse à faire prévaloir“ (p. 140).³⁵

Aus der Gruppe der Unzufriedenen, denen das Vorgehen der Bischöfe Proklus und Kyrill zu langsam war, tritt um diese Zeit neben Maximus eine andere Gestalt hervor, der Archimandrit Basilius,^{35a} ein alter Gegner des Nestorius. Seine Tätigkeit schildert Devreesse in den Umrissen wie Schwartz (Konz. Stud. p. 26 f.), verlegt, sie aber in eine spätere Zeit (p. 141).

³³ In Zusammenhang mit den kilikischen Protesten bringt Devreesse Coll. Cas. Nr. 289 und die beiden Briefe an Successus.

^{33a} s. Anm. 10a.

³⁴ Weiter unten wird Devreesse es noch ausdrücklich sagen, daß er diese (erste) Übersendung des Tomus nach Antiochien bald nach seiner Verfertigung geschehen läßt, also noch 435 im Zusammenhang mit den Maßnahmen gegen die widerspenstigen Nestorianer. — Zu notieren ist ferner, daß die Lesart „Theodosius“ beibehalten wird, Schwartz korrigiert sie in „Theodotus“.

³⁵ Von diesem Vorwurf kann man leider auch Devreesse nicht freisprechen.

^{35a} s. Anm. 11a.

In dieselbe Zeit wie das Auftreten des Basilius fällt die Agitation armenischer Mönche in Konstantinopel, die Proklus und den Kaiser aufhetzen (Coll. Sich. Nr. 14. Pelagius p. 15. Liberatus X). Sie verfügen über eine Sammlung von Theodor-Exzerpten, deren Verdammung sie verlangen (Coll. Sich. Nr. 14)³⁶ (p. 142).

Mit diesen Exzerpten ist das Stichwort für die Folgezeit gegeben. Proklus schickt seinen Tomus (zum zweiten Mal) jetzt mit den Exzerpten nach Antiochien und verlangt Anerkennung des einen und Verdammung der anderen. Die Boten sind diesmal die Diakone Theodotus und Maximus (Brief des Proklus an Johannes und Maximus, Pelagius p. 24).³⁷ Man müsse — so meint Devreesse — zwei Übersendungen³⁸ des Tomus nach Antiochien unterscheiden. Die erste findet bald nach Erscheinen des Tomus statt (435/6) und geschieht auf Anforderung des Johannes durch den antiochenischen Diakon Theodosius. Die zweite Sendung gehört in das Jahr 438, ein Diakon des Proklus, Theodot, ist mit ihr betraut. „Le rapprochement des noms et du titre hierarchique, non moins que l'objet même de la mission, prêtent à la confusion“ (p. 143). Zweifellos seien die offiziellen Instruktionen des Proklus überschritten sowie die Exzerpte verändert und vermehrt worden. Die Orientalen fanden sich angeklagt, den Tomus nicht genügend beachtet zu haben (Coll. Sich. Nr. 14). Die Exzerpte legte man ihnen als zweiten Tomus vor, überschrieb ihn mit dem Namen Theodors (Brief der Orientalen an den Kaiser, Pelagius p. 18) und verlangte seine Verwerfung im Ganzen. In diesen Zusammenhang gehört der Separatbrief des Proklus an Johannes, Ibas betreffend (cf. Schwartz, p. 29), den Devreesse für eine Fälschung hält (cf. Essai p. 239 n. 6)³⁹ (p. 144).

Am 1. August 438 versammelt Johannes gut die Hälfte seiner Suffragane in Antiochien. Das Ergebnis dieser Synode sind die drei Briefe an Proklus,⁴⁰ Theodosius und Kyrill (p. 146—148).

In der Reaktion Kyrills mischen sich zwei Tendenzen: „l'homme des anathématismes“ und der gewandte Politiker kommen zu Wort. An den drei Briefen, die er nach Erhalt des Schreibens der antiochenischen Synode abschickt, lassen sich diese Tendenzen ablesen. An Acacius (ep. 68 = Coll.

³⁶ Die Nachrichten aus Coll. Sich. Nr. 14 bezieht Schwartz auf Maximus; sie gehören nach seiner Meinung ins Jahr 438. — Jenes Libell des Basilius, das Tillemont und ihm folgend Schwartz in einem Schriftstück wiedererkennen wollten, das auf dem 5. Konzil verlesen wurde (Mansi IX col. 240—244), hält Devreesse für eine „adaptation et une amplification de l'opuscule d'Innocent de Maronie“.

³⁷ = Fac. VIII, 2. 5. Devreesse zitiert alle Belege, die Facundus und Pelagius gemeinsam haben, nach Pelagius.

³⁸ Das hatte er schon in seinem Aufsatz von 1931 getan. Richard (p. 305 n. 1) dazu: „absolument insoutenable“.

³⁹ Auch diese Meinung hatte Devreesse bereits in seiner früheren Darstellung vertreten. Richard hatte sie abgewiesen (p. 304 n. 1), worauf sie Devreesse im Essai aufs Neue ausführlich begründete.

⁴⁰ Die Inhaltsangabe zeigt, daß das Exzerpt in Fac. I, 1, zu dem Pelagius keine Parallele bietet, nicht diesem Brief des Johannes an Proklus zugerechnet wird. Anders Schwartz und Richard, cf. Anm. 17.

Cas. Nr. 303) und an Proklus (ep. 72)⁴¹ gibt er seiner wahren Meinung Ausdruck und erklärt seine Taktik; der Brief an Johannes dagegen fällt erstaunlich freundlich aus (Coll. Sich Nr. 15)⁴² (p. 148—149). Dieses „chef-d'oeuvre d'habilité“ ist „schwer von dem, was es nicht enthält“. Jedenfalls war es nun Sache des Proklus, sich aus der Affäre zu ziehen. Er tat es, indem er seine Emissäre fallen ließ (Briefe an Johannes und Maximus) (p. 151). Zur gleichen Zeit läßt der Kaiser nach Antiochien schreiben, man solle Ruhe halten (p. 152).

Kyrills⁴³ Meinung über Theodor geht aus seinen zuletzt genannten Briefen deutlich hervor: zwischen Theodor und Nestorius sah er keinen großen Unterschied. Nicht anders stand es mit seiner Meinung über Diodor (cf. Coll. Cas. Nr. 291), man vergleiche den ersten Brief an Successus (Coll. Cas. Nr. 305) (p. 153). Die Frage ist nur, wann Kyrill den offenen Kampf gegen die beiden antiochenischen Meister aufgenommen und seine Taktik gegenüber Johannes geändert habe, mit anderen Worten, wie die Einordnung der Kyrillbriefe 67. 69. 70. 71 vorzustellen sei. Die Briefe an Proklus (ep. 72) und an Johannes (Coll. Sich. Nr. 15), von denen oben die Rede war, gehen überhaupt nicht auf die Liste der von den Antiochenern verehrten Väter ein, unter denen auch Diodor und Theodor zu finden sind. Das aber gerade ist der Gegenstand der vier hier zusammengestellten Briefe. Der Anfang von ep. 70 erzählt vom Aufenthalt in Jerusalem und der dort erhaltenen Eingabe. ep. 69 bestätigt die Klagen der Eingabe über die Theodor-Verehrung der Orientalen durch neue Nachrichten, die Kyrill von Maximus bekommen hat. Daraufhin weist Kyrill die Gleichstellung von Diodor und Theodor mit den orthodoxen Vätern, die die Antiochener genannt haben, zurück (ep. 67 an Johannes. ep. 70. ep. 71 = Coll. Cas. Nr. 288) (p. 154). Von Johannes fordert er die Einstellung der Propaganda für die beiden „Lästerer“ und der Bedrohungen, denen die Orthodoxen ausgesetzt sind (ep. 67); die beiden Antiochener werden beim Kaiser verketzert (ep. 71); vor allem kündigt Kyrill eine Schrift gegen die Bücher über die Inkarnation an, die von Diodor und Theodor verfaßt worden sind; er übertrifft an Schärfe die Briefe an Nestorius; außerdem tut Kyrill so, als seien Diodor und Theodor zwei dem Kaiser gänzlich unbekannte Größen.

ep. 67 und 69 sind sich ähnlich im mangelnden Gleichgewicht ihrer Komposition. Der Anfang von ep. 67 sieht aus wie bald nach dem Er-

⁴¹ Nach Schwartz: Konz. Stud. p. 32, wäre der Brief Kyrills an Proklus erst auf Grund eines zweiten, verlorengegangenen Briefes des Johannes geschrieben, s. die folgende Anmerkung.

⁴² Indem Devresse diesen Brief die Antwort auf Coll. Sich. Nr. 14 sein läßt, überspringt er das ganze von Schwartz erschlossene Zwischenglied der Korrespondenz und damit auch die zweite, von Schwartz mit guten Gründen supponierte antiochenische Synode.

⁴³ Das nun Folgende ist ein Unterabschnitt in einem neuen Kapitel des Essai mit der Überschrift „Cyrille et Théodore“. Deswegen schlägt die Darstellung jetzt eine andere Richtung ein.

scheinen des Tomus ad Armenios geschrieben. Ohne Übergang folgen auf den ruhigen Anfang die heftigsten Attacken (p. 155).

ep. 69 enthält eine andere Überraschung. Hat Kyrill kurz vorher Acacius von Melitene von seiner Antwort an die Antiochener in Kenntnis gesetzt und nur mitgeteilt, daß sie Theodor wie andere Lehrer verehrten, so behauptet er hier, ihnen geschrieben zu haben, daß zwischen Theodor und den Vätern ein Abgrund klaffe. Dreimal erwähnt Kyrill seine Arbeit über das Symbol; die aber gehört (nach Devreeses Meinung) ins Jahr 436/7. An dieser Gruppe der Briefe, wie an ep. 73. 74 hat Devreesse seine Zweifel bezüglich ihrer intakten Überlieferung.⁴⁴ Wie auch immer, es ist sicher, daß Kyrill in den offenen Kampf gegen Theodor erst nach der antiochenischen Synode vom August 438 eingetreten ist (p. 156).

Die Gelegenheit für die Abfassung der drei Bücher Kyrills gegen Diodor und Theodor bot die Haltung der Orientalen im Jahr 438, in der der Alexandriner eine Begünstigung der nestorianischen Dogmen sehen mußte. Ihr mußte mit gründlicher Arbeit widerstanden werden. Die Auseinandersetzung vollzog sich in Form von These und Antithese, unterstützt von einem patristischen Florileg, von dem man aber erst auf dem Religionsgespräch 532/3 hört. Kyrills Angriff blieb nicht unbeantwortet, Theodoret schrieb die „Apologie für Diodor und Theodor, die Soldaten des wahren Glaubens“ (p. 157—159).

Trotz all dieser Attacken sagte Kyrill kein Wort über irgendwelche Beziehungen zwischen Theodor und den Pelagianern. Das wird ihm im Brief der armenischen Mönche (Pelagius p. 1) zum Vorwurf gemacht, aber Kyrill scheint die pelagianische Affäre nicht sonderlich interessiert zu haben (p. 160—161).

*

Die an sich schon verwickelte Historie der Jahre nach dem ersten Ephesinum wird durch diese beiden modi ihrer Darstellung nicht übersichtlicher. Eins gilt jedoch sowohl bei Schwartz wie bei Devreesse (wie bisher allgemein) als unbestrittene Voraussetzung: daß das folgenreichste Schriftstück dieser Jahre, der Tomus ad Armenios des Proklus, eine offizielle Antwort auf eine offizielle Anfrage des armenischen Episkopats sei. Eine Untersuchung des armenisch erhaltenen Briefwechsels zwischen Acacius von Melitene und dem armenischen Katholikos Sahak, für die M. Richard eine lateinische Übersetzung dieser Schriftstücke von B. Mercier benutzen konnte, hat m. E. deutlich erwiesen, daß weder der Katholikos noch die armenische Synode die Priester Leontius und Abel nach Konstantinopel schickten. Der armenische Oberhirte mag also von dem Traktat seines griechischen Kollegen recht überrascht worden sein — hatte er doch gar

⁴⁴ Was aber das Argument des inhaltlichen Bruches in ep. 67 und 69 betrifft, so wage ich, meine Zweifel an seiner Stichhaltigkeit zu hegen. Der Passus über Diodor im ersten Brief an Successus kommt dem Leser genauso überraschend. Trotzdem hat man den Brief nicht für unecht gehalten.

nicht um diesen Dienst ersucht!^{44a} Darüber hinaus gibt es nur zwei feste Punkte, die Schwartz und Devreesse gemeinsam haben: 1. die antiochenische Synode von 437, durch ihr Synodalschreiben an Proklus datiert, und 2. die antiochenische Synode vom August 438, die ebenfalls durch ihre Briefe zu datieren ist. Nach dieser Synode wird Kyrills Schrift gegen die beiden antiochenischen Lehrer geschrieben. Demgegenüber ist die Zahl der Unterschiede beträchtlich:

1. im Datum der kaiserlichen Erlasse gegen Nestorius;
2. im Datum und in der Häufigkeit der Übersendung des Tomus des Proklus nach Antiochien;
3. in der Entstehungszeit der *Expositio Symboli*;
4. in der Bewertung des Briefes des Proklus über Ibas;
5. in der Annahme, bzw. Ignorierung einer zweiten antiochenischen Synode in der Theodor-Affäre;
6. in der Gruppierung der Kyrill-Briefe dieser Zeit.

Zu einigen von diesen Differenzen ist das Nötige schon oben in den Anmerkungen gesagt worden. Die Punkte 2, 5 und 6 bedürfen einer ausführlichen Behandlung, Punkt 3 erledigt sich im Gefolge von Punkt 6. Einer der Gründe für die starken Abweichungen Devreesse von seinem Vorgänger ist ein literarkritisches Vorurteil: er hegt ein starkes Mißtrauen gegen die Echtheit aller Aktenstücke, die durch das 5. Konzil oder monophysitische Sammlungen tradiert worden sind; das hat sich auf die Punkte 4 und 6 ausgewirkt. Im übrigen ist nämlich der Fundus des Quellenmaterials für beide Fassungen derselbe, nur kann Devreesse, wie schon Richard, „*In defensione trium capitulorum*“ des Pelagius und die Kirchengeschichte des Barhadbešabba⁴⁵ benutzen, das bedeutet: längere Fragmente der antiochenischen Synodalbriefe und Kenntnis der Fragmente aus dem Brief der armenischen Mönche. Den Armeniern schreibt Pelagius und ihm folgend Devreesse starke Aktivität zu. Sie treten nach seiner Meinung überall da auf, wo Schwartz und Richard den Archimandriten Maximus als Hauptagitator vermuten. Der Brief der armenischen Mönche setzt überhaupt den Abschluß der ganzen Affäre voraus; Richard behandelt ihn darum auch nur anhangsweise (*Proclus* p. 323). Zunächst ist also zu klären, wie es sich mit der Übersendung des Tomus ad Armenios nach Antiochien verhält. Das Sicherste ist der Ausgang von den beiden Fixpunkten des Materials, den antiochenischen Synodalbriefen:

Coll. Sich. Nr. 14, Johannes und seine Synode (totius Orientis) an Kyrill im August 438;

^{44a} Richard, *Acace* p. 394—400 die Texte, 401 ff. die Konklusionen. — Obwohl Grillmeier, *Das Konzil v. Chalkedon I* p. 194 n. 6 diesen Aufsatz erwähnt, hält er im Text doch an der Anfrage des armenischen „Episkopats“ fest.

⁴⁵ *Patrologia Orientalis* (= PO) IX, 5 (1913).

Coll. Cas. Nr. 287, Johannes und seine Synode (der Provinz Syria I) an Proklus 437.

Coll. Sich. Nr. 14 liefert folgende Daten:

a) ACO I 5 p. 311, 3 f. (Johannes hat eine Synode der Bischöfe aller seiner Provinzen angesetzt) *propter litteras sanctissimi episcopi domini Procli [Lücke] scripsit enim nos neglegere ea quae ad Armenios locutus est [Lücke].*

b) p. 311, 22—32 *nunc autem idem ipsi* ⁴⁶ *[velut ex somno exsurgentes], perrexerunt ad regiam civitatem et eam perturbantes ecclesiasticam pacem, quantum in ipsis est, turbaverunt. sanctissimo enim episcopo Proclo tomum recte re vera et pie habentem quem ad Armenios scripsit, nobis destinante et nostrum quaerente consensum, omnia facta sunt a nobis et in nullo minus fecimus. erat autem et hoc in praesenti tempore supervacuum propter quod [iam] gratia dei [omnes] ubique unum eundemque custodiunt pium intellectum. solent enim aliquotiens res quae quasi necessariae videntur, nisi oportune fiant, augmentum perturbationis accipere. aliud etiam malum est in istorum infestatione immanius (Pelagius: in manibus): est eis et alter tomus, excerpta quaedam habens beati Theodori qui fuit Mop-suestiae episcopus, et quae ille in diversis libris dixisse videtur, volentes eis anathema inferre.*

c) p. 313, 33—37 *deplacantes nunc populorum tumultus, credimus etiam tuam nobis adesse sanctitatem, unde synodicas ad te fecimus litteras, in quibus et directum ante nobis tomum suscepimus et eos qui additamentis vel ablationibus corrumpere ausi sunt fidem, quae in Nicaea definita est a sanctis et beatissimis patribus, abdicavimus, confitentem unum dei [filium] unigenitum, dominum nostrum Iesum Christum.*

Anlaß der orientalischen Synode in Antiochien ist nicht die Übersendung des Tomus, sondern ein Brief des Proklus des Inhalts, daß man eben diesen Tomus, d. h. die in ihm enthaltene Dogmatik vernachlässige (a). Also hatte man in Antiochien schon vorher offiziell die Gelegenheit bekommen, vom Tomus Kenntnis zu nehmen. In der Tat heißt es: „Proclo tomum . . . nobis destinante . . .“ (b). Das könnte freilich heißen, Proklus habe den Tomus gerade jetzt geschickt, doch wird es später genauer gesagt: „directum a n t e nobis tomum“ (c). Devreesse hat also recht, wenn er die Übersendung des Tomus nicht als unmittelbaren Anlaß der Synode betrachtet. Wann ist aber diese, nach der Darstellung D.s „erste“, Zusendung erfolgt? Die Antwort von Devreesse war: bald nach der Fertigstellung, also etwa 435/6. Dagegen spricht aber ein Passus in b), der nicht unterläßt zu bemerken, daß die Übersendung „in praesenti tempore“ im Grunde genommen überflüssig gewesen sei, da man im Glauben durchaus einig sei. Johannes hat demnach den Tomus schon einige Zeit vor seiner jetzigen

⁴⁶ Die „ipsi“ sind diejenigen, von denen es im Satz vorher heißt, sie hätten einen „excessus praepositionum“ „dazuerfunden“, den Kyrill gedämpft hätte.

Synode erhalten (dies gegen Schwartz, mit Richard, Proclus p. 305 n. 1), der Empfang ist aber noch nicht so lange her, daß er nicht sagen könnte, zum „gegenwärtigen Zeitpunkt“ müsse man das Unternehmen als nicht sehr geschickt betrachten, weil unnötige Verwirrung stiftend.

Aus Anlaß der Übersendung des Tomus hatte man bereits eine Synode in Antiochien gehalten, die u. a. auch einen Brief an Kyrill schickte (c). Schwartz faßt zwar die Perfecta dieses Satzes als Briefstil und bezieht sie auf den vorliegenden Brief. Dagegen ist aus formalen Gründen nichts einzuwenden, wohl aber aus inhaltlichen. Es wird aufgezählt, was jener Brief an Kyrill alles enthalten habe: eine ausdrückliche Annahme des Tomus (die wird zwar in b) auch ausgesprochen, aber doch sehr kurz und ebenfalls im doppeldeutigen Perfekt), eine Absage an alle, die das Nicänum verändern, und ein Bekenntnis — und davon steht im vorliegenden Brief nichts. Wie die beiden letzten Punkte in ausgeführter Form etwa aussehen würden, kann man aus Coll. Cas. Nr. 287 erfahren.

Coll. Cas. Nr. 287, der Brief des Johannes an Proklus von 437, dient dazu, den Zeitraum, in dem die Übersendung des Tomus nach Antiochien erfolgt sein kann, nach oben abzugrenzen. Der Brief hat die Aufgabe, die endliche Einigung des Episkopats nach Konstantinopel zu melden und die Übereinstimmung mit dem Bischof der Hauptstadt in jeder Hinsicht zu bekräftigen. Dabei hätte man den Tomus nicht gut übergehen können, hätte man ihn schon besessen, er wird aber mit keiner Silbe erwähnt. Also hatte er seinen offiziellen Weg nach Antiochien noch nicht genommen. Der Brief beginnt (ACO I 4 p. 208, 30 ff.) mit dem Auftrag des Aristolaus, die kaiserlichen Sanktionen, Nestorius und seine Anhänger betreffend, zur Durchführung zu bringen. Es folgt eine ausführliche Darlegung des orthodoxen Standpunktes, den man einnehme, mit abschließendem expliziten Bekenntnis. Danach wird festgestellt, daß dieses Bekenntnis wohl alle zufriedenstellen könne (p. 209, 39 ff.): *Haec ad eorum satisfactionem qui satisfactione indigent, per tuam direximus sanctitatem.* „Haec“ bezieht sich so eindeutig auf das Vorhergehende, daß „*direximus*“ wirklich Briefstil ist, während in der Fortsetzung („*et fecimus et egimus et diximus*“) von den Vorgängen des Jahres 433 und damit von der Vergangenheit die Rede ist.

Im Synodalbrief vom August 438 an Proklus gibt es eine Stelle, aus der man vielleicht versuchen kann, den Umfang der offiziellen Korrespondenz zwischen Konstantinopel und Antiochien zu errechnen. Johannes sagt nämlich (Fac. VIII,7): „*Quod autem omne orientale concilium Nestorii novitates abdicavit, novit et tua sanctitas, quae nostros super hoc litteras secundo iam tertioque suscepit.*“ Versteht man das „*suscepit*“ wirklich als Präteritum, dann heißt das, daß der Synodalbrief der vierte über dieses Thema wäre; der zweite wäre der Brief von 437, der zwar auf einer Provinzialsynode verfaßt, doch stellvertretend für die ganze Diözese gelten soll; der dritte wäre die Bestätigung des Tomus. Als ersten schließlich hätte man die Antwort auf die *epistola synodica* zu betrachten, die Proklus zu seinem Amtsantritt gewohnheitsmäßig herumschickte. Sie

führte bei der gespannten Situation, die er 434 vorfand, zu einem status confessionis für die Nestorianer. So war sie auch beabsichtigt (cf. Coll. Cas. Nr. 246), Johannes unterschrieb sie, sehr zum Ärger des linken Flügels seiner Partei (ibid. p. 179,22). Von der epistula synodica des Proklus ist in der Korrespondenz der Bischöfe mehrfach die Rede. Ich verweise hier einfach auf den Index ACO I 4 p. 255 b unter „Proclus“. Aber auch wenn man auf die wörtliche Auslegung der Angabe über die Häufigkeit der Korrespondenz der beiden Patriarchen verzichtet, kann man die genannte Briefreihe aufstellen.

Der einzige vollständig erhaltene Brief des Proklus an Johannes vor der Synode 438 ist das Schreiben, das sich über Ibas von Edessa beklagt, der die dem Tomus von Proklus angehängten capitula ins Syrische übersetzt und als orthodox empfohlen hatte. Dieses Unternehmen des Ibas betrachtet Richard mit Recht als den Anlaß für die Übersendung des Tomus nach Antiochien. Daher macht Richard diesen Brief zum Ausgangspunkt seiner Darstellung. Er ist nur in den Akten des 5. Konzils erhalten.⁴⁷ Die Gründe, die Devresse erneut gegen seine Echtheit vorbringt,⁴⁸ vermögen nicht, mich zu überzeugen. Die Erwähnung des Abtes Dalmatius am Schluß des Briefes ist bestimmt keine „gelehrte Erinnerung“ aus den Akten des Räuber Konzils. Seine Aktivität für die „orthodoxe“ Sache wird seit der Absetzung des Nestorius so häufig bezeugt, daß es nicht verwunderlich ist, wenn er auch in diesem Zusammenhang — offensichtlich als Initiator des Briefes, den die edessenischen Ankläger für sich gewinnen konnten — erscheint. Berührungspunkte mit den Äußerungen späterer Schriftsteller und mit Proklusbriefen selbst können ebensogut die Abhängigkeit der Späteren von Proklus beweisen, wie die Ähnlichkeiten mit Proklusbriefen eher ein Zeugnis für die Echtheit des Briefes als dagegen sind.

Nach Richard ist es eigentlich der Brief über Ibas, der die Synode veranlaßt. R.s Vorstellung vom Ablauf der Ereignisse ist diese:⁴⁹ Man benachrichtigt Proklus aus Edessa über die Tätigkeit des Ibas. Proklus fordert von Johannes die Unterschrift des Ibas unter ein Exemplar des Tomus und schriftliche Verdammung der capitula. Die Sendung wird mit dem Diakon Theodotus nach Antiochien geschickt. Johannes nimmt ihn höflich auf, erkennt aber bald — falls er das nicht schon vorher gewußt hat —, daß die angeblich anonymen capitula von Theodor stammen. Daraufhin entschließt er sich, die capitula nicht eine Angelegenheit des Ibas allein sein zu lassen, sondern sie einer orientalischen Gesamtsynode vorzulegen. Angesichts der veränderten Situation schickt Proklus einen neuen Brief nach Antiochien, jetzt an den ganzen orientalischen Episcopat. Aus ihm ist ein einziges unbedeutendes Fragment in der Symbolerklärung Ky-

⁴⁷ Mansi IX col. 301—304, zwei Exzerpte daraus col. 270—271.

⁴⁸ Essai p. 239 n. 6.

⁴⁹ l. c. p. 303 ff.

rills enthalten,⁵⁰ eine Parallele in genau demselben Umfang bei Severus, *Contra Grammaticum* III, 41 liefert Adressaten und Incipit: „Multifariam re vera, multisque modis“ (Richard p. 305 n. 1. Für das Folgende p. 323 ff.). Ein anderes Fragment, das bei Facundus I,1 und ebenso bei Liberatus X zu lesen ist und auch von Schwartz als Stück desselben Proklusbriefes betrachtet wird (s. o.), wird durch Severus einem anderen Brief des Proklus an die Antiochener zugeschrieben, dessen Anfang lautet: „Ut videtur, insignis poetae instar“ (Ctr. Gram. III,41). Richard zeigt, daß das Fragment mehrfach griechisch erhalten ist, aber jedesmal mit einem anderen Autor: Kyrill (so in der *Doctrina Patrum*), Pamphilus von Abydos, Basiliius. Auch die übrigen Stücke aus Maxentius und Innocenz von Maronea, die Schwartz neben dem Zitat aus der Symbolerklärung dem Brief „Multifariam re vera“ zurechnen wollte — er tut es hauptsächlich aus inneren Gründen — erkennt Richard dem Brief nicht zu, während ihre Verwandtschaft mit dem Fragment aus Fac. I,1, also aus „Ut videtur, insignis poetae instar“, nicht übersehen werden könne. Der Rest des Aufsatzes von Richard dient dem Nachweis, daß Proklus die in diesem Fragmentenkomplex auftretende Formel „unus ex trinitate crucifixus est“ nicht gesagt haben könne, trotz des wichtigen Zeugnisses des Severus.

Aus dem kleinen Rest des Briefes an alle orientalischen Bischöfe sind natürlich keine Aufschlüsse mehr darüber zu erhalten, was zwischen dem Brief über Ibas und der Synode im August geschehen ist. Jedenfalls vergeht bis zur Synode eine gewisse Zeit. Die Ankläger des Ibas und die antiochenische Opposition unter Maximus sehen sich im Vorteil. Maximus reist offenbar nach Konstantinopel und informiert Proklus über die Blockbildung, u. U. geht sogar der Brief des Proklus an alle orientalischen Bischöfe auf sein Drängen zurück (p. 305). Obwohl er in keinem der Synodalschreiben vom August mit Namen genannt wird, ist hinter den Ruhestörern Maximus zu suchen.

Von den Synodalbriefen nimmt der Brief an Kyrill (oben a) auf den Proklusbrief über Ibas Bezug (Richard p. 305 n. 2). Dem kann ich nicht zustimmen, denn es steht im Brief über Ibas nicht, daß die Orientalen den Tomus vernachlässigten, sondern daß Ibas der verderblichen Ketzerei der capitula huldige und baldigst davon abgebracht werden müsse, der Tomus wird nur erwähnt, weil die capitula ihm angehängt worden sind. Der Vorwurf der Vernachlässigung des Tomus müßte in etwas deutlicherer Form im Brief an alle Bischöfe der Diözese Oriens gestanden haben. Ich möchte, anders als Richard, annehmen, daß erst der letztgenannte Brief der Anlaß der Synode gewesen ist.

Betrachtet man den Brief über Ibas unter dem Gesichtspunkt, was er zum Datum der Tomusübersendung nach Antiochien Neues bringe, so steht man wieder vor den beiden möglichen Interpretationen einiger Perfecta, die je nachdem darüber entscheiden, ob Tomus und capitula schon vor

⁵⁰ ACO I 1,4 p. 60, 15—18.

diesem Brief nach Antiochien geschickt worden waren oder erst mit ihm zusammen. Doch scheint die Beschränkung der heiklen Angelegenheit zunächst auf Ibas darauf hinzuweisen, daß Johannes und seine Diözese in der Tat noch nicht offiziell mit dem Werk des Proklus bekannt gemacht worden waren. Und wenn Johannes zugemutet wurde, von Ibas eine Unterschrift und schriftliche Verdammung unter Tomus bzw. capitula einzutreiben, mußte man ihm wenigstens das dazu notwendige Exemplar des Tomus zur Verfügung stellen. Die Person des Überbringers steht fest, die „chartae“, von denen am Schluß des Proklusbriefes die Rede ist, haben nach dem Betätigungsschreiben des Johannes (Fac. I, 1) den Tomus erhalten und wurden durch den Konstantinopeler Diakon Theodotus überbracht. Das geht aus folgenden Briefstellen hervor:

Proklus an Johannes (Mansi IX col. 270 D):

et quaedam capitula, quae supposita scripto a nobis ad Armenios tomo direxi tuae reverentiae.

(col. 303 D):

Propter quod et Theodotum reverendissimum nostrae ecclesiae diaconum ad tuam cum chartis reverentiam direxi.

Johannes an Proklus (Fac. I, 1 col. 530 BC):

Tomum qui ad Armenos factus est a reverentissimo nostro filio diacono Theodosio (l. Theodoto), qui dignus est tuis dispositionibus ministrare, ob eam quae inest ei super aetatem diligentiam, et petivimus, et cum omni delectatione eius fecimus mentionem.

Eine Übersicht der Stadien in der Korrespondenz zwischen den Patriarchaten von der Ordination des Proklus bis zur Übersendung des Tomus mag als nützlich folgen. Die Numerierung bedeutet nicht etwa, daß damit eine lückenlose Folge zusammengestellt sei, sondern verbindet nur die bekannten oder nach meiner Meinung zu erschließenden Punkte.

I. epistula synodica des Proklus (ihr Anfang Coll. Cas. Nr. 238) nach dem 12. April 434 (Maximinians Tod);

II. bald darauf Unterschrift des Johannes unter die Synodica;

III. eine entweder durch Aristolaus überbrachte oder von Proklus direkt zugeschickte Aufforderung zur Mitteilung, wann und ob Johannes seine Diözese wieder unter seine Botmäßigkeit gebracht habe. Sie wird beantwortet in:

IV. Coll. Cas. Nr. 287, Synodica der Provinzialsynode von Syria I in Anwesenheit des Aristolaus, gleichzeitig Abschlußbericht für alle Provinzen der Diözese (cf. ACO I 4 p. 210, 3 ff.) 437;

V. antiochenische Mission des Diakons Theodotus

1. Übergabe des Tomus samt capitula an Johannes anscheinend gleichzeitig mit
2. dem Brief über Ibas.

Wann aber hat Johannes seine Zustimmung zum Tomus ausgesprochen, die durch das Fragment Facundus I, 1 bezeugt wird? Die Frage scheint bei

dem Mangel an Nachrichten über die Zeit bis zur Synode müßig, aber von ihrer Beantwortung hängt es ab, welchem Brief des Johannes an Proklus man das Exzerpt zuweisen muß. Schwartz und Richard zählen es zum Brief der Synode vom August 438 an Proklus, Devreesse sieht in ihm die Antwort auf die erste Übersendung des Tomus. Richard (p. 318 n. 2) hat aber erkannt, daß das Fragment aus Fac. I, 1 sich im Synodalbrief vom August nicht gut mit dem verträgt, was Devreesse und Schwartz für den Anfang dieses Briefes halten, nämlich dem Fragment Coll. Cas. Nr. 286 mit seiner syrischen Parallele Barhadbešabba c. 29 (PO IX, 5 p. 573, 4—8). Infolgedessen scheidet Richard mit Tillemont und gegen den Syrer, der das Stück an den Anfang der Exzerpte aus dem Brief an Proklus stellt, Coll. Cas. Nr. 286 dort aus und betrachtet es als einzigen Rest der Korrespondenz jener nächsten orientalischen Synode, die sich ein zweites Mal genötigt sah, sich mit der Verteidigung Theodors zu befassen. Der Grund für diese Operation ist der Widerspruch zwischen der Bitterkeit des Fragmentes Coll. Cas. Nr. 286 und der Höflichkeit der übrigen Fragmente des Briefes. Aber der höfliche Eindruck wird doch hauptsächlich durch das Fragment Fac. I, 1 hervorgerufen, während alles andere eine sehr deutliche Sprache führt. Im Brief an Kyrill ist die Höflichkeit des Antiocheners freilich sehr auffällig (Richard p. 318 n. 4), aber wenn man den Brief an den Kaiser heranzieht (cf. die unter p. 274 zitierten Stücke), sieht man, daß der Kyrill anredende Brief eine Ausnahme ist, denn der Brief an den Kaiser enthält erstaunliche Schärfen. Schon gleich das erste, nur syrisch erhaltene Fragment beklagt sich über die Unterstützung, die die Unruhestifter „von dort“ her bekämen, mit welcher Ortsangabe nur Konstantinopel gemeint sein kann. Zu diesen inneren Gründen kommt noch ein äußerer, eben die Stellung des Fragmentes Coll. Cas. Nr. 268 in der Fragmentreihe des c. 29 der syrischen Kirchengeschichte. Das Argument scheint mir wegen der Quelle, die dem Kapitel seinen Stoff geliefert hat, nicht ganz ohne Gewicht zu sein. Soweit es sich an lateinischen Parallelen nachprüfen läßt, vor allem an den Zitaten des Pelagius, der anders als Facundus die Briefe vom August 438 im Zusammenhang behandelt, stehen die langen Exzerpte des 29. Kapitels in der richtigen Reihenfolge. Wenn ein Fehler in der Zusammenstellung der Fragmente zu einem Brief an Proklus passiert sein soll, dann müßte er wohl auf die Quelle des Syrers zurückgehen und der würde man es in diesem Fall nicht zutrauen. Freilich ist die Einleitung des 29. Kapitels derartig resümiert, daß sie nicht ganz den Tatsachen entspricht, aber hinsichtlich der Zitate dieses Kapitels kann man den Syrer keiner Kürzungen und Veränderungen beschuldigen, mindestens hätte das fragliche Zitat am Ende der übrigen Zitate aus dem Brief an Proklus erscheinen müssen.

Ich bin also dafür, daß man nicht das Fragment Coll. Cas. Nr. 286 mit seiner syrischen Parallele aus diesem Brief an Proklus ausscheidet, sondern daß man dieses Schicksal dem Fragment Fac. I, 1 angedeihen läßt, das dem Tomus zustimmt, wie Devreesse es gewollt hat. Die Zustimmung betrifft natürlich die erste und einzige Übersendung des Tomus nach Antiochien

(mit Schwartz und Richard), die einige Zeit vor der August-Synode erfolgte (Richard und Devreesse). Oben ist Zitat c) aus dem Synodalbrief an Kyrill so ausgelegt worden, daß schon nach Ankunft des Tomus in Antiochien ein zustimmendes Synodalschreiben an Kyrill gegangen sei. Dementsprechend muß Zitat b): „*nostrum quaerente (sc. Proclo) consensus omnia facta sunt a nobis et nullo minus fecimus*“ so verstanden werden, daß man damals auch Proklus ein positives Schreiben geschickt habe. Der Vorwurf des Proklus, daß man (trotz alledem) den Tomus vernachlässige, könnte dann darauf bezogen werden, daß man wohl den Tomus anerkannte, aber den Brief über Ibas und die capitula zunächst ignorierte oder die geforderten disziplinarischen Maßnahmen am edessenischen Bischof für undurchführbar erklärte. Darauf hätte Proklus dann den Brief an alle orientalischen Bischöfe geschrieben und auch von ihnen Unterschrift unter den Tomus und explizite Verdammung der capitula gefordert, da ihre Zustimmung zum Tomus nichts wert sei, wenn sie Ibas weiter die Exzerpte als orthodox anpreisen ließen. So etwa würde ich mir die Sache vorstellen. Man könnte also die Reihe der Korrespondenz so fortzusetzen versuchen:

VI. Zustimmung des Johannes zum Tomus (Fac. I, 1).

VII. Brief des Proklus an alle orientalischen Bischöfe (Kyrill, Expos. symb. = Severus, C. Gramm. III, 41).

Erst mit dem nächsten Stück befindet man sich wieder auf festem Boden:

VIII. Brief der antiochenischen Diözesan-Synode vom August 438 an Proklus.

Wollte Proklus Tomus und Exzerpte durchaus als Einheit behandelt wissen, so daß er mit einer Zustimmung zum Tomus ohne Verdammung der Exzerpte nicht zufrieden war, so ist um so auffälliger, wie geflissentlich Johannes im Synodalbrief an Kyrill beide getrennt behandelt, die Verquickung der beiden Bestandteile schreibt er den vagabundierenden Mönchen zu (oben Zitat b): „*est ei s et alter tomus*“). Das ist ein Element der Fiktion, die Richard als bestimmend für die Aussagen der Synodalbriefe betrachtet. Durch diese und andere Angaben werden die wahren Verhältnisse etwas vertuscht; die Darstellung Liberatus X etwa ist ein getreues Spiegelbild dieser Unklarheiten.⁵¹ Auch zwischen Schwartz und Richard einerseits und Devreesse andererseits gibt es deswegen einige Differenzen, die durch Rekurs auf die Quellen zu beseitigen sind. Die nötigen Stücke seien expressis verbis mitgeteilt. Aus Coll. Sich. Nr. 14 tritt zu den oben schon benutzten Abschnitten a)–c) jetzt noch

d) ACO I 5 p. 312, 1–4. 11–14: *sunt in illo tomo (d. h. im tomo alter mit den Theodor-Exzerpten) quaedam incerta et aliter quam dicta sunt, intellegi valentia, confitemur hoc etiam nos; plurima vero [eorum] aperta vidimus et sine aliqua ambiguitate recta. sed illis quae putantur obscura, similia multa et a plurimis anterioribus [eius] et gloriosis patribus*

⁵¹ cf. Richard, Proclus p. 309 n. 4.

dicta invenimus, et periculum impendet non leve ne istis etiam illorum solvamus . . . sunt enim quae etiam tua sanctitas ita confitetur et eundem de illis habes intellectum, quaedam et ab ipsi amabili deo Proclo in eodem ipso tomo quam ad Armenios misit, in quo multis sensibus istis decerptis concurrit.

Aus dem Synodalschreiben an Kaiser Theodosius:

e) Barhadbešabba c. 29. PO IX, 5 p. 576, 1—4: Und nach Anzeichen dieser Art (ist es so), daß gewisse Mönche, die in bösertiger Geschäftigkeit leben und es nicht ertragen, ruhig zu sein, und ihre Ordnung nicht kennen — es sind zwei oder drei⁵² — ohne Furcht gegen die Priester der Kirchengellen; dadurch daß sie eines Winkes von dorthier (d. h. von Konstantinopel) gewürdigt wurden und Kenntnis von gemeinsamen Bosheiten, wie sie glaubten, (bekommen hatten), breiteten sie sich aus, kamen hierher in Hochmut, indem sie forderten, was einer ökumenischen Synode nicht geringe Schwierigkeiten gemacht hätte; und jene, die der Belehrung durch Lehrer bedürftig wären, wagen es, die in der Lehre ergraut sind, arroganterweise zu belehren, und versuchen wiederum, die Kirche zu verwirren.

Das nächste Stück, dessen Anfang nur bei Pelagius erhalten ist, würde ich für die direkte Fortsetzung von e) halten.

f) Pelagius p. 18,5—17: Et ut compendio dicamus, ne multiloquio molesti vestro imperio videamur, in brevi, quae sunt meditata percurramus. Excerpta enim quaedam ex scriptis antiquorum patrum colligentes eorum exigunt reprobationem et anathema inferre conantur, causas omnibus in commune pessimas inportabilesque praebentes. Sed et rursus alia quedam improbabilia praetenduntur: ea enim decerpta, quae reprobant aliqui, secundum quod eis vel pium videtur vel impium iudicantes, similia sunt eis quibus usi videntur et illi qui ex magna Nicena synodo usque ad nos ipsos fuerant. Et nominant quidem ea beati Theodori; sunt autem, ut ita dicamus, omnium pene gloriosorum Ecclesiae doctorum. Theodorum enim quando dicimus in episcopatu clarum finem habentem . . .

Aus dem Brief des Johannes und seiner Synode an Proklus:

g) Coll. Cas. Nr. 286: si quidem sobrie agere velint qui turbis et iuvenalibus levitatibus contra commune corpus ecclesiae nunc nescio unde potestate sumpta utuntur et suas quidem patrias relinquentes, venientes vero ad imperii urbem et calumnia adversum proprios episcopos eorum qui illic sunt, sordidentes auditus, non utique nunc necessarium fuerat.

h) Pelagius p. 15,28—16,4. 16—20: De electis enim capitulis, quae a tua directa sunt sanctitate, nimis nostrae animae vulneratae sunt, quod non solum nos viventes tales calumnias ab his qui conturbare volunt Ecclesias continue sustinemus; sed et qui bene de vita profectus est beatus Theodorus . . . Sciat autem et hoc tua sanctitas, quia Scripturas antiquorum doctorum Ecclesiae requirentes, decem milia talia et his similia

⁵² Auf diese nur syrisch erhaltene Stelle des Briefes ist Liberatus X, ACO II 5 p. 112, 10 zu beziehen, cf. auch Richard p. 309 n. 4.

invenimus, qualia quidam malo more ex libris beati Theodori colligentes, tuae obtulerunt sanctitati.

i) Brief des Proklus an Johannes (nach der Synode vom August 438) Pelagius p. 24,7—28: Ammiratus sum tuam sanctitatem, sapientia semper locupletem et pene (l. plenam?) non tantum lacte quantum prudentia nutritam et virilem effectam, quomodo talia mihi scripserit. Quando enim scripsi tuae sanctitati oportere aut Theodorum, aut alios quosdam, qui pridem defuncti sunt, anathemati subdi, aut nominatim alicuius feci mentionem? Sed puto, sicut ipse littere ad tuam sanctitatem directe clamant, nihil difficile vel pravum epistola continet; sed quia oportet omni suspitione liberari et detraentium ora consuere, ex hoc quod in tomo directo conscripsi et illa capitula, quae subiecta sunt, reppuli⁵³ utpote subtilitatem non habentia pietatis: neque autem de Theodoro neque de alio quoquam, qui iam defuncti sunt, scripsi, Deo amatissime, ut anathematizetur aut abdicetur. Sed neque carissimus Theodotus, qui a nobis directus est diaconus, talia mandata suscepit. Igitur, pace firma manente turbisque cessantibus, quas dixit tua sanctitas aliquibus ventilari, suscriptus tomus nobis dirigatur secundum quem praedixi modum, et glorificetur Christus qui suae pacis discipulis palmam donavit, solo impietatis inventore Nestorio sua noxia sapientia et impietate complicito atque fruente. Arbitror enim neque carissimum diaconum Maximum rectum circa fidem existentem eligere amplius vel in subscriptione, quae de fide est, vel in subiectorum capitulorum abdicatione exigere a sanctissimis episcopis.

k) Gleichzeitiger Brief des Proklus an den Diakon Maximus. Facundus VIII, 2 col. 713 C—714 A: Memor est tua reverentia, quando ad sanctissimum Antiochenum episcopum tibi litteras iniungebam (Pelagius: tradebam), quia omnia cum eius admonui voluntate fieri oportere; et nihil ad confusionem vel tumultum Ecclesiarum pacem habentium agi, sed tomum quidem subscribi, capitula autem subdita sine nomine, haec tanquam non habentia subtilitatem pietatis averti et abdicari. Quomodo igitur per litteras didici nunc quia Theodori Mopsuesteni et aliorum quorundam nomina praeposita sunt capitulis ad anathematizandum, cum illi ad Deum iam migraverint, et eos qui iam vita reliquerunt supervacuum est iniurari post mortem, quos nec vivos aliquando culpavimus? Rogo ergo, festina sicut filius patri obediens nihil amplius exquirere, sed omnia permittere auctoritati eiusdem reverentissimi consacerdotis Joannis: post subscriptionem autem tomi, et post abiectionem capitulorum, quae cuius sint ignoramus, continuo praepara diaconum Theodorum (Pelagius: Theodotum) venire ad regiam civitatem, quatenus tempestate et tumultu non impleantur ecclesiae urbis sanctissimae, et donetis aliquid desiderio impii Nestorii, qui se putat multos habere similia sapientes.

⁵³ Die Konjekturen, die Schwartz und Devreesse an diesem Satz vornehmen, weist Richard zurück (p. 310 n. 4). Er hält (ibid. n. 3) „ex hoc quod in tomo directo“ für die Wiedergabe von *διὰ τοῦτο τὰ ἐν τῷ τόμῳ τῷ ἀπεσταλμένῳ* oder von etwas ähnlichem.

Nach der Lektüre dieser Auszüge wird man begreifen, wie schwierig es schon im 6. Jhd. war, mit Sicherheit zu sagen, wer wem durch wen wann was geschickt hatte.

Es gibt z. B. nirgendwo den geringsten Hinweis darauf, wie sich das volumen Theodori, das die armenische „Synode“ mit der Bitte um theologische Aufklärung an Proklus sandte, und jener tomus alter mit Theodor-Exzerpten, die die Antiochener verdammen sollten, zueinander verhalten. Schwartz identifiziert beide, worin ich ihm Recht geben möchte. Devreesse sieht zwei verschiedene volumina darin, wie seine Darstellung erkennen läßt, Richard berührt diesen Punkt nicht. Liberatus X läßt beide Deutungen zu; er versucht erst gar nicht, zwischen den beiden Bänden des Beweismaterials eine Beziehung herzustellen. Jedoch identifiziert er die „zwei oder drei“ (eine Anspielung auf den Brief des Johannes an den Kaiser)⁵⁴ mit den armenischen Mönchen, die im Buch des Pelagius eine so große Rolle spielen. Daß es tatsächlich Mönche waren, sieht man aus Zitat g), aber auch der antiochenische Archimandrit Maximus ließ sich in dieser Beschreibung unterbringen. Richard meint mit Recht, daß Liberatus das Moment der Fiktion im Brief des Johannes entgangen sei, was aber nicht ausschließe, daß die Ankläger des Ibas nach erfolgreicher Wirksamkeit in der Hauptstadt dem Theodotus in den Orient gefolgt seien und daß unter ihnen auch Armenier gewesen sein könnten.⁵⁵ Der Brief des Johannes an Kyrill dagegen scheint eindeutig auf Maximus hinzuweisen.⁵⁶

Auch die offiziellen Funktionäre in dieser Angelegenheit, die Diakone Theodotus und Maximus, sind in Person und Aufgabenbereich nicht genau umschrieben. Theodotus ist der Überbringer des Tomus mit den angehängten anonymen capitula. Daß die capitula diesen offiziellen Weg von Konstantinopel nach Antiochien genommen haben, verschweigt Johannes in den Briefen an Kyrill (Zitate a—d) und an den Kaiser (e. f.), aber in dem Brief an Proklus heißt es offen (h): „Die capitula, die von Deiner Heiligkeit gesandt worden sind“. Der Name des Überbringers steht nach den Zitaten i) und k) in der Überlieferung durch Pelagius fest, ebenso nach Liberatus X.⁵⁷ Dann muß aber der im Zustimmungsbrief zum Tomus Fac. I, 1 genannte Diakon Theodosius derselbe Diakon Theodot sein. „Theodosius“ ist (gegen Devreesse) genauso ein Korruptel der Facundus-Ausgabe wie „Theodorus“ in Zitat k). An dieser zweiten Stelle ist Devreesse selber für die Identifikation von „Theodor“ und „Theodot“; seine Unterscheidung von „Theodot“ und „Theodosius“ ist nur eine Folge der um jeden Preis festgehaltenen zweimaligen Übersendung des Tomus nach Antiochien, für die zwischen den Briefen von 437 und 438 keine Gelegen-

⁵⁴ s. Anm. 52.

⁵⁵ Richard p. 309 n. 4.

⁵⁶ So Schwartz; ihm folgend Richard p. 309 n. 1. Der Beginn des 29. Kapitels der syrischen Kirchengeschichte bestätigt trotz seiner summarischen Kürze und ihrer Verzeichnungen diese Vermutung.

⁵⁷ ACO II 5 p. 111, 8 ff.

heit ist. Ein schwerer wiegender Einwand wäre (es ist tatsächlich das zweite Argument Devreesses), daß der Theodosius der Pelagius-Texte und bei Liberatus ein Diakon des Proklus ist, während „Theodosius“ im Zustimmungsbrief des Johannes zum Tomus nach Devreesses Meinung so eingeführt wird, als sei er ein Diakon des Johannes (Fac. I, 1 col. 530 B): „Tomum qui ad Armenos factus est a reverentissimo nostro filio diacono Theodosio, qui dignus est . . .“ Aber noster ist gar nicht auf diaconus bezogen, sondern auf filius. Es entspricht der Höflichkeit des Abschnitts, daß Johannes den Diakon des Kollegen als „unsern Sohn“ bezeichnet; deswegen ist Theodosius doch der Diakon des Proklus.

Die Zitate i) und k) zeigen neben dem Konstantinopeler Diakon noch einen Diakon namens Maximus in Antiochien anwesend. Schwartz will, daß beide, Theodosius und Maximus, zusammen mit dem Tomus nach Antiochien gereist seien. Aber Brief i) (Proklus an Johannes), trennt beide so säuberlich, daß das nicht der Fall gewesen sein kann.⁵⁸ Schwartz und Richard halten diesen Diakon Maximus für den ständigen Beauftragten des Proklus in Antiochien und unterscheiden ihn vom antiochenischen Diakon und Archimandriten Maximus, dem Kyrillianer. Devresse identifiziert nach Tillemont die beiden Maximi, was zunächst ja auch nahe liegt. Richards Argumente gegen die Identifikation (p. 312): Proklus hätte einem antiochenischen Diakon und Archimandriten nicht schreiben können (Zitat k): „festina sicut filius patri obediens . . .“. Außerdem hätte er wie Kyrill in ep. 69. 70 den Titel Archimandrit gebraucht. Das ist einleuchtend. Man hat also einen Konstantinopeler Apokrisiarius Maximus in Antiochien anzunehmen, der aber „in dieser Affäre keine sehr beträchtliche Rolle gespielt hat“.

Der Proklus-Diakon Maximus hat Johannes einen Brief des Proklus überbracht (i und k erwähnen ihn), der augenscheinlich die Forderung enthielt, daß der orientalische Episkopat den Tomus unterschreiben und die capitula verwerfen sollte und damit in seinen Forderungen über den Brief, der das nur von Ibas verlangte, hinausging. Nach der oben versuchten Rekonstruktion ist das der Brief an alle orientalischen Bischöfe. Richard (p. 310) sieht „quia oportet omni suspicione liberari — utpote subtilitatem non habentia pietatis“ aus i) als den Satz an, den Proklus den Orientalen als Unterschriftenformel vorgelegt hatte.

Erstaunlich ist, daß Proklus in den Briefen i) und k) immer noch an der Anonymität der capitula festhält (während Kyrill über diesen Punkt überhaupt kein Wort verliert, sondern schlicht und offen von Theodor-Exzerpten spricht).⁵⁹ Er schickte sie anonym nach Antiochien (k: „capitula autem subdita sine nomine“). Angeblich hat er darauf erst brieflich erfahren (k: „per litteras didici nunc“), daß den Exzerpten die Namen Theodors und einiger anderer vorgesetzt worden seien. Die „Namen einiger

⁵⁸ Richard p. 312 bestärkt mich in dieser Meinung.

⁵⁹ Richard hat darauf aufmerksam gemacht (p. 313), wie sehr Proklus seine eigene Situation selber durch sein Verrennen unhaltbar machte.

anderer“ sind ein kleines Problem für sich. Richard sagt dazu (p. 311 n. 3): „Je suis tenté de croire à une manoeuvre de l'archevêque de Constantinople pour détourner dans une petite mesure l'attention trop centrée sur le seul Théodore.“ Devresse dagegen nimmt die „Namen einiger anderer“ viel zu ernst und wörtlich; ebenso mißversteht er den Satz aus dem Brief der Synode an den Kaiser (oben Zitat f): „sunt autem, ut ita dicamus, omnium pene gloriosorum Ecclesiae doctorum“, der doch nichts anderes besagt, als daß der Inhalt der Exzerpte theologisches Gemeingut der Lehrer der Kirche sei. Wohl aber scheint es mir, als habe Proklus diesen Satz, der Devresse irreleitete, absichtlich aufgegriffen und mißverstanden, als ob die Orientalen behaupteten, man schriebe die Exzerpte Theodor und anderen Vätern zu. Freilich heißt es im Brief an den Kaiser vorher (f): „excerpta . . . ex scriptis antiquorum patrum“ und weiter: „et nominant quidem ea beati Theodori“. Diese Umschreibungen werden im Brief an Proklus sämtlich als überflüssig weggelassen. Im Brief an den Kaiser haben sie den Zweck, Theodor in die orthodoxe Tradition der „alten Väter“ einzuordnen und zugleich den Blick auf die prinzipielle Frage der Verdammung Verstorbener zu lenken. So hatte das „Manöver“ des Proklus sogar seinen Anhalt im Brief der Orientalen selber, was ihn nicht hindert, ungeniert zu behaupten: „quae cuius sint ignoramus“. Die prekäre Situation seiner beiden Diakone in Antiochien nach dieser Instruktion kann man sich vorstellen, zumal Theodotus offensichtlich den Auftrag hatte, aus Antiochien nicht zu wanken und zu weichen, bis er den Tomus unterschrieben einschließlich ausdrücklicher Verdammung der capitula mitnehmen konnte.

Bisher sind die Kyrill-Briefe dieser Zeit und sein Buch gegen Diodor und Theodor, das den Anlaß für die Verteidigungsschrift Theodorets bot, nicht berücksichtigt worden, da ihre Reihenfolge und in einigen Fällen ihre Echtheit umstritten ist. Die Schwierigkeiten entstehen in der Hauptsache dadurch, daß es jeweils zwei Briefe Kyrills an Johannes von Antiochien und an Acacius von Melitene gibt, die die antiochenische Synode vom August 438 zum Gegenstand haben und sich auf ihre Briefe beziehen, das eine Mal scharf, beim zweiten Mal milde (so Schwartz; Devresse: erst freundlich, dann scharf).

Folgende Briefe sind zu berücksichtigen:

- PG 77 ep. 67 Coll. Vatic. Nr. 133 (ACO I 1, 4 p. 37 ff.) an Johannes
 ep. 68 nur lateinisch Coll. Cas. Nr. 303 an Acacius von Melitene,
 Firmus von Cäsarea, Theodotus von Ankyra (eine andere
 Version Mansi IX col. 245)
 ep. 69 Cod. Vat. 1431 Nr. 36 (lat. Coll. Cas. Nr. 296, eine andere,
 nicht vollständige Version Mansi IX col. 266) an Acacius
 von Melitene
 ep. 70 Cod. Vatic. 1431 Nr. 37 (lat. Coll. Cas. Nr. 297, eine
 andere Version Mansi IX col. 243. 246) an die Kleriker
 und den Presbyter Lampon

ep. 71 nur lateinisch Coll. Cas. Nr. 288 an den Kaiser Theodosius als Begleitbrief zur *Expositio symboli*

ep. 72 Cod. Vat. 1431 Nr. 39 an Proklus

Coll. Sich. Nr. 15 nur lateinisch (eine andere Version Mansi IX col. 263 f.) an Johannes von Antiochien.

Aus diesem Material erscheinen Devreesse suspekt ep. 67. 69. 70. 71 (p. 154). Unter seinen Argumenten führt Devreesse einmal die Tatsache auf, daß erst in diesen Briefen Kyrill offen gegen Diodor und Theodor Stellung nehme, zum andern und vor allem, daß er erst in diesen Briefen darauf eingehe, daß Diodor und Theodor sich in der Liste der von den Antiochenern verehrten Lehrern befinden. Das sei vorher weder in ep. 72 an Proklus noch in Coll. Sich. 15 an Johannes der Fall gewesen, „il en a seulement touché un mot dans sa lettre à Acace“, d. h. in ep. 68. Damit wird aber schon die Grenze zwischen den beiden Gruppen verwischt und die Gruppierung fraglich. Es ist darum zunächst das Verhältnis der beiden Briefe an Acacius (ep. 68. 69) zueinander zu untersuchen.

ep. 68 = Coll. Cas. Nr. 303,⁶⁰ von Devreesse nicht angefochten und als Zeuge für die zunächst milde Politik Kyrills nach der Synode vom August 438 gewertet (p. 149), wäre ihrer Überlieferung nach — Rusticus zitiert sie aus dem Kodex der „acephali“ — genauso verdächtig wie die Gruppe, die Devreesse zurückstellt,⁶¹ weil sie aus monophysitischen Sammlungen stamme. Das Gleiche gilt für ep. 72. Das überlieferungsgeschichtliche Argument gegen die Echtheit der Briefe ist also als drittes neben den inhaltlichen⁶² nicht stichhaltig.

ep. 68 ist nach der Mitteilung in den Akten des 5. Konzils in drei Kopien verschickt worden: an Acacius von Melitene, an Theodotus von Ankyra und an Firmus von Cäsarea, d. h. an die Leute, die schon früher, noch zu Lebzeiten Rabbulas, an einer Verdammung Theodors interessiert waren.⁶³ Die Absicht des Schreibens ist die Information der Parteihäupter über die antiochenischen Entschlüsse und die Mitteilung von Richtlinien für die nächsten Schritte, die man zu tun habe. Kyrill berichtet, daß in Antiochien eine Diözesan-Synode stattgefunden habe aus Anlaß der Übersendung des Tomus durch Proklus. Der an sich schon langen Abhandlung habe Proklus „nonnulla capitula ex codicibus excerpta Theodori“ angefügt und ihre Verdammung verlangt, was die Antiochener nicht geduldet hätten. Sie hätten ihm, Kyrill, geschrieben,⁶⁴ wenn Theodor verdammt würde, träfe dieser Makel alle anderen Väter, Athanasius usw., die dasselbe wie Theodor geschrieben hätten. Darum wäre es nötig gewesen, den Antiochenern zu

⁶⁰ ACO. I 4 p. 231, 28—232, 7.

⁶¹ s. Essai p. 156 n. 8.

⁶² Zu dem eben genannten inhaltlichen Argument: die Erwähnung Diodors und Theodors, kommt das in Anm. 44 abgewiesene hinzu (der inhaltliche Bruch des Briefes).

⁶³ cf. Cod. Vatic. 1431 Nr. 44 am Ende.

⁶⁴ Coll. Sich. Nr. 14.

schreiben (*erat necessarium scribere*) — und zwar nicht irgendetwas Beliebigen — was hiermit den Empfängern durch den Presbyter Daniel⁶⁵ zur Kenntnis gebracht werde, der gerade nach Alexandrien gekommen sei und über die Vorgänge (nämlich in Antiochien) genau unterrichtet sei.

Bei Absendung des Rundschreibens liegt der Empfang des antiochenischen Synodalbriefes, Coll. Sich. Nr. 14, und seine Beantwortung durch Kyrill (mit welchem Brief? Schwartz und Richard: ep. 67. Devresse: Coll. Sich. Nr. 15) bereits zurück. Die günstige Gelegenheit, die die Reise des Presbyters Daniel bildet, wird jetzt ausgenutzt, um den Bundesgenossen eine Abschrift des Briefes an Johannes zugehen zu lassen und sie das Neueste sogleich aus erster Hand wissen zulassen. Der kurze Brief ist also nur ein Begleitschreiben zur Kopie des Antwortbriefes an Johannes. Deswegen läßt sich aus dem Billet auch nur wenig über das Verhalten Kyrills gegenüber den Antiochenern entnehmen, die Abschrift enthielt ja alles Wesentliche. Wenn er aber sagt: „*erat necessarium scribere, et non qualiacumque, ad eos*“, so heißt das doch wohl, man habe im Brief an Johannes sich der Deutlichkeit und Klugheit zugleich befleißigen müssen. Von einem Brief Kyrills an Proklus, der in die Zeit von Coll. Sich. Nr. 15 wies, ist keine Rede.

ep. 69 = Cod. Vat. 1431 Nr. 36 (lat. Coll. Cas. Nr. 296) an denselben Acacius allein. War der Anlaß des vorigen Briefes der Presbyter Daniel, so ist es jetzt das Erscheinen des Diakons und Archimandriten Maximus. Der Beginn des Briefes enthält einen Lobgesang auf seine Person und seinen antinestorianischen Eifer. Maximus hat Kyrill (1) einen Brief des Acacius an Johannes vorgelesen, „*scripsi vero ei et ego (sc. Cyrillus) tales epistulas*“. Aber das Schlechte hätte gesiegt, die Orientalen gäben zum Schein vor, die Lehre des Nestorius zu hassen, dafür bewunderten sie Theodor, dessen Lehre mindestens ebenso schlimm, wenn nicht schlimmer sei. (2) Die Orientalen hätten ihm, Kyrill, geschrieben, daß man Theodor nicht anklagen dürfe, wenn man nicht alle Väter der Kirche in die Anklage mit einbeziehen wolle. Er aber habe das nicht ertragen, sondern den Orientalen freimütig geschrieben, daß Theodor mit Zunge und Feder sich ketzerisch verhalten habe, während jene Lehrer der Orthodoxie gewesen seien. Im Orient aber seien sie so für Theodor eingenommen, daß sie ihm in den Kirchen akklamierten und mit Steinen nach dem würfen, der dazwischenzureden wagte (offenbar hatte Maximus solche bösen Erfahrungen an eigenen Leibe gemacht). Er, Kyrill, hätte nicht aufgehört zu schelten, was die Orientalen geschrieben hätten, und würde damit auch fortfahren. Damit sie aber auch schriftlich niedergelegte Widerrede (gemeint ist wohl: in einer eigenen Schrift, nicht nur brieflich zusammengefaßt) bekämen, hätte er aus den Werken Diodors und Theodors über, d. h. vielmehr gegen die Inkarnation einige capitula ausgewählt und sie bekämpft. Maximus aber hätte

⁶⁵ Der Presbyter Daniel ist einer der Leute, wahrscheinlich „aus der Umgebung des Maximus“, die Kyrill über die Diözese des Johannes auf dem Laufenden hielten, s. Coll. Cas. Nr. 301, ACO I 4 p. 231.

ihn ermahnt, das Nicänum auszulegen. Auch das hätte er getan, da gewisse Leute sich darauf beriefen, während sie es doch verkehrten. Beides schicke er hiermit zu freundlicher Kenntnisnahme.

Beim Vergleich dieses Briefes mit seinem Vorgänger treten tatsächlich die von Devresse (p. 156) genannten Schwierigkeiten auf, sie betreffen die Korrespondenz mit Antiochien. Schon im vorigen Brief war von ihr die Rede, hier wird noch einmal davon berichtet, ohne daß ein Wort darüber fällt, daß Kyrill bereits einmal deswegen nach Melitene geschrieben hatte. Da kein Anhaltspunkt zu finden ist, der auf Interpolation oder dergl. hindeutet, müssen die Schwierigkeiten sich anders lösen lassen.

Als erstes ist festzuhalten, daß ep. 68 an Acacius tatsächlich die ältere ist, sie ist die unmittelbare Reaktion auf das Ereignis der antiochenischen Synode vom August 438, ihren Brief an Kyrill und das Auftreten des Presbyters Daniel, der genaue Einzelheiten weiß. Von der Synode selbst ist in ep. 69 nicht mehr die Rede. Die Absicht dieses Briefes ist vielmehr, die sich in der Diözese Oriens bedenklich häufenden Anzeichen einer protheodorischen Aktivität zusammenzustellen und zugleich die Mittel zu ihrer Bekämpfung vorzuführen. Das erste der Symptome war aber der antiochenische Synodalbrief, der für Kyrill in die richtige Beleuchtung erst noch durch andere Nachrichten über die öffentliche Verehrung Theodors rückte (das dritte, aber wohl ausschlaggebende Moment geht erst aus ep. 70 hervor). Der Überbringer der schlechten Nachrichten war Maximus. Das Schriftstück, das Maximus Kyrill vorlegen konnte, der Brief des Acacius von Melitene an Johannes von Antiochien, wird die durch den Rundbrief, ep. 68, hervorgerufene Reaktion des Meliteners gewesen sein. Der Ton der ep. 69 zeigt, daß die ersten beiden Schritte Kyrills nach der Synode vom August 438, die Antwort an Johannes und der Rundbrief durch neue Ereignisse in den Hintergrund getreten sind. Es ist anscheinend auch nicht bei jener ersten Antwort Kyrills an Johannes und seine Synode geblieben, da er ihm nach Antiochien nicht nur „einen solchen Brief“ wie Acacius, sondern „solche Briefe“ (tales epistulas) geschrieben hat, also mindestens zwei. Natürlich kann man diesen Plural auch frühere, nicht Theodor betreffende Briefe umfassen lassen; aber Kyrills ep. 69 ist derartig auf die augenblickliche Situation gerichtet, daß der am weitesten zurückliegende Zeitpunkt, der hier im Gesichtskreis erscheint, die antiochenische Synode zu sein scheint. Kyrill ist jedoch seither nicht untätig gewesen, sondern hat die Bücher gegen Diodor und Theodor verfaßt und die Auslegung des Symbols (ep. 55 = Coll. Vat. Nr. 135 ACO I 1,4 p. 49—61).⁶⁶

Neben ep. 69 hat man einen gleichzeitigen Brief Kyrills zu lesen, ep. 70 = Cod. Vat. 1431 Nr. 37 (lat. Coll. Cas. Nr. 297) an die Kleriker und den Presbyter Lampon. Aus ihm läßt sich für den Zeitabschnitt zwischen

⁶⁶ Mit allen von Devresse vorgebrachten Argumenten gegen die Echtheit bzw. die Integrität der hier behandelten Briefe fällt auch seine These, daß die Expositio symboli schon 436/7 verfaßt sei. Denn von der Abfassung dieser Schrift ist gerade in den Briefen 69—71 die Rede.

den beiden Briefen an Acacius entnehmen, was aus ep. 69 nicht zu erraten war.

Während Kyrill sich in Jerusalem aufhielt, wurde ihm von einer hohen Persönlichkeit eine umfangreiche versiegelte Schrift überreicht, die jene von den Orthodoxen Antiochiens, d. h. natürlich den Gegnern des Johannes erhalten hatte, begleitet von zahlreichen Unterschriften. Inhalt des Memorandums: eine Anklage der orientalischen Bischöfe, daß sie zwar Nestorius abgesagt hätten, dafür jetzt die Bücher Theodors über die Menschwerdung um so eifriger studierten, die Schlimmeres enthielten, als Nestorius je gesagt hätte. Darauf habe er, Kyrill, Johannes geschrieben, daß niemand in den Kirchen die lästerlichen Lehren Theodors verkündigen dürfe. Nach Kyrills Rückkehr nach Alexandrien sei dort der Archimandrit Maximus eingetroffen und habe berichtet, daß den „Orthodoxen“ in der Diözesis Oriens kein Platz mehr vergönnt sei. Da die Orientalen sich auf das Symbol beriefen, es aber falsch auslegten, habe er auf Anregung des Maximus eine Erklärung des Nicänums geschrieben. Maximus bringe sie nun nach Konstantinopel, die Adressaten sollten für Übergabe an den Kaiser zu günstiger Zeit sorgen.

Es ist offensichtlich, daß Kyrill erst durch den Aufenthalt in Jerusalem und die danach von Maximus erhaltenen Berichte zu einem publizistischen Vorgehen gegen die Antiochener sich genötigt sah. Warum? M. Richard hat die These aufgestellt, daß man zur Verstärkung der antiochenischen Bittschrift diese mit einem Florileg aus den Werken (Diodors und) Theodors über die Inkarnation⁶⁷ versehen habe. Die Sammlung verfehlte ihre

⁶⁷ cf. Proclus et le théopaschisme RHE 1942 p. 314, 317. Über die Verwendung des Materials aus dem Florileg in Kyrills Werk gegen Diodor und Theodor sind zwei andere Aufsätze Richards zu Rate zu ziehen:

La tradition des fragments du traité *Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως* de Théodore de Mopsueste. *Muséon* LVI (1943) p. 55—75, und: Les traités de Cyrille d'Alexandrie contre Diodore et Théodore et les fragments dogmatiques de Diodore de Tarse. *Mélanges dédiés à la mémoire de Félix Grat*, t. I p. 99—116, Paris 1946.

Das opus Kyrills umfaßt bekanntlich drei Bücher, eins gegen Diodor und zwei gegen Theodor. Von ihnen sind nur noch Fragmente erhalten. Der Aufsatz im *Muséon* führt zunächst für das dritte der Bücher (das zweite gegen Theodor) den Nachweis, daß Kyrill seine Theodor-Zitate nicht direkt aus den Quellen, sondern aus einem Florileg schöpfte, das aus verschiedenen Gründen nur das sein kann, mit dem anscheinend die Kyrill in Jerusalem überreichte antiochenische Bittschrift ausgestattet war. Der zweite Aufsatz in den *Mélanges* F. Grat beschäftigt sich vor allem mit den Fragmenten des zweiten Buches (d. h. des ersten gegen Theodor). Die Theodor-Zitate dieses Buches bilden ein besonderes Problem, weil sie in der Überlieferung auch Diodor zugeschrieben werden. Es läßt sich zeigen, daß sie auch tatsächlich das Eigentum des Bischofs von Tarsus sind; sie gehören in sein zweites Buch gegen die Synusiasten. Die Verwechslung der Autoren war nicht Kyrills Schuld, sie geht auf das Florileg der Bittschrift zurück, die nur von Theodor sprach. Dagegen wird das erste Buch Diodors gegen die Synusiasten im ersten der drei Bücher Kyrills, also im Buch gegen Diodor bekämpft. Diese Diodor-Exzerpte waren Kyrill wohl schon früher bekannt, bereits im ersten Brief an Successus hat er ähnliche Texte vor Augen.

Wirkung nicht. Anders ist nicht zu erklären, wieso sich Kyrill gerade jetzt, nachdem er jahrelang den analogen Anklagen Rabbulas und anderer widerstanden hatte, durch ein erneutes Pamphlet überzeugen ließ, wenn ihm hier nicht die Häresie ad oculos demonstriert worden wäre, eben in Gestalt eines Florilegs. Die erste Reaktion Kyrills war ein Brief noch aus Jerusalem nach Antiochien. Richard setzt dieses Schreiben mit Kyrills Antwort auf den antiochenischen Synodalbrief gleich, da Kyrill zur Zeit der antiochenischen Synode in Jerusalem gewesen sei. Dafür gibt es keinen richtigen Anhaltspunkt in den Daten. Ich würde vielmehr vorschlagen, Kyrills Reise etwas später anzusetzen und den schwer einzuordnenden Brief 67 als Kyrills Jerusalemer Schreiben an Johannes anzusehen. Die Kombination von Jerusalemer Aufenthalt und ep. 67 wird also beibehalten, nur in eine andere Zeit verlegt. Die Gründe für diese Variante gegenüber Richard sind: ep. 67 setzt zwar den antiochenischen Synodalbrief voraus, denn sie lehnt die von den Orientalen ausgesprochene Gleichsetzung Theodors mit den großen Vätern Athanasius, Basilius usw. ausdrücklich ab. Dennoch wird auf das antiochenische Schreiben nicht direkt geantwortet, es findet sich keine von den üblichen Formeln, die den Eingang eines offiziellen Schreibens bestätigen müßten. Es wird überhaupt kein richtiger Anlaß zum Schreiben mitgeteilt, wenn man nicht die pathetische Warnung vor dem Drachen des Unglaubens, der wieder sein Haupt erhebe, für eine solche nehmen will. Kyrill konnte ja auch schlecht eine Denunziation, wie es das antiochenische Memorandum doch war, als Grund angeben. Ich sehe diese Vermutung durch das bestätigt, was Kyrill in seinem zweiten Brief an Acacius schreibt, daß er nämlich mehr als einmal in dieser Sache nach Antiochien geschrieben habe, und daß er nicht geduldet habe, daß man Theodor für orthodox erklärte. Der erste dieser Briefe wäre die formelle Antwort auf das antiochenische Synodalschreiben gewesen, die im ersten Brief an Acacius, ep. 68, erwähnt wird und in der Bestimmtheit und Diplomatie sich die Waage gehalten haben werden. Ein zweites Mal bald darauf schreibt Kyrill einen Protestbrief an Johannes, ep. 67 aus Jerusalem.

Zur Stützung seiner These vom Florileg, das Kyrill aus Jerusalem mitgebracht habe, weist Richard auf die Geschwindigkeit hin, mit der Kyrill die drei Bücher gegen Diodor und Theodor vollendet habe. Die Fülle der Zitate, die es enthalten haben muß, ist nur mit einer Exzerptsammlung als Basis zustande gekommen. Zwar lassen die Mitteilungen, die Kyrill Acacius (ep. 69) über seine Arbeitsweise macht, eigene Forschungen Kyrills vermuten, in deren Verlauf er „einige capitula ausgewählt“ habe. „Evidem-

(Freilich ist das Datum des 1. Briefes an Successus schwer zu bestimmen. Richard Acace p. 411 n. 3 zieht die Datierung auf 434 oder 435 wieder zurück). Im Florileg, das Kyrill 438 bekam, fand er (natürlich) verwandte Texte vor und stellte darum der verlangten Widerlegung Theodors eine solche Diodors voran. Die Herkunft all dieser Florilegien ist apollinaristisch, das der antiochenischen Bittschrift angehängte ist bereits ein Auszug aus einer viel umfangreicheren Sammlung, deren Reste im Brit. Mus. add. 12 156 vorliegen (dort mit dem richtigen Etikett).

ment! Mais les anciens en général et Cyrille en particulier, n'avaient pas, en matière littéraire, notre délicatesse de conscience.“

ep. 71, nur lateinisch erhalten Coll. Cas. Nr. 288, bietet nach dem bisher Gesagten kein Problem mehr. Sie ist die Dedikationsepistel zur *Expositio symboli* an den Kaiser und seine Damen. Sie spiegelt Kyrills Beschäftigung mit Theodor und Diodor wider; es wird nicht nur vor dem Bischof von Mopsuestia, sondern auch vor seinem Lehrer gewarnt, ein weiterer Beweis für die gleichzeitige Entstehung von *Expositio* und *Adversus Diod. et Theod.* Die Synodalepistel der Antiochener an den Kaiser wird als bekannt vorausgesetzt, Kyrill bittet, daß man sich durch sie nicht im wahren Glauben beirren lassen solle. Auch der Anlaß der *Expositio* wird genannt: „die Bitte orthodoxer Archimandriten des Orients“, spricht des Maximus.

Wie sind nun die Briefe an Proklus (ep. 72) und an Johannes (Coll. Sich. Nr. 15) einzuordnen? Die nahe Zusammengehörigkeit der beiden Schreiben muß festgehalten werden, denn der Brief nach Antiochien zitiert den Brief nach Konstantinopel. Wie man sich erinnert, stellt Schwartz die beiden Briefe an den Abschluß der Auseinandersetzungen, Devreesse dagegen läßt sie Kyrills erste, noch von diplomatischer Rücksichtnahme geleitete Reaktionen auf das antiochenische Schreiben vom August 438 sein. Allerdings ordnet Schwartz die beiden Briefe des Proklus an Johannes und Maximus der ep. 72 zu, sie seien die Schritte, die der Konstantinopeler Patriarch auf Weisung des Alexandriner unternehmen habe, um den Konflikt zu beseitigen. Die beiden Briefe (oben i und k) gehören aber noch in den Anfang des Konflikts, so sind sie oben auch behandelt worden,⁶⁸ denn in ihnen beharrt Proklus noch hartnäckig auf seinen Forderungen nach Unterschrift und Verdammung.

ep. 72 = Cod. Vat. 1431 Nr. 39 zeigt aber, daß es ganz unmöglich war, von Johannes überhaupt noch eine Unterschrift zu erlangen und sei es auch nur noch einmal die ausdrückliche Verdammung des Nestorius. Die Weigerung des Johannes (der Antiochener hatte erklärt, lieber ließen sie sich verbrennen, als Theodor zu verdammen), sowie die Nachricht und Beschwerde, daß die Agitatoren — die Reise des Maximus! — sich schließlich an den Kaiser gewandt hätten, um eine Sakra gegen Theodor zu verlangen, entnimmt Kyrill einem Brief des Johannes, von dem Schwartz (Konz. Stud. p. 32 n. 5) mit Recht behauptet, daß es nicht der Brief vom Aug. 438, Coll. Sich. Nr. 14 sein könnte, denn weder von der Bereitschaft zum Feuertode noch von den Vorstößen beim Kaiser ist dort die Rede.⁶⁹ Die Antwort Kyrills auf den verlorengegangenen Brief des Antiochener läßt erkennen (Coll. Sich. Nr. 15 am Anfang), daß Johannes noch einmal eine Synode einberufen hatte, um sich gegen seine verbündeten Widersacher zu wehren.

⁶⁸ Zu meiner Unterstützung kann ich auf Richard: Proclus p. 313 n. 3 verweisen.

⁶⁹ Diesen Beweis hatte Devreesse schon in seinem älteren Aufsatz nicht zur Kenntnis genommen und wird deswegen von Richard, der Schwartz auch an diesem Punkt folgt, getadelt (Proclus, p. 319, n. 1).

Als indirektes Ergebnis von ep. 72 an Proklus ist der Erlaß des Kaisers an die Orientalen, Coll. Cas. Nr. 310, anzusehen, der zwar den Sachverhalt ziemlich auf den Kopf stellt, aber doch wohl das Ende des Streites bezeichnet.

Für die letzte Phase des Streites gibt es nicht die geringsten chronologischen Anhaltspunkte, man weiß also nicht, wie lange, bis ins Jahr 439 oder 440, sich die Auseinandersetzungen hingezogen haben. Lassen sich für die zweite Synode des Johannes in dieser Sache auch die Beweggründe ziemlich sicher angeben (die erneute Agitation in Konstantinopel, Kyrills Schriften, des Maximus Reisen, die Hartnäckigkeit des Proklus), so ist das Motiv für Kyrills plötzlich veränderte Taktik, die den Verzicht auf ausdrückliche Verdammung anbefiehlt, nur zu erraten. Dem zweiten Synodalbrief des Johannes allein so umstürzende Wirkungen zuzuschreiben, ist kaum möglich. Devresse umgeht dieses Problem durch seine andere Gruppierung des Materials. Schwartz hat den Einfluß der Pulcheria auf die Kirchenpolitik als entscheidendes Moment angeführt; sie hätte den Machtkämpfen, die die Bischöfe auf eigene Faust führten, Einhalt geboten, um die Einheit der Kirche zu wahren. Anders Richard (Proclus p. 322): Weil Kyrill (und wohl ebenso Acacius) in ihrer heftigen Agitation nicht die geringste Rücksicht auf die fingierte Anonymität der Theodor-Capitula genommen hatten, war die Situation des Proklus, der gerade mit ihr operiert hatte, unhaltbar geworden. Er mußte irgendein Rückzugsmanöver antreten, vom Hof unterstützt; Kyrills versöhnlichere Haltung war eine Folge dieser Wandlung. Ich finde das sehr einleuchtend.

Es mag als Zusammenfassung eine Fortsetzung der oben p. 271.273 begonnenen Liste des Briefwechsels folgen, jetzt nicht nur auf Konstantinopel und Antiochien beschränkt, sondern die umfangreiche Epistolographie Kyrills einbeziehend.

- VIII. Schreiben der orientalischen Diözesansynode vom Aug. 438 an den Kaiser, an Proklus und Kyrill;
- IX. 1. Antwort des Proklus an Johannes, hält an der Anonymität der capitula fest (Fac. VIII, 2. 5. Pelagius);
 2. gleichzeitiger Brief des Proklus an Maximus, seinen Diakon (ibidem);
 3. Antwort Kyrills an Johannes, verloren, erschlossen aus ep. 68;⁷⁰
- X. Rundbrief Kyrills an Acacius, Firmus, Theodotus (ep. 68), Kyrill schickt X und IX 3 an die drei Bischöfe durch den Presbyter Daniel;
- XI. Reise Kyrills nach Jerusalem, er empfängt dort

⁷⁰ Richard, Proclus p. 313 ff. sieht den Verlauf einfacher: Kyrill ist während der antiochenischen Synode in Jerusalem, schreibt als Antwort auf den antiochenischen Brief seine ep. 67 und informiert seine Kollegen, ep. 68. Vom Auftreten des Maximus ab ist die Darstellung Richards von der hier gegebenen nicht verschieden.

1. eine antiochenische, „orthodoxe“ Eingabe (s. ep. 70), wahrscheinlich mit Exzerptmaterial versehen; Kyrill schreibt daraufhin
 2. einen scharfen Brief an Johannes, m. E. ep. 67 (erwähnt in ep. 69);
 3. in dieser Zeit hat Acacius an Johannes geschrieben (erwähnt in ep. 69);
- XII. Wieder in Alexandrien empfängt Kyrill den Besuch des Archimandriten Maximus, der XI 3 überbringt samt Nachrichten und Wünschen. Kyrill schreibt
1. Expositio Symboli auf Wunsch des Maximus (s. ep. 69);
 2. Adversus Diodorum et Theodorum (mit dem Material aus XI 1) (s. ep. 69);
 3. ep. 71 als Dedikationsbrief zu XII 1 an den Kaiser;
 4. ep. 70 als Instruktion zu XII 1 und 2 an Lampon;
 5. ep. 69 an Acacius, dem durch Maximus XII 1, 2 und 5 überbracht wird; gleichzeitig hat Maximus den Auftrag (s. ep. 70) XII. 1, 2, 3, 4 nach Konstantinopel zu befördern.
- XIII. Erneute Synode in Antiochien, die an Kyrill schreibt (zu erschließen aus ep. 72);
- XIV. Kyrill an Proklus, man solle die Antiochener in Ruhe lassen und Theodor als in Ephesus implicite verdammt betrachten (ep. 72);
- XV. Kyrill antwortet Johannes: alle, die Tote verdammen wollten, sollten dies doch dem Richter über Lebende und Tote überlassen, auch wenn es mit der Lehre Theodors seine Haken hätte (Coll. Sich Nr. 15);
- XVI. Erlaß des Theodosius: er wünsche, daß es keinen Streit über die gäbe, die im Frieden der Kirche verstorben seien (Coll. Cas. Nr. 310).

Das ist, mit einigen Differenzierungen und Modifikationen, das von Schwartz entworfene und von Richard näher ausgeführte Bild vom Ablauf der Ereignisse. Von Einzelheiten abgesehen ist der neue Entwurf von Devresse nicht haltbar.

Das Buch Kyrills gegen Diodor und Theodor ist nicht ohne Antwort geblieben. Theodoret schrieb eine Apologie der beiden verehrten Lehrer,⁷¹ die Kyrills Schrift ausführlich zitierte, wie man aus den Fragmenten in den Akten des 5. Konzils sehen kann. Sicher arbeitete Theodoret wieder im Auftrage des Johannes,⁷² wie schon bei der Widerlegung der zwölf Anathematismen Kyrills. Das Ergebnis seiner Bemühungen scheint der zweiten antiochenischen Synode noch nicht vorgelegen zu haben, in den erhaltenen Briefen der Zeit wird sie nicht erwähnt. Die erhaltenen und bisher bekannten Reste der Apologie Theodorets sind gering. Die syrischen Akten von

⁷¹ Terminus post quem ist die Jerusalemer Reise Kyrills.

⁷² cf. auch Richard: Proclus p. 316 n. 5.

Ephesus 449 überliefern 15 Fragmente,⁷³ die Akten des 5. Konzils 4.⁷⁴ Die letzteren, die verhältnismäßig lang sind, zeigen, daß Theodoret dem Gegner im Aufbau des Buches gefolgt ist. Die Fragmente von 553 enthalten u. a. Kyrill-Zitate, die sich in den vorausgehenden langen Exzerpten, die das Konzil aus Kyrills Buch direkt bezog, in genau derselben Reihenfolge wiederfinden.⁷⁵ Neue Reste erschließt die Analyse der Kapitel 17. 19. 29 der Kirchengeschichte des Barhadbešabba.⁷⁶

⁷³ Akten der ephesinischen Synode vom Jahre 449 syrisch . . . hrsg. v. Flemming (Abh. d. Ges. d. Wiss. Göttingen, phil. hist. Kl., N.F. XV,1), p. 104 ff. Der Titel des Theodoret-Buches p. 104, 8: „Apologie des Bischofs Theodoretos zugunsten des Diodoros und Theodoros, Soldaten der Gottesfurcht“.

⁷⁴ Mansi IX col. 252 D — 254.

⁷⁵ *ibid.* col. 234 D — 236 B.

⁷⁶ Für diese Analyse muß ich auf meine in Anm. 1 genannte Dissertation verweisen. Aus Parallelen zwischen den Zitaten des syrischen Historikers und in „Pro defensione trium capitulorum“ des Facundus läßt sich eine Sammlung von mehr als 50 Testimonien erschließen, die Theodoret in seiner Apologie für Diodor und Theodor verwendet hat. Der Nachweis ist von mir a.a.O. geliefert worden; in aller Kürze referiert erscheint der Tatbestand unter den „Studia Patristica“ des patrist. Kongresses Oxford 1955 (im Druck in der Reihe „Texte und Untersuchungen“).

Aetates mundi

Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte

Von Roderich Schmidt *

Daß Geschichte mehr ist als die Fülle der Geschehnisse; daß dem Geschehen ein Sinn innewohnt und daß es gilt, diesen zu erkennen, haben Historiker aller Zeiten gewußt. Die Sinngebung, die sie vom Standpunkt ihrer Zeit, ihres Volkes und ihrer geistigen Haltung aus vornahmen, ist freilich ebenso mannigfaltig, wie die verschiedenen durch diese Sinngebung bedingten Gliederungen des Geschichtsstoffes.¹ Die heute geläufigen Einteilungen sind alle jung; die Gliederung in Altertum, Mittelalter, Neuzeit hat sich im Grunde erst im vorigen Jahrhundert voll durchgesetzt. Bis dahin galten immer noch die Einteilungsprinzipien des Mittelalters, unter denen neben der Gliederung nach den Weltmonarchien die nach den Weltaltern die entscheidende Rolle spielte.²

Man hat es als das Besondere des jüdisch-christlichen Geschichtsdenkens bezeichnet, daß es das Menschengeschlecht als den eigentlichen Gegenstand des Geschichtsverlaufes betrachtet und daß es die Geschichte zuerst als eine zweckvoll ausgerichtete Entwicklung auf ein Ziel hin erkannte. Von der Schöpfung und dem Sündenfall spannt sich der Bogen bis zum Jüngsten Gericht. Von einem absoluten Anfang läuft die Geschichte einem absoluten Ende zu. Dazwischen liegt das Feld des göttlichen Handelns, in dessen

* Dieser Aufsatz ist ein erweiterter Teil des Vortrages „Die Weltzeitalter als Gliederungsprinzip der Geschichte“, gehalten auf dem 27. Hochschullehrgang der Luther-Akademie (Leitung: Prof. D. Rud. Hermann-Berlin) am 25. 8. 1955 zu Weimar (vgl. Nachrichten der Luther-Akademie in der DDR, 1955, S. 17—19).

¹ Vgl. J. H. J. van der Pot: De Periodisering der Geschiedenis. Een overzicht der theorieën, s'Gravenhage 1951.

² Vgl. M. Büdinger: Über Darstellungen der allgemeinen Geschichte, insbesondere des Mittelalters, in: HZ, 7. Bd., 1862, S. 108—132; außerdem jetzt: P. E. Hübing: Spätantike und frühes Mittelalter, in: Vjschr. f. Literaturwiss. u. Geistesgesch., 26. Jg., 1952, S. 1—48.

Mittelpunkt Jesus Christus steht. Auf ihn hin ist die Entwicklung der gesamten Menschheit ausgerichtet. Er führt sie ihrer Vollendung zu. Für das christliche Bewußtsein ist die Geschichte ihrem Sinne nach „Heilsgeschichte“. Grundlage dieses Glaubens ist die Bibel. Ihr werden auch die Prinzipien für die Gliederung der so verstandenen Geschichte entnommen, sei es, daß man ältere Gliederungssysteme wie die Lehre von den Weltmonarchien biblisch-christlich umformte,³ sei es, daß man sie mit Hilfe der allegorischen und typologischen Auslegung aus bestimmten Bibelstellen gewann: Dieses Gliederungsprinzip ist das der Weltalter, das durch das ganze Mittelalter hindurch die Geschichtsauffassung beherrschte.

Fast alle mittelalterlichen Autoren haben die Weltgeschichte nach diesem Schema behandelt, zumindest aber haben sie es neben dem der Weltmonarchien erwähnt. Vor allem in den Weltchroniken, aber auch in den Annalen und in den zeitlich oder lokal begrenzten Chroniken, denen oft ein Überblick über die Geschichte von der Erschaffung der Welt an vorangestellt ist, bildet es die Grundlage der Gliederung.

Die Behandlung der Geschichte nach Weltaltern geschah in den Chroniken und Annalen vornehmlich im Anschluß an die Chroniken des Bischofs Isidor von Sevilla und des englischen Geschichtschreibers Beda des Ehrwürdigen.⁴ Besonders Bedas Werk erfreute sich größter Beliebtheit und Verbreitung⁵ und übte so eine weitreichende Wirkung aus. Beda⁶ führt die Weltalter, deren er sechs zählt, nicht nur auf, er berechnet auch ihre Dauer von der Entstehung der Welt an, und zwar sowohl nach der Septuaginta wie nach der von dieser abweichenden jüdischen Berechnung. Dazu zählt er ferner die Zahl der Generationen, die vor und nach Christus waren, und vergleicht die einzelnen Weltalter mit den Lebensaltern des Menschen.

³ Ansatzpunkt waren die Weissagen des Propheten Daniel c. 2, 31—35 und 7, 2—14. Vgl. hierzu: Fr. Düsterwald: Die Weltreiche und das Gottesreich nach den Weissagen des Propheten Daniel, Freiburg i. Br. 1890; C. Trieber: Die Idee der vier Weltreiche, in: Hermes, 27. Bd., 1892, S. 321—344; F. Kampers: Die Idee von der Ablösung der Weltreiche in eschatologischer Beleuchtung, in: Hist. Jb. 19, 1898, S. 423—446; H. Grundmann: Studien über Joachim von Floris (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance), Leipzig 1927, S. 78, Anm. 1.

⁴ Vgl. M. Manitius: Geschichte der lat. Lit. d. MA I, München 1911, S. 80.

⁵ Th. Mommsen zählt in seiner kritischen Ausgabe in den MGH AA XIII, S. 240, 47 Hss. auf.

Vgl. ferner G. Wetzel: Die Chronicon des Baeda Venerabilis, Halle 1878. Lit. über Beda s. Wattenbach-Levison, Deutschlands Geschichtsquellen i. MA. Vorzeit und Karolinger II, Weimar 1953, S. 169, 14.

⁶ Bedas Chronik ist in zwei Fassungen überliefert, eine kürzere (bis z. J. 703), die im wesentlichen auf Isidor beruht und seiner Schrift „De temporibus“ am Ende als c. 16—22 eingefügt ist, und eine längere (bis z. J. 725), als c. 66—71 in seinem Werk „De ratione temporum“ enthalten.

Alles das findet sich schon in der Weltchronik des Isidor.⁷ Auch er setzt Welt- und Lebensalter in Beziehung, gibt die Zahl der Generationen an und berechnet die Dauer der einzelnen Weltalter, allerdings nur nach der Septuaginta. Ein kurzer Überblick über die Weltalter ist auch in seinem bekannten Werk, den Etymologien, einer Art Realenzyklopädie des Altertums, enthalten:

Prima aetas est ab Adam usque ad Noe;
 secunda a Noe usque ad Abraham;
 tertia ab Abraham usque ad David;
 quarta a David usque ad transmigrationem Juda in Babyloniam;
 quinta deinde usque ad adventum salvatoris in carne;
 sexta, quae nunc agitur, usque quo mundus iste finiatur.⁸

Die entscheidende Frage, nämlich die nach der Dauer des 6. Zeitalters, das mit der Menschwerdung des Heilandes beginnt, d. h. also die Frage nach der Dauer der Welt und ihrer Geschichte bis zu ihrem Ende, beantwortete er mit dem Hinweis:

Residuum sextae aetatis tempus Deo soli est cognitum.⁹

Ausführlicher heißt es in seiner Chronik:

Residuum saeculi tempus humanae investigationi incertum est; omnem enim de hac re quaestionem Dominus noster Jesus Christus abstulit, dicens: ‚Non est vestrum scire tempora, vel monumenta, quae Pater posuit in sua potestate‘. Et alibi: ‚De die autem‘, inquit, ‚illa et hora, nemo scit, neque angeli caelorum, nisi Pater solus‘.¹⁰

Isidor und Beda sind für die weitere Ausbreitung der Weltalterlehre von großer Bedeutung. Sie sind aber nicht ihre Schöpfer, wie es geraume Zeit in gängigen Handbüchern zu lesen war.

Der Historiker Max Büdinger erklärte 1861 in seiner Antrittsvorlesung „Über Darstellungen der allgemeinen Geschichte, insbesondere des Mittelalters“, daß „der Bischof Isidor von Sevilla . . . eine Abtheilung der gesamten Menschengeschichte in sechs den Schöpfungstagen entsprechende Weltalter einführt“.¹¹ Diese Ansicht wurde dann von der viel benutzten „Geschichte der römischen Literatur“ von W. S. Teuffel übernommen und noch zugespitzter formuliert: „Die Einteilung nach sechs Weltaltern entsprechend

⁷ Auch Isidors Chronik liegt in 2 Fassungen vor. Die kürzere (bis 627) ist auch als c. 39 (unter dem Titel ‚De descriptione temporum‘) seinen Etymologien (letzte Ausg.: W. M. Lindsay, ‚Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX‘, Oxford 1911) einverleibt (zum Titel s. u. S. 303). Vgl. ferner: H. Hertzberg: Über die Chroniken des Isidorus von Sevilla, in: FdG. 15, 1875, S. 289—360. Literatur über Isidor s. Wattenbach-Levison, a. a. O. I, 1952, S. 36 ff.

⁸ Isidor, Etymol. V 38, c. 5.

⁹ Ebd. 39, c. 42.

¹⁰ Chronica maiora 418 (MGH AA XI, S. 481).

¹¹ Büdinger: a. a. O., S. 114.

den sechs Schöpfungstagen ist eine Erfindung des Isidor“.¹² Die gleiche Wendung gebrauchte vorher Wilh. Wattenbach in seinem Handbuch „Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter“.¹³ Auch er sprach von einer „Erfindung Isidors, welche allgemeine Zustimmung und Nachahmung fand“.

Diese Meinung führender Handbücher konnte allerdings nicht unwidersprochen bleiben. Ein Blick in die Schriften der Kirchenväter genügte, um ihre Unhaltbarkeit zu erweisen. Schon im Jahre 1875 hat H. Hertzberg in seiner Abhandlung „Über die Chroniken des Isidorus von Sevilla“¹⁴ dagegen Stellung genommen und nachgewiesen, daß „die Idee . . ., die Weltgeschichte nach dem Urbilde der göttlichen Wocheneinteilung in sechs Abschnitte zu scheiden, sehr alt“ sei, und weiter, daß wir „die Fixierung der einzelnen Abschnitte durch bestimmte Ereignisse zuerst bei Augustin“ antreffen, der nach eigener Angabe vom dritten Weltalter an den Zeitabschnitten des Evangelisten Matthäus im Geschlechtsregister Christi nach je vierzehn Generationen gefolgt sei.

Diese Auffassung hat sich dann durchgesetzt. Teuffel¹⁵ und Wattenbach¹⁶ haben ihre Ansicht revidiert. An die Stelle von Isidor als dem „Erfinder“ der Weltaltergliederung entsprechend der Schöpfungswoche trat jetzt Augustin als derjenige, der als erster ihre genaue Abgrenzung vorgenommen habe.

So schreibt Ernst Bernheim in seinem „Lehrbuch der historischen Methode“, daß Augustin dem Evangelium Matthäi 1, 17 seine Einteilungsdaten entnahm, „und zwar so, daß er diese Zeiträume je als eine aetas auffaßte und durch Ansetzung von noch drei aetates im ganzen sechs aetates der irdischen Geschichte gewann, die er bald mit den 6 menschlichen Lebensaltern, bald mit den 6 Schöpfungstagen verglich“.¹⁷ K. Heussi bemerkt über die historischen Periodisierungen: „Die Sechsteilung wurde von Augustin begründet, durchgeführt wurde sie in der Weltchronik des Isidor von Sevilla.“ Er folgt damit der allgemeinen Auffassung, die sich in ihrem fast kanonischen Ansehen bis heute behauptet hat. Im ersten Bande des „Reallexikon für Antike und Christentum“ heißt es in dem Artikel ‚Aetas aurea‘ von A. Kurfess: „Augustinus teilt übrigens (nach der Schöpfungswoche) die Weltgeschichte in 6 große Perioden, abschließend mit dem 7. Tag, dem ewigen Sabbat im Himmel.“¹⁸

¹² Teuffel, 1. Aufl. Leipzig 1870, Nr. 459, 5, S. 1030.

¹³ Wattenbach I, 1. Aufl. Berlin 1858, S. 63.

¹⁴ Hertzberg: a. a. O., S. 328 f.

¹⁵ Geschichte der römischen Literatur, 3. Aufl. Leipzig 1875, S. 1181.

¹⁶ Deutschlands Geschichtsquellen i. MA. I, 4. Aufl. Berlin 1877, S. 72.

¹⁷ Bernheim: Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie, 5. u. 6. Aufl., Leipzig 1908, S. 72 f.

¹⁸ Heussi: Altertum, Mittelalter und Neuzeit in der Kirchengeschichte. Ein Beitrag zum Problem der historischen Periodisierung, Tübingen 1921, S. 7.

¹⁹ Der Artikel von Kurfess stammt aus dem Jahre 1940. Der erste Band des RAC erschien Stuttgart 1950.

Die Ansicht, daß die Sechsteilung der Weltgeschichte von Augustin begründet und daß die Abgrenzung der Weltalter durch bestimmte Ereignisse oder Personen zuerst von ihm vorgenommen worden ist, gilt es im folgenden nachzuprüfen.

*

Augustin²⁰ ist in seinen zahlreichen Schriften immer wieder auf die Weltalterlehre eingegangen,²¹ ohne sich jedoch in allen Punkten genau zu wiederholen. Der Ausgangspunkt und die Grundkonzeption bleiben aber die gleichen.

Ausgangspunkt ist der Schöpfungsbericht, nach dem Gott die Welt in 6 Tagen schuf und am 7. ruhte. Diesem Sechs- oder Siebentagewerk entspricht — das ist der Ansatz der ganzen Lehre — der Ablauf der Geschichte der Menschheit.²² Der Schöpfungswoche entspricht die Weltens-woche.

Entsprechend den 6 Schöpfungstagen erstreckt sich die Weltenwoche auf 6 Zeiträume, eben die Weltzeitalter.²³ Da Gott den Menschen am 6. Tage als sein Ebenbild schuf, wird die Menschheit im 6. Weltalter die Wiederherstellung dieser (ihr durch den Sündenfall verlorenen) Gottebenbildlichkeit erlangen.²⁴ Damit ist ihr Entwicklungsprozeß beendet; er wird abgeschlossen durch die Wiederkehr Christi und das Jüngste Gericht; das Ende der Welt ist erreicht.²⁵ Und nun beginnt in einer neuen Welt die 7. Weltzeit, in der Gott mit seinen Heiligen ruhen wird — so wie er nach den 6 Schöpfungstagen am 7. Tage geruht hatte. Dieses 7. Weltalter, die Sabbatruhe der Menschheit, hat keinen Abend, d. h. kein Ende, wie die anderen, es ist ewig. Und es ist zugleich der 8. Tag, der Tag des Herrn.²⁶

Wie ordnet sich nun aber das geschichtliche Geschehen der Vergangenheit in dieses System ein? Die Gliederung Augustins ist die gleiche, die wir bei Isidor und Beda kennenlernten:

²⁰ Neuere Literatur über Augustin verzeichnen die Zusammenstellungen von E. Wolf: ThBl. 18, 1939, S. 177—190 und H. v. Campenhausen: ThR., NF. 17, 1948, S. 51—72; s. auch Fr. Loofs: Leitfaden zum Stud. d. Dogmengeschichte, 5. Aufl., hrsg. von K. Aland, 2. Teil, Halle 1953, S. 265 ff.

²¹ Eine Zusammenstellung (allerdings nicht vollständig) bietet H. Hertzberg: a.a.O., S. 329. Die hier in Betracht kommenden Stellen aus Augustin (s. die nächsten Anmerkungen) sind in extenso zit. in meiner Diss. „Studien über Eike von Repgow und den Sachsenspiegel“ (Maschinenschrift), Greifswald 1951 (S. 141—144), deren zweiter Teil (S. 114—280) sich mit den Weltalterangaben des Sachsenspiegels und ihren Vorlagen beschäftigt.

²² De Genesi contra Manichaeos XII, 33 u. 35; Enarratio in Psalm. XCII, 1.

²³ Die Weltalter werden entsprechend nach den Schöpfungswerken charakterisiert; vgl. A. Dempf: Sacrum imperium, Geschichts- u. Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance, 2. unveränderte Aufl., Darmstadt 1954, S. 118.

²⁴ De trinitate IV, IV, 7; Sermo 125, 4; De catechizandis rudibus XXII, 39.

²⁵ Enarratio in Psalm. XCII, 1; De trinitate IV, IV, 7.

²⁶ Sermo 125, 4; De div. quaestionibus, quaest. LVIII, 2; De civitate Dei XXII, 30, 5.

Adam — Noah — Abraham — David — Babylonische Gefangenschaft — Christi Geburt — Weltende.²⁷

Daß diese Einschnitte dem Geschlechtsregister bei Matthäus entnommen sind, bemerkt Augustin ausdrücklich.²⁸ Von Abraham bis Christus sind dort die Generationsfolgen angeführt. Zählt man sie aus, so ergeben sich 14 von Abraham bis David, 14 von David bis zur babylonischen Gefangenschaft, 14 von dort bis Christus. Vor Abraham gibt Augustin — und diese Angabe fand er nicht bei Matthäus²⁹ — 20 Generationen an, 10 von Adam bis Noah, 10 von Noah bis Abraham.

In 6 Weltzeiten verläuft der Gang der Menschheit, in 6 Altersabschnitten auch das menschliche Leben. „Sunt enim aetates sex etiam in uno homine.“³⁰ Immer wieder zählt Augustin diese auf: *infantia*, *pueritia*, *adolescentia*, *iuventus*, *gravitas*, *senectus* und zieht die Vergleichslinien zu den Altern der Welt. Wenn Hertzberg von der Idee, die Weltgeschichte nach dem Urbilde der göttlichen Wocheneinteilung in 6 Abschnitte zu scheiden, gesagt hat, daß sie sehr alt sei, so gilt dies auch von der Einteilung des menschlichen Lebens in verschiedene Abschnitte, eine Anschauung, die weit in die Antike zurückreicht,³¹ die aber auch das ganze Mittelalter hindurch wirksam geblieben ist.³²

Die Verbindung der Weltalter mit den Lebensaltern mögen Isidor und Beda Augustin entnommen haben, die genaue Berechnung der Dauer der einzelnen Weltalter nach Jahren haben sie ihm gegenüber hinzugefügt.³³ Ihre Ausführungen über die Dauer des 6. Weltalters, die Dauer des Weltablaufes und den Eintritt des jüngsten Gerichts, die Begründungen, die sie anführen, die Bibelworte, auf die sie sich beziehen,³⁴ alles das ist zum Teil

²⁷ bzw. Ankunft des Antichrist, Wiederkunft Christi, Jüngstes Gericht.

²⁸ Joannis Ev. Tractatus IX, 6, 2; Sermo 259; De div. quaest. qu. LVIII, 2; De civitate Dei XXII 30, 5; De catechizandis rudibus XXII, 39.

²⁹ Sie ergeben sich aus Gen. 5 u. 10.

³⁰ De div. quaest., qu. LVIII, 2.

³¹ Vgl. Fr. Boll: Die Lebensalter. Ein Beitrag zur antiken Ethologie und zur Geschichte der Zahlen, in: N. Jbb. f. d. klass. Altertum 1913, 1. Abt., 2. Heft, S. 89—145.

³² Grundlegend (mit vielen Beispielen): A. Hofmeister: Puer, iuvenis, senex. Zum Verständnis der mittelalterlichen Altersbezeichnungen, in: „Papsttum und Kaisertum. Forschungen z. polit. Gesch. u. Geisteskultur d. Mittelalters“ Festschr. f. Paul Kehr, München 1926, S. 287—316. Vgl. ferner: U. Helfenstein: Beitr. z. Problematik d. Lebensalter i. d. mittleren Gesch., Zürich 1952.

³³ Isidor gibt auf Grund der Septuaginta folgende Zahlen an:

1. Weltalter	2242 Jahre	4. Weltalter	485 Jahre
2. Weltalter	942 Jahre	5. Weltalter	601 Jahre
3. Weltalter	941 Jahre	6. Weltalter v. 5211.	Jahre an.

Nach der jüdischen Berechnung (bei Beda) ergibt sich:

1. Weltalter	1651 Jahre	4. Weltalter	473 Jahre
2. Weltalter	292 Jahre	5. Weltalter	589 Jahre
3. Weltalter	942 Jahre	6. Weltalter v. 3952.	Jahre an.

³⁴ Isidor, s. o. S. 290; Beda, De ratione temporum, bes. c. 67—71, die überschrieben sind: Reliquiae sextae aetatis, De trina opinione fidelium, quando veniat Dominus, De temporibus Antichristi, De die iudicii und De septima et octava

wörtlich Augustin entnommen.³⁵ Wohl lebte Augustin in der gewissen Erwartung, daß der Eintritt des Weltendes nicht mehr fern sei.³⁶ Aber er verwarf entschieden jede zahlenmäßige Berechnung. Alles, was sich noch ereignen wird, gehört in das letzte, mit Christi Geburt beginnende Greisenalter der Welt und der Menschheit.

Für die Geschichte ist mit der Weltaltertheorie ein fester Rahmen gegeben, in dem nur eine unbekannte Größe enthalten ist, nämlich der letzte Punkt, das Jüngste Gericht. „Die letzte aetas ist so beliebig dehnbar, und in dieser Form ist die Weltwoche fähig gewesen, den Geschichtsstoff noch jahrhundertlang in sich aufzunehmen.“³⁷

Die Entschiedenheit, mit der Augustin die Ungewißheit der Dauer des 6. Weltalters betonte, ist aus seiner Polemik gegen jene Vertreter der Kirche zu verstehen, die glaubten, gerade diese Zeit berechnen und damit das Weltende festlegen zu können, und zwar auf Grund von Stellen aus der Heiligen Schrift. Augustins Äußerungen richten sich gegen den Chiliasmus.³⁸ Dabei wendet er sich weniger gegen die Ausdeutung der 1000 Jahre, von denen die Apokalypse³⁹ berichtet, daß der Satan nach der Wiederkehr Christi gebunden und für 1000 Jahre in den Abgrund geworfen wird, währenddessen diejenigen, die um des Zeugnisses Jesu und um des Wortes Gottes willen ihr Leben gelassen haben, auferstehen und mit Christus in diesen tausend Jahren leben und regieren werden, bis der Satan noch einmal für eine kurze Zeit los wird, dann aber endgültig vernichtet wird und das Jüngste Gericht eintritt und ein neuer Himmel und eine neue Erde. Augustin verurteilt die chiliastische Ausdeutung der Weltenwoche⁴⁰ überhaupt, nach der jedem Schöpfungstag ein Weltalter zu 1000 Jahren entspricht. Diese Ansicht geht nicht auf die Apokalypse zurück. Sie gründet sich vielmehr auf das Psalmwort (89, 4):

Quoniam mille anni ante oculos tuos tamque dies hesterni, quae praeteriit, et custodia in nocte,

das in dem 2. Petrusbrief (3, 8) wiederkehrt:

Unum vero hoc non lateat res, charissimi, quia unus dies apud Dominum sicut mille anni, et mille anni sicut dies unus.

Auf Grund dieser Worte ließ sich die Dauer der Welt berechnen. Wenn ihre Länge den 6 Schöpfungstagen entsprach und wenn ein Tag gleich tausend Jahre galt, dann ergab sich also für jedes Weltalter die Dauer von

aetate saeculi futuri (zit. in „Studien über Eike von Reggow und den Sachsen-
spiegel“, S. 144—148).

³⁵ z. B.: De civitate Dei XVIII, 53, 1.

³⁶ Belege hierfür s. Grundmann: a.a.O., S. 80, 5.

³⁷ Grundmann: a.a.O., S. 80. Auf die Arbeit Grundmanns, die über Joachim von Fiore hinaus viel Wichtiges für die Weltalterlehre des Mittelalters enthält, sei nachdrücklich verwiesen (zu Augustin s. S. 74—89).

³⁸ s. Stichwort „Chiliasmus“ von W. Bauer in: RAC II, 1954, Sp. 1078 mit reichen Literaturangaben (ebenso „Studien über Eike von Reggow u. d. Ssp.“ S. 165a, 166).

³⁹ Apk. 20.

⁴⁰ Obwohl er oder gerade weil er ursprünglich selber Chiliast war, s. Sermo 259.

tausend Jahren, dann entsprach den sechs Tagen der Welterschöpfung eine Weltdauer von sechs Jahrtausenden.

Die Auffassung, daß sich der Weltenlauf in verschiedenen tausendjährigen Perioden vollziehe, ist nicht erst durch das Christentum aufgenommen, sie reicht weit zurück.⁴¹ Sie wurde aber in hohem Grade für die christliche Gemeinde und für die christliche Kirche aktuell, als die Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft des Herrn sich nicht erfüllte. Jetzt hoffte man auf die Zeit, da das letzte, das sechste Weltalter, d. h. das sechste Jahrtausend, erfüllt sein würde. Die chiliastische Deutung der Weltenwoche stärkte aber auch das eschatologische Bewußtsein der Christen, denn das sechste Weltalter war das letzte; mit ihm würde der bisherige Weltenlauf aufhören.

Die Verbindung der Weltalter mit den Schöpfungstagen legte den Gedanken sehr nahe, daß auch der 7. Schöpfungstag, der Schöpfungssabbat, eine Entsprechung habe in einem Weltensabbat. Die innere Logik des Schemas von der Weltenwoche verlangte diesen Weltensabbat geradezu.⁴² Er folgte auf den Lauf der irdischen Geschichte als die Zeit, in der Christus mit den Seinen hier auf Erden herrschen werde. Diese Vorstellung entwickelte sich in der Kirche des 2. Jahrhunderts unter starker Einwirkung jüdischer Tradition.⁴³ Man sah in dem tausendjährigen Reiche ein messianisches Zwischenreich zwischen dem Ende der gegenwärtigen und der zukünftigen, ewigen Welt.

Von hier aus wurde dann seit der Mitte des 2. Jahrhunderts nun auch die Stelle in der Apokalypse gedeutet.⁴⁴ In den tausend Jahren der Bindung des Antichrists fand man eine positive Stütze für das tausendjährige Reich des Weltensabbats.⁴⁵ Bis in das 4. Jahrhundert hinein haben christliche Autoren diesen Weltensabbat erwartet.⁴⁶

Für die Annahme, daß von der Erschaffung der Welt bis zur Parusie Christi entsprechend den 6 Schöpfungstagen 6000 Jahre vergehen werden, denen eine Zeit der Ruhe, dem Ruhetag der Schöpfungswoche gemäß, folgt,

⁴¹ s. Grundmann: a.a.O., S. 77, 1; 88, 4.

⁴² Ebd. S. 77 f. u. 82.

⁴³ Vgl. L. Goppelt: Heilsoffenbarung und Geschichte nach der Offenbarung des Johannes, in: ThLZ 77, 1952, Sp. (513—522) 520. Die Belege für ein tausendjähriges messianisches Reich bei A. Wikenhauser: Die Herkunft der Idee des tausendjährigen Reiches in der Johannesapokalypse, in: RQ 45, 1937, S. 1—6.

⁴⁴ Goppelt, a.a.O., Sp. 520: „Das Aufkommen der üblichen Interpretation von Apk. 20, 4—6 dürfte demnach ein Musterbeispiel für das Mißverstehen neutestamentlicher Schriften im 2. Jahrhundert von an ihnen vorbei übernommenen jüdischen Traditionen aus sein.“

⁴⁵ Grundmann: a.a.O., S. 77 f.

⁴⁶ Neben der älteren Darstellung von L. Atzberger: Gesch. der christl. Eschatologie innerhalb der vorncicäischen Zeit, Freiburg i. Br. 1896, s. für das folgende vor allem: A. Wikenhauser: a.a.O.; ders., Weltwoche und tausendjähriges Reich, in: ThR 127, 1947, S. 399—417. Vgl. auch Grundmann: a.a.O., S. 82, 1. Eine Zusammenstellung der Quellenstellen und der Literatur in „Studien über Eike von Regow u. d. Ssp.“, S. 166—172.

ist wohl der Barnabasbrief das älteste christliche Zeugnis.⁴⁷ Die Streitfrage, ob der Barnabasbrief den Chiliasmus im strengen Sinne vertrete, ob also auf die Weltdauer noch eine tausendjährige Christusherrschaft bis zum Jüngsten Gericht folge oder nicht, kann hier beiseite gelassen werden. Er kennt jedenfalls das Schema der Weltenwoche und ihre 6000jährige Dauer.

Dieser Gedanke, verbunden mit einer 7. Weltzeit, findet sich weiterhin bei Irenaeus⁴⁸ und bei Clemens von Alexandrien.⁴⁹ Bei Hippolyt von Rom⁵⁰ schimmert die Annahme einer tausendjährigen Dauer des Sabbat durch seine Worte hindurch;⁵¹ ebenso bei Cyprian von Karthago.⁵² Auch für Sextus Julius Africanus⁵³ wird man dies, gestützt auf den von ihm abhängigen Kommentar zum Hexaëmeron des Eustathius von Antiochien,⁵⁴ annehmen dürfen. Commodian,⁵⁵ Victorin von Pettau⁵⁶ und Lactanz⁵⁷ sprechen ausdrücklich von 7000 Jahren und ebenso Methodius von Olympe⁵⁸ und Q. Julius Hilarianus.⁵⁹

Faßt man die Meinungen dieser Autoren zusammen, so ergibt sich folgende Auffassung: Ausgehend von der Schöpfungsgeschichte und dem Psalmwort werden für den Ablauf der Geschichte 6 Abschnitte zu je 1000 Jahren angenommen. Am Ende dieser Zeit beginnt, dem 7. Tag der Schöpfung parallel, der Sabbat der Welt, der ebenfalls 1000 Jahre umfaßt. Es handelt sich um ein Weltalterschema von 6 bzw. 7 Weltaltern zu 6000 bzw. 7000 Jahren, je nachdem, ob man das letzte Alter — zwar noch von dieser Welt, aber durch die Wiederkehr Christi doch schon von den anderen getrennt — noch dazu rechnet oder nicht. Die eigentliche Welt, d. h. die profane Geschichte, endet zwar mit Ablauf des 6000. Jahres. Das Jüngste Gericht jedoch und mit ihm das endgültige Ende dieser Welt und der Beginn einer neuen, d. h. der 8. Tag,⁶⁰ tritt erst nach Beendigung des 7000. Jahres ein.

⁴⁷ XV, 4—9. Den Einfluß kleinasiatischer Zahlensymbolik auf den Barnabasbrief betont Dempf: a.a.O., S. 119.

⁴⁸ *Adversus haereses* V, 28, 3 ff.

⁴⁹ *Stromata* IV 25, § 158 f.

⁵⁰ In Daniel. IV, 23 f.

⁵¹ Die Ankunft Christi erfolgt nach Hippolyt jedoch nicht im 6000. Jahre seit Adam, sondern im Jahre 5500 (s. u. S. 304). Die Belege für diese Ansicht, die auch S. Julius Africanus, Eustathius, Hilarianus und andere vertreten, verzeichnet Wikenhauser: RQ, a.a.O., S. 17—20; vgl. Grundmann: a.a.O., S. 79.

⁵² *Ad Fortunatum*, praef. 2 u. c. 11.

⁵³ Über ihn und seine nur in Bruchstücken erhaltene, wohl 221 abgeschlossene *Chronographie* s. H. Gelzer: S. Julius Africanus u. d. byzant. *Chronographie* I/II, Leipzig 1880 ff.; hier I, S. 24 f.

⁵⁴ s. Gelzer I, 25.

⁵⁵ *Instructiones* I 35, 6; II 39, 8; *Carmen apologeticum* 45, 791.

⁵⁶ *De fabrica mundi*, § 6.

⁵⁷ *Institutiones divinae* VII, 14, 24, 26.

⁵⁸ *Symposion* IX.

⁵⁹ *Chronologia sive de mundi duratione*, c. 16, 17, 19.

⁶⁰ Über das Verhältnis des 7. zum 8. Tage s. Grundmann: a.a.O., S. 77, 2.

Das ist die Lehre, gegen die sich Augustin wendet, die er entschieden verwirft.⁶¹ Daß die Heiligen nach ihrer ersten Auferstehung⁶² mit Christus in einem irdischen Gottesreich herrschen werden, an dessen Ende dann das Endgericht eintreten und das ewige Gottesreich beginnen wird, daran hält er fest. Nur liegt das nicht erst in der Zukunft.⁶³ Die erste Auferstehung erfolgt nicht körperlich wie beim Jüngsten Gericht, sondern sie ist eine Auferstehung der Seelen aus dem Tode der Sünde. Sie besteht darin, daß sich der Mensch zu seinem Erlöser bekennt.⁶⁴ Wenn nach der Apk. die Zeit der Gebundenheit des Satans und die Herrschaft Christi und seiner Heiligen tausend Jahre dauern soll, so sind diese tausend Jahre nach Augustin nicht wörtlich zu verstehen. Entweder sind die tausend Jahre nur *pars pro toto* für die Zeit des irdischen Gottesreiches von der ersten Erscheinung Christi in dieser Welt an bis zum Weltende, laufen also dem 6. Weltalter parallel, oder aber sie bezeichnen als *numerus perfectus* die Gesamtdauer der Herrschaft der Heiligen.⁶⁵

Diese Herrschaft der Heiligen ist die *ecclesia*. Wenn aber die *ecclesia* sich nicht nur aus den Heiligen seit der ersten Ankunft Christi bildet, sondern aus den Heiligen aller Zeiten,⁶⁶ dann nehmen die tausend Jahre, von denen in der Apokalypse die Rede ist, ihren Anfang mit dem Beginn des Gottesstaates, der *civitas Dei*, d. h. mit Abel.⁶⁷ *Ecclesia, civitas Dei peregrinans, regnum Christi per mille annos* sind bei Augustin verschiedene Bezeichnungen für die gleiche Sache.⁶⁸

Das Entscheidende bei Augustin ist, daß er anstelle der chiliastischen Auffassung einer tausendjährigen Christusherrschaft am Ende dieser Welt das Wirken der *civitas Dei* in dieser Welt setzt. Wenn es auch nicht die Absicht Augustins gewesen sein mag zu zeigen, daß der Gottesstaat ‚die Kirche‘ ist, sondern vielmehr, der Kirche zu zeigen, was sie ist, nämlich der zu seiner Vollendung wandernde Gottesstaat,⁶⁹ so hat er mit dieser Lehre doch die Voraussetzung geschaffen für die Herrschaftsansprüche der Kirche als der Verwalterin der Herrschaft Christi.⁷⁰ Diese Umformung des messianischen Endreiches durch Augustin, von Isidor und Beda⁷¹ in ihrer Verbreitung gefördert,⁷² hat zur Verbannung des Chiliasmus aus der herrschenden Meinung geführt, hat ihn zurückgedrängt, nicht aber vernichtet.

⁶¹ z. B. *Enarratio in Psalm. VI; De civ. Dei XVIII, 53, 1; XX, 7, 1 f. u. ö.*

⁶² *Apk. 20, 5.*

⁶³ s. Grundmann: a.a.O., S. 85 f.

⁶⁴ *De civ. Dei XX, 6.*

⁶⁵ *Ebd. XX, 7, 2; 9, 1.*

⁶⁶ *Quaest. in Heptateuchum VII.*

⁶⁷ *De civ. Dei XV, 2, 1 f.*

⁶⁸ s. E. Lewalter: *Eschatologie u. Weltgeschichte in der Gedankenwelt Augustins, in ZKG 53, 1934, S. 39.*

⁶⁹ *Ebd.*

⁷⁰ s. Grundmann: a.a.O., S. 87, 1.

⁷¹ *De ratione temporum LXXVI, LXXVII ff.*

⁷² Vgl. W. Kamlah: *Apokalypse u. Geschichtstheologie. Die mittelalterl. Auslegung d. Apk. vor Joachim von Fiore (Hist. Stud., H. 285), Berlin 1935.*

Im weiteren Verlaufe des Mittelalters taucht die Meinung von der tausendjährigen Dauer der einzelnen Weltalter wie die Annahme eines tausendjährigen Endreiches wieder auf, wenn auch beiseite gedrängt von der herrschenden Auffassung Augustins-Isidors-Bedas.

In einer Homilie des angelsächsischen Abtes Aelfric wird gesagt, daß am Weltende die 6000 Jahre von Adam an zu Ende seien.⁷³ In einem kleinen Predigtfragment einer wohl im zweiten Viertel des 12. Jahrhunderts geschriebenen Londoner Handschrift wird die Dauer der Welt mit 7000 Jahren angegeben.⁷⁴ Aber auch in ganz bekannten Schriften wie der verbreiteten Predigtsammlung „*Speculum ecclesiae*“ des Honorius Augustodunensis sind chiliastische Gedanken zu finden.⁷⁵ In der „*Dominica in Septuagesima*“ heißt es dort:

. . . septem milia annorum . . . , quibus genus humanum in hac vita peregrinatur. Sicut enim septem primis diebus omnis creatura disponitur ita per septem milia annorum hic mundus extendi creditur.⁷⁶

Von hier aus ist diese Ausführung dann in eine andere, von Honorius abhängige Predigtsammlung geflossen,⁷⁷ die unter dem Titel „*Deflorationes*“ überliefert ist und lange Zeit dem Abt Werner von St. Blasien zugeschrieben wurde. Der gleiche Gedanke findet sich noch in einer dritten Predigtsammlung, in der „*Legenda aurea*“ des Jacob a Varagine.⁷⁸ In allen Fällen handelt es sich um Predigten zum Sonntag Septuaginta. In einer der Historienbibeln, der „*Historia scholastica*“ des Petrus Comestor, wird das 6. Weltalter als „*sexta aetas vel chilia*“ bezeichnet.⁷⁹ Schließlich sei hier der Sachsenspiegel, das Rechtsbuch des Eike von Repgow, eines geistlich interessierten, gebildeten ostfälischen Juristen,^{79a} erwähnt, der über die Weltalter sagt:

⁷³ s. E. Wadstein: Die eschatologische Ideengruppe: Antichrist-Weltsabbat-Weltende und Weltgericht in den Hauptmomenten ihrer christlich-mittelalterlichen Gesamtentwicklung, Leipzig 1896, S. 19.

⁷⁴ s. M. Förster: Die Weltzeitalter bei den Angelsachsen, in: Neusprachliche Studien, Festgabe Karl Luick zum 60. Geburtstag („Die neueren Sprachen“, 6. Beiheft), Marburg 1925, S. 183—203; hier: S. 198.

⁷⁵ Ebenso in seiner Schrift *Hexaameron*, c. III.

⁷⁶ Förster: a.a.O., S. 200, weist auf die inhaltlichen, z. T. aber auch wörtlichen Berührungen dieser Predigt mit dem altenglischen Fragment hin sowie mit einem isländischen Text, gedruckt bei Stephan Björnsson: *Rymbegla sive Rudimentum computi ecclesiastici et annalis veterum Islandorum*, Havniae 1780, S. 362.

⁷⁷ s. M. Manitius: a.a.O., III, 1931, S. 365. Vgl. R. Cruel: Geschichte der deutschen Predigt im MA, 1879, S. 144 ff.; dagegen J. Kelle: Untersuchungen über das *Speculum ecclesiae* des Honorius und die *Libri Deflorationum* des Abtes Werner, in: SB d. Wiener Akad., phil.-hist. Kl., 145. Bd., Jg. 1902, 8. Abhandl., Wien 1903.

⁷⁸ Cap. XXXI.

⁷⁹ Cap. CV.

^{79a} s. H. Thieme: Eike von Repgow, in: „Die großen Deutschen“, Dt. Biographie in 4 Bden., Bd. I, Berlin 1955, S. 187—200.

daz secs werilde solden wesen, die werilt bi dûsent jâren op genomen, unde in me sevenden solde siu zugân.⁸⁰

Diese Angabe Eikes von Reggow von einer tausendjährigen Dauer der Weltalter hat kürzlich ein schwedischer Gelehrter, Sten Gagnér,⁸¹ auf ihren letzten Grund zurückzuführen sich bemüht. Wenn seine Argumente auch kaum die rechte Durchschlagskraft haben dürften,⁸² so hat er doch auf etwas aufmerksam gemacht, was für die Weltalterlehre nicht ohne Bedeutung ist. „Soviel ich sehen kann“, schreibt er, „stimmt diese Reggowsche Lehre ziemlich genau mit dem sogenannten Eliaworte überein, das eigentlich eine Dreiteilung der Weltgeschichte darstellt, bald aber an das Sechstageswerk und den Weltensabbat angeknüpft wurde. Nach dem mit dem Eliaworte . . . verbundenen Talmudtraktat Sanhedrin f. 97a wird die Welt 6000 Jahre bestehen . . .“⁸³ In der deutschen Übersetzung des babylonischen Talmud von L. Goldschmidt⁸⁴ lautet die Stelle:

„In der Schule des Elijah (Elias) wurde gelehrt:

6000 Jahre wird die Welt bestehen, 2000 Jahre der Nichtigkeit, 2000 Jahre der Tora und 2000 Jahre der messianischen Zeit;

die Meinung der Schule des Elias hat den Sinn:

Die Welt wird 7000 Jahre bestehen; davon entfallen 2000 Jahre auf die Zeit ohne Tora, 2000 Jahre auf die Zeit der Toraherrschaft . . ., 2000 Jahre auf die Zeit des Messias, . . . und 1000 Jahre auf den Weltensabbath.“

Die Angabe des sogenannten „Eliawortes“ von der 6000- bzw. 7000-jährigen Dauer der Welt entspricht der des Barnabasbriefes.⁸⁵

Hier liegt aber auch eine Dreiteilung der Geschichte vor, wie sie in den paulinischen Briefen christlich gewendet und, ohne auf 1000 Jahre bezogen zu sein, wiederaufklingt. Es sind die Zeiten des natürlichen Gesetzes, des mosaischen Gesetzes und des Evangeliums, die drei status ante legem, sub lege et sub gratia.⁸⁶

⁸⁰ Ssp. Landrecht I, 3 § 1, hrsg. v. K. A. Eckhardt: Sachsenspiegel. Land- u. Lehnrecht, in: MGH, Font. iur. Germ. antiq., n. s., tom. I, Hannover 1933 (vgl. Anmerkung 115).

⁸¹ Sachsenspiegel und Speculum ecclesiae, in: Niederdtsh. Mitteilungen 3, Lund und Kopenhagen 1947, S. 81—103.

⁸² Vgl. „Studien über Eike von Reggow und den Sachsenspiegel“, S. 41—113, 137—190; kritisch auch G. Kisch: Über Reimvorreden deutscher Rechtsbücher, in: Niederdtsh. Mitteilungen 6, Lund u. Kopenhagen 1950, S. (61—83) 81.

⁸³ Gagnér: a.a.O., S. 99.

⁸⁴ Bd. IX, Berlin 1934, S. 65 f.; s. Wikenhauser: RQ, a.a.O., S. 5; Grundmann: a.a.O., S. 88, 4.

⁸⁵ Ebenso dem Henochbuche, der ältesten uns bekannten Schrift, die die Weltenswoche von 7×1000 Jahren kennt und die nur in altslawischer Übersetzung erhalten ist.

⁸⁶ Die jüdische Grundlage sei gegenüber Dempf: a.a.O., S. 77, nach dem „die psychologische Spekulation“ Paulus zur „Entdeckung“ von 3 Zeitaltern geführt hat, stark betont.

Auch dieses Schema ist im Mittelalter immer wieder behandelt worden. Augustin geht darauf ein in seiner Schrift „De Trinitate“,⁸⁷ und zwar im Zusammenhang mit der Weltalterlehre. Auch Hugo von St. Victor setzt es zu anderen Systemen in Beziehung:

Sane sciendum est quod tota ista series et porrectio temporis dividenda est in duos status, veterem et novum, et tria tempora, naturalis legis, et scripta, et gratiae; et sex aetates . . .⁸⁸

Gelegentlich werden diese drei Zeiten, ähnlich wie die Weltalter, dadurch gegliedert, daß ihre Anfangs- und Endpunkte mit bestimmten Personen bezeichnet werden, wobei sich diese Gliederung aus der Sache ergibt. So heißt es in der Schrift eines afrikanischen Zeitgenossen des Augustin „De promissionibus et praedictionibus Dei“⁸⁹:

tripartita divisio haec est. A prima conditione primi hominis usque ad Moysen, ante legem est. A Moyse, cui lex data est in monte Sina, usque in adventum Salvatoris Domini nostri Jesu Christi, sub lege est. Manifesto autem eo in carne, crucifixo, resurgente, atque ascendente in caelum, usque nunc et in finem mundi, cum illo ipso brevi spatio antichristi, tempus agitur gratiae.

Die gleiche Gliederung: Adam — Moses — Christus kommt auch im Zusammenhang mit der „christlichen Eliatradition“ in Schriften des Honorius Augustodunensis vor.⁹⁰ Für sie seien als weitere Beispiele⁹¹ genannt die Predigt „In adventu Domini“ des Adam Scotus⁹² und der Lucas-Kommentar des Bischofs Bruno von Segni.⁹³

Den drei Zeiten entsprechen nach dem Lucas-Kommentar des Bruno von Segni die drei Vigilien, die im Lucas-Evangelium⁹⁴ erwähnt werden: Tres enim vigiliae, tria tempora sunt, ante legem, sub lege et sub gratia.⁹⁵

Die Ausführung über die drei Vigilien gehen auf Gregor den Großen zurück, der sie mit den Lebensaltern vergleicht. In einer Homilie zum Lucas-Text heißt es bei ihm:

Prima quippe vigilia primaevum tempus est, id est pueritia. Secunda, adolescentia vel juvenus . . . Tertia autem, senectus accipitur.⁹⁶

Drei Vigilien werden nach der Lucas-Stelle bis zur Ankunft des Herrn verstreichen; dieser aber kommt in der vierten Vigilie. Deshalb werden in

⁸⁷ IV, 4, 7; ebenso De div. quaest., qu. LXVI.

⁸⁸ Excerptio allegoricarum libri XXIV, 4: Tractat. de historia ab Adam usque ad Christum, c. I.

⁸⁹ Fälschlich dem Prosper von Aquitanien zugeschrieben.

⁹⁰ Gemma animae, c. 1—11; Expositio in Psalmos selectos; Expositio in cantica canticorum.

⁹¹ Andere s. Grundmann, a.a.O., S. 89—91.

⁹² Sermo VI, 14.

⁹³ Pars II, 27.

⁹⁴ Luc. 12, 35—40.

⁹⁵ Commentarium in Lucam, pars II, 27.

⁹⁶ Homiliarum in Evangelia, lib. I, Homilia XIII.

dem „Sermo de adventu Domini“ der Predigtsammlung „Deflorationes“⁹⁷ vier Vigilien behandelt, parallel zu den vier Tugenden: prudentia, fortitudo, iustitia, temperantia.

Die Vorlage hierfür ist Ambrosius, der in seiner Schrift „De paradiso“⁹⁸ von den vier Flüssen des Paradieses spricht. Sie bezeichnen die vier Kardinaltugenden,⁹⁹ aber auch die Zeitalter der Welt werden durch sie angedeutet: das erste bis zur Sintflut entspricht der Prudentia, das zweite (das der Patriarchen) bis auf Moses der Temperantia, das dritte (das der Propheten) bis auf Christus der Fortitudo, das letzte der Iustitia.

In dieser vierteiligen Gliederung: Adam — Noah — Moses — Christus tritt uns ebenso wie in der dreiteiligen Gliederung der „christlichen Eliatradition“: Adam — Moses — Christus Moses entgegen, der in der Gliederung Augustins — Isidors — Bedas stets fehlt. Moses kommt aber auch in der Gliederung der Weltenwoche vor. Im Sachsenspiegel sagt Eike von Repgow unter Berufung auf die Heilige Schrift:

daz an Adame diu êrste werlt began; an Noe diu andere; an Abraham diu dritte; an Moÿse diu vîrde; an David diu funfte; an gottis geborde diu seste.¹⁰⁰

Wie die Annahme einer tausendjährigen Dauer der Weltalter im Sachsenspiegel nicht im Einklang steht mit der Auffassung Augustins-Isidors-Bedas, so auch nicht die Erwähnung des Moses in der Gliederung. Dabei führt die Gliederung mit Moses, wie das Beispiel aus Ambrosius zeigte, über Augustin hinaus.

Es gibt aber noch eine weitere Gliederungsreihe der Weltalter mit Moses als Glied, die ebenfalls älter ist als die mit Augustin verbundene: die Fünfgliederung des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg (Matth. 20, 1—16). Christus erläutert in dieser Bibelstelle seine Antwort auf die Frage des Petrus: „Siehe, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt; was wird uns dafür?“¹⁰¹ Darauf antwortete Jesus zunächst, daß, wer das tut, „um meines Namens willen, der wird hundertfältig nehmen und das ewige Leben erwerben. Aber siehe, die da sind die Ersten, werden die Letzten und die Letzten werden die Ersten sein.“¹⁰² Dieser Antwort fügt er noch ein Gleichnis hinzu: „Das Himmelreich ist gleich einem Hausvater, der am Morgen ausging, Arbeiter zu mieten in seinem Weinberg. Und da er mit den Arbeitern eins war um einen Groschen zum Tage-

⁹⁷ Lib. I.

⁹⁸ Lib. I, cap. 3.

⁹⁹ Die Quelle des Ambrosius hierfür ist (nach A. Ebert: Allg. Gesch. d. Lit. d. MA im Abendlande bis zum Beginn des XI. Jhs., I, 2. Aufl., Leipzig 1889, S. 147 f.) Philo, Legis allegoricae, c. 19. Durch Ambrosius ist auch Augustin mit Gedanken des Philo bekannt geworden, s. H. Leisegang: Der Ursprung der Lehre Augustins von der civitas Dei, in: Arch. f. Kulturgesch. 16, 1926, S. (127—158) 152.

¹⁰⁰ Ssp. Landrecht I, 3 § 1.

¹⁰¹ Matth. 19, 27.

¹⁰² Matth. 19, 29. 30.

lohn, sandte er sie in seinen Weinberg.¹⁰³ Und ebenso verfuhr er zur 3., 6., 9. und 11. Stunde. Am Abend nun, als alle ihren Lohn empfangen wollten, glaubten die ersten, mehr beanspruchen zu können als die späteren. Es empfangen aber alle die gleiche Summe. Denn allen, die im Weinberg gearbeitet haben, will der Hausherr das gleiche zukommen lassen. „Sic erunt“, so endet das Gleichnis und schließt sich der Kreis, „novissimi primi et primi novissimi“.¹⁰⁴

Bei den Kirchenvätern wie in den theologischen Werken des Mittelalters werden die einzelnen Stunden nun häufig als die Alter der Welt verstanden, in denen die Arbeiter Gottes im Weinberg schaffen. Indem das Alte Testament in die Deutung miteinbezogen wird, bezeichnet der Morgen also den Anfang des Menschengeschlechts, und so werden die Apostel als die ersten von Christus geworbenen Jünger nun tatsächlich die Letzten sein, weil sie im letzten Weltalter gewirkt haben.

Das erste Weltalter, der Morgen, die erste Stunde, reicht von Adam bis Noah,

das zweite Weltalter, die dritte Stunde, von Noah bis Abraham,

das dritte Weltalter, die sechste Stunde, von Abraham bis Moses,

das vierte Weltalter, die neunte Stunde, von Moses bis Christi Geburt,

das fünfte Weltalter, die elfte Stunde, von dort bis an das Ende der Welt.

Dieses Weltalterschema, ebenfalls zumeist mit den Lebensaltern des Menschen verbunden, ist ebenso wie das der Weltenwoche im ganzen Mittelalter beliebt gewesen,¹⁰⁵ wenn es auch an Verbreitung wohl hinter jenem der augustininischen Gliederungsreihe zurücksteht.

Den größten Einfluß hat die Auslegung dieses Gleichnisses durch Gregor d. Gr. ausgeübt, der in einer Homilie ausführte:

Mane etenim mundi fuit ab Adam usque ad Noe,

hora vero tertia a Noe usque ad Abraham,

sexta quoque ab Abraham usque ad Moysen,

nona autem a Moyse usque ad adventum Domini,

undecima vero ab adventu Domini usque ad finem mundi.¹⁰⁶

Diese Ausführungen kehren dann weitgehend wörtlich wieder in einer Homilie des Paulus Diaconus,¹⁰⁷ ebenso in einer solchen des Bischofs Haymo von Halberstadt,¹⁰⁸ von wo aus sie in eine deutsche Predigt „Dominica in Septuagesima“¹⁰⁹ gelangt sind. Sie finden sich in der „Historia schola-

¹⁰³ Matth. 20, 1. 2.

¹⁰⁴ Matth. 20, 16. Vgl. zur Auslegung dieses Gleichnisses E. Fuchs: Bemerkungen zur Gleichnisauslegung, in: ThLZ 79, 1954, Sp. (345–348) 346 f.

¹⁰⁵ Als Beispiel sei genannt: Isidor, Alegor., c. 178–182.

¹⁰⁶ XL Homiliarum in Evangelia, lib. I, Homilia XIX.

¹⁰⁷ Homilia LIX, Dominica in Septuagesima.

¹⁰⁸ Homilia XXIX, Dominica in Septuagesima.

¹⁰⁹ A. E. Schönbach: Altdt. Predigten II, Graz 1888, Nr. 18.

stica“ des Ordericus Vitalis¹¹⁰ und weniger ausführlich in einer Septuagesima-Predigt des Hildebertus Cenomanensis.¹¹¹ Gregor d. Gr. ist jedoch nicht der einzige Ausgangspunkt für diese Überlieferung. In der Predigtsammlung „Deflorationes“¹¹² wird das Gleichnis zwar mit der nämlichen Gliederung, sonst aber in einem von der gregorianischen Tradition abweichenden Wortlaut vorgetragen. Das wörtliche Vorbild ist hier der Matthäus-Kommentar des Hieronymus.¹¹³

So groß der Einfluß Gregors des Großen und des Hieronymus für die weitere Verbreitung der Auslegung des Weinberggleichnisses auch gewesen ist, sie sind nicht die ersten Interpreten: eine entsprechende Auslegung findet sich schon in dem Matthäus-Kommentar des Origenes.¹¹⁴ Dieser enthält den ältesten bekannten Beleg für die Gliederung:

Adam — Noah — Abraham — Moses — Christus,

der ältesten Gliederungsreihe überhaupt. Origenes führt bereits den Vergleich mit den Lebensaltern durch, denn der Tag bezeichnet ebenso das menschliche Leben und die Stunden dessen Altersstufen wie den Verlauf der Welt und ihre Zeitalter.

Die Erinnerung an die Verbindung der Weltalterlehre mit Origenes ist im Mittelalter wohl nicht ganz verloren gegangen. Der Sachsenspiegel be ruht sich für seine Ausführungen über die Weltalter ausdrücklich auf Orienes.¹¹⁵ Man hat darin immer einen Hinweis auf die „Origines“ oder „Etymologien“ des Isidor von Sevilla gesehen.¹¹⁶ Das erscheint mir jedoch wenig glaubhaft, da die Weltalterangaben Eikes mit der Weltalterlehre Augustins weder in der Zahl der Weltalter (7 statt 6) noch in ihrer Dauer (1000 Jahre) noch in der Gliederung (mit Moses) übereinstimmen.¹¹⁷ Außerdem ist das Reallexikon des Isidor im ganzen Mittelalter fast ausschließlich unter der Bezeichnung „Etymologiae“ bekannt gewesen. Der Titel „Origines“ ist erst durch die Herausgeber der ersten Drucke verbreitet worden.¹¹⁸

¹¹⁰ I, 11.

¹¹¹ Sermones in tempore XVII.

¹¹² Lib. I, Dominica in Septuagesima.

¹¹³ Lib. III, c. 20.

¹¹⁴ Cap. 31, 32, 34, 36; s. „Studien über Eike von Reggow u. d. Ssp“, S. 202—204; vgl. Grundmann: a.a.O., S. 88.

¹¹⁵ Ssp. Landrecht I, 3 § 1, hrsg. v. K. A. Eckhardt 1933 (s. Anm. 80). In Eckhardts neuer Ausgabe: Sachsenspiegel. Landrecht, in: Germanenrechte, N. F., Land- und Lehnrechtsbücher, Göttingen 1955 (die mir in Greifswald erst jetzt, während des Druckes, zugänglich wurde), ist das Orienes durch Origenes ersetzt.

¹¹⁶ Im Anschluß an U. Stutz: Das Verwandtschaftsbild des Sachsenspiegels und seine Bedeutung für die sächsische Erbfolgeordnung (Unters. z. dt. Staats- u. Rechtsgesch., hrsg. von O. Gierke, 34. Heft), Breslau 1890.

¹¹⁷ Ausführlich in: „Studien über Eike von Reggow und den Sachsenspiegel“.

¹¹⁸ Vgl. meinen Aufsatz „Origines oder Etymologiae? Die Bezeichnung der Enzyklopädie des Isidor von Sevilla in den Handschriften des Mittelalters“, in: Festschr. Adolf Hofmeister zum 70. Geburtstag am 9. August 1953 dargebracht, Halle 1955, S. 223—232.

Das Weinberggleichnis ist in Verbindung mit der Weltenwoche benutzt worden, um die Dauer der Welt zu berechnen.¹¹⁹ Wenn ein Tag zu 12 Stunden die gesamte Weltdauer, die 6000 Jahre beträgt, bedeutet, dann folgt für jede Stunde die Dauer von $\frac{6000}{12} = 500$ Jahren. Von hier aus ergibt

12

sich für die Geburt Christi das Jahr 5500. Da seine Geburt nach dem Weinberggleichnis in der 11. Stunde erfolgte (mit Rücksicht auf das Wort des 1. Johannesbriefes¹²⁰ „Novissima hora est“), so war also die Zeit von $11 \times 500 = 5500$ Jahren bereits verstrichen. Christus ist demnach in der Mitte des 6. Jahrtausends geboren, so wie er in der Mitte des Tages, der 12. Stunde, verurteilt wurde.¹²¹ Hieronymus¹²², Hilarius¹²³ und andere¹²⁴ haben diese Berechnung vorgenommen. Zuvor aber hatte schon Sextus Julius Africanus die Geburt Christi auf das Jahr 5500 seit Erschaffung der Welt datiert.¹²⁵

Auf ihm fußt Eusebius von Caesarea in seiner Chronik, die aus zwei Teilen besteht, der Chronographie und einem synchronistischen Kanon, und die bis zum Jahre 325 reicht. Dieses Werk des Eusebius, das die Hauptereignisse und die wichtigsten Perioden der heidnischen und der jüdisch-christlichen Geschichte in chronologische Beziehung setzt und die verstrichenen Jahre angibt, ist dann von Hieronymus aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt und bis zum Jahre 378 weitergeführt worden. In dieser Form ist das Werk dem Mittelalter überkommen als die Grundlage für die Kenntnis der Kirchen- und Profangeschichte von den ältesten Zeiten an.

Eine ausdrückliche Gliederung ist in der Chronik des Eusebius-Hieronymus nicht enthalten. Aber sie macht doch deutliche Einschnitte, indem sie bei bestimmten Punkten noch einmal die Gesamtsumme der Jahre von der Welterschöpfung an vermerkt. So gibt sie die Zahl der abgelaufenen Jahre an:

- a nativitate Adam usque ad totius orbis diluvium,
- a diluvio usque ad Abraham,
- ab Abraham usque ad Moysen,
- a Moyse usque ad primam aedificationem templi,
- a primi aedificatione templi usque ad secundam instauratione eius
- ab instauratione eius usque ad adventum Christi domini
- für die letzten noch einmal:
- a natiuitate quippe Abraham usque ad Moysen et egressum

¹¹⁹ Vgl. Grundmann: a.a.O., S. 79.

¹²⁰ 2, 18.

¹²¹ Joh. 19, 14.

¹²² Comm. in Micha I, 4; Comm. in Matth. XX.

¹²³ Comm. in Matth. XX, 6.

¹²⁴ s. Wikenhauser: RQ, a.a.O., S. 17—20; ferner Grundmann: a.a.O., S. 79, 1.

¹²⁵ s. o. S. 296.

Isrehelis ex Aegypto,

a Moysen autem usque ad Salomonem et primam aedificationem templi,
a Salomone uero usque ad instaurationem templi, quae sub Dario Per-
sarum rege facta est, . . .¹²⁶

Die Bezeichnung aetates mundi gebraucht er nicht. Aber die Gliederung in diese großen Abschnitte des geschichtlichen Verlaufs entspricht der der Weltalter.

Es ergeben sich ihrer sieben, denn die Geburt Christi erfolgt am Ende des 6. bzw. zu Beginn des 7., das dann als das letzte zu denken ist. Das widerspricht jedoch keineswegs der Weltaltertheorie. Man darf nicht übersehen, daß es neben der sogenannten augustinischen sechsgliedrigen Reihe auch eine Siebengliederung gibt.

Als Beispiel für eine ausdrückliche Siebengliederung¹²⁷ sei der Sachsen-
spiegel genannt, der (anders als Eusebius-Hieronymus) das 6. Weltalter mit
der Geburt Christi beginnen läßt und dann (ohne etwas über sein Ende zu
bemerken) fortfährt: „An der sevenden (werlt) sî wir nû sunder gewisse
tal“.¹²⁸ In der „*Compilatio chronologica*“ des Gervasius Ricobaldus von
Ferrara handelt ein Absatz „*De septem aetatibus Mundi*“: „*Septima incipit
ex tempore Baptismi Christi, et durat usque ad diem novissimum*“.¹²⁹

Die Vorlage ist ganz deutlich die Chronik des Eusebius-Hieronymus. Rico-
bald weist für die Gliederung selbst darauf hin mit den Worten: „*Haec
divisio traditur a Beato Hieronymo*“. Von der gleichen Vorlage sind auch
einige irische und englische Schriften abhängig.¹³⁰

In allen zuletzt genannten Gliederungsbeispielen war Moses enthalten;
er kommt in der Dreigliederung der „christlichen Eliatradition“ vor, wie in
der Drei- und Viergliederung der Vigilien, in der Fünfgliederung des Wein-
berggleichnisses, wie in der Siebengliederung des Sachsenspiegels, in der
Chronik des Eusebius-Hieronymus und in den von ihr abhängigen Werken.
Er fehlt nur in der Gliederung des Augustin und der in seiner Tradition
stehenden Autoren; er spielt keine Rolle in dem sechsgliedrigen Weltalter-
schema, das am engsten mit der Weltenwoche verbunden erscheint.

Blicken wir auf die bisherigen Ausführungen zurück, so können wir als
Ergebnis festhalten: Eine Sechsgliederung der Weltgeschichte eben in der
Weltenwoche gab es längst vor Augustin. Sie reicht in ihrer chiliastischen
Ausprägung bis in die Anfänge der Christenheit zurück. Augustin hat auch
nicht als erster eine Gliederung der Weltalter vorgenommen. Ambrosius,
Hieronymus haben in ihrer Zeit das gleiche getan. Und wenn Eusebius und
vor ihm Hippolyt auch nicht eigentlich eine Gliederung der Weltalter auf-
stellten, so haben sie doch eine Einteilung der Weltgeschichte vorgenommen,
die der der Weltalterlehre entspricht. Diese reicht zurück bis Origenes;

¹²⁶ Chronik, hrsg. von R. Helm, Leipzig 1913, S. 14—17.

¹²⁷ s. o. S. 298 f., 301, 303.

¹²⁸ Ssp. Landrecht I, 3 § 1.

¹²⁹ Muratori, *Rer. ital. script.*, tom. IX, Sp. 193 f.

¹³⁰ s. u. S. 309—311.

seine Auslegung des Weinberggleichnisses ist der älteste bekannte Beleg. Das Eigene des Augustin hingegen dürfte in der Tat die Sechsgliederung sein, für die spätere Autoren sich auf ihn berufen, die Reihe:

Adam — Noah — Abraham — David — Babylonische Gefangenschaft — Christus.

Sie unterscheidet sich von den anderen Gliederungen durch das Fehlen des Moses und durch die Verwendung Davids und der Babylonischen Gefangenschaft.

Ist dieses Fehlen des Moses nun das Neue bei Augustin, so sei jetzt gefragt, und sind David und die Babylonische Gefangenschaft zuerst von ihm für die Gliederung der Weltalter benutzt worden, oder gibt es dafür ältere Belege?

In einer chiliastischen Schrift „*Chronologia sive de mundi duratione*“, die 397 von dem afrikanischen Bischof Q. Julius Hilarianus geschrieben ist, werden wie bei Eusebius an bestimmten Punkten noch einmal die Jahre angegeben, die verflossen sind:¹³¹ von Adam bis Noah, von Noah bis Abraham, von Abraham bis Moses, von Moses bis auf Samuel und Saul. Zwischen diesen und der Passion Christi wird dann vermerkt, es seien 4363 Jahre vergangen *a fabrica scilicet mundi usque ad Sedeciam*, quando Hierusalem euersa est et populus in Babyloniam transmigratus est“. Hier ist die Babylonische Gefangenschaft vor Augustin für die Gliederung benutzt.

Das gleiche ist auch für David der Fall. Von den Schriften des Hippolyt von Rom ist ein in altslavischer Sprache erhaltenes Fragment überliefert, das die Apk. 20, 1-3 behandelt.¹³² In ihm erfolgt die Berechnung des Weltverlaufs nach der Gliederung: Adam — Noah — Abraham — Moses — David — Christus.

Hippolyt hat auch eine Weltchronik verfaßt, in der er ebenso wie nach ihm Eusebius die Geschichte der antiken Welt mit der jüdisch-christlichen verbindet, wobei auch für ihn die Chronographie des Sextus Julius Africanus die Grundlage bildete. Diese Weltchronik des Hippolyt ist nicht direkt, sondern nur in verschiedenen Ableitungen überliefert.¹³³ Von einer griechischen Bearbeitung wird die Chronik des sogenannten Alexandrinischen Chronographen hergeleitet, die aber auch nicht erhalten ist, sondern nur in einer lateinischen Übertragung vorliegt.¹³⁴ Auf eine lateinische Bearbeitung der Hippolyt-Chronik geht der „*Liber generationis*“ zurück, der uns wiederum nur in Bearbeitungen überkommen ist, die unter der Bezeich-

¹³¹ „*De cursu temporum*“, in: Carolus Frick, *Chronica minora*, Leipzig 1892, S. 153 bis 174; I, IV.

¹³² Vgl. Wikenhauser: ThQ, a.a.O., S. 402. Benutzt nach der deutschen Übersetzung von N. Bonwetsch, in: *Theol. Lit. bl.*, 13. Jg., 1892, Nr. 22 („Zu Hippolyts Datierung der Geburt Christi“), Sp. 257 f.

¹³³ s. Christ-Schmid-Stählin: *Gesch. d. griech. Literatur* II, 2, 6. Aufl., München 1926, S. 1338 f.; ferner die Einl. von R. Helm zu der Ausg. der Chronik des Hippolyt, hergestellt von A. Bauer (†), hrsg. von R. Helm, 2. Aufl., Berlin 1955. *Literatur bei Wattenbach-Levison*, a.a.O., S. 53, Anm. 46.

¹³⁴ s. C. Wachsmuth: Einl. in *d. Stud. d. alten Gesch.*, Leipzig 1895, S. 162.

nung „Liber generationis I“ und „Liber generationis II“ bekannt sind und von denen der „Liber generationis I“ für den Versuch, der eigentlichen Chronik des Hippolyt möglichst nahe zu kommen, die weitaus größere Wichtigkeit besitzt.¹³⁵

Diese Chroniken sind ebenso wie die des Eusebius-Hieronimus nicht ausdrücklich nach Weltaltern gegliedert, weisen aber ebenso deutlich Einschnitte auf, die der Gliederung nach Weltaltern entsprechen. Neben der Zählung der Jahre und der Generationen von der Schöpfung an enthalten sie auch noch eine Gliederung unter dem Gesichtspunkt „quando vel a quibus celebratum est pascha“.¹³⁶ Die Gliederung, die hierfür benutzt wird, lautet nach dem „Liber generationis I“: Adam — Noah — Abraham — Moses — Jesus Nave — Ezechias — Josias — Ezdra — Christus.¹³⁷ Die Gliederung der eigentlichen Chronik „per tempora regum“,¹³⁸ die sich ergibt, wenn man darauf achtet, daß an bestimmten Stellen noch einmal die Summe der Jahre von Adam an gegeben wird, sieht anders aus. Solche Jahresangaben werden gemacht im „Liber generationis I“ „ab Adam usque ad diluuium“,¹³⁹ dann nach der Bemerkung „et genuit Falec“,¹⁴⁰ von Adam „usque quo uenit Abraham in terram Chanaan“,¹⁴¹ von Adam „usque ad mortem Iesu Naue“,¹⁴² von Adam „usque quo conuersus coepit Dauid regnum de tribu Iuda“,¹⁴³ „ab Adam autem usque in transmirationem Babyloniae“,¹⁴⁴ von dort bis zur Passion Christi.¹⁴⁵ Die Gliederung, die sich somit ergibt, lautet:

Adam — Noah — Falec — Abraham — Jesus Nave — David —
Babylonische Gefangenschaft — Christus.

Das Besondere dieser Gliederung ist darin zu sehen, daß der mit Abraham beginnende Abschnitt über Moses hinaus bis Jesus Nave, d. h. bis Josua, Sohn des Nun, geführt wird, wodurch Moses für die Gliederung ausscheidet. Dagegen findet sich hier sowohl David wie die Babylonische Gefangenschaft und ebenso die Verbindung mit der Zählung der Generationen.

¹³⁵ Helm: Einl., a.a.O., S. X. Der „Liber generationis I“, der 460 schon vorlag, ist wohl 613 in die Chronik des sog. Fredegar aufgenommen (vgl. Wattenbach-Levison, a.a.O., S. 110). Der „Liber generationis II“, dessen Redaktion vor 334 erfolgte, ist handschriftlich schlecht überliefert und durch spätere Interpolation entstellt (vgl. Helm: Einl., a.a.O., S. X.).

¹³⁶ Lib. gen. II, § 139, Bauer-Helm: a.a.O., S. 116.

¹³⁷ Lib. gen. I, § 305—313, Bauer-Helm: a.a.O., S. 116 f. Vgl. auch Bauer-Helm: a.a.O., S. 177: Exkurs h (Tab. VIII).

¹³⁸ Lib. gen. I, § 304, Bauer-Helm: a.a.O., 116. Vgl. auch Bauer-Helm: a.a.O., S. 142—176: Exkurse a—f (Tab. I—VI).

¹³⁹ Lib. gen. I, § 39, Th. Mommsen: MGH, Auct. antiq. IX, 1892, S. 93 (= dem der Ausg. von Bauer-Helm anfangs zugrunde gelegten griech. Text H₁, § 35: ἀπὸ Ἀδάμ ἕως τοῦ κατακλισμοῦ, S. 9).

¹⁴⁰ Lib. gen. I, § 45, Mommsen: a.a.O., S. 93 (= H₁, § 41: καὶ ἐγέννησε τὸν Φάλεγ, Bauer-Helm: a.a.O., S. 9).

¹⁴¹ Lib. gen. I, § 238, Bauer-Helm: a.a.O., S. 72.

¹⁴² Lib. gen. I, § 248, Bauer-Helm: a.a.O., S. 76.

¹⁴³ Lib. gen. I, § 269 d, Bauer-Helm: a.a.O., S. 88.

¹⁴⁴ Lib. gen. I, § 301, Bauer-Helm: a.a.O., S. 112.

¹⁴⁵ Lib. gen. I, § 302, Bauer-Helm: a.a.O., S. 114.

Das sind die Punkte, die für die Gliederung Augustins typisch sind. Man wird wohl nicht fehlgehen, wenn man die Fundgruben, denen Augustin das Material für sein an der Weltenwoche orientiertes Gliederungssystem verdankt, in der Nähe solcher von Hippolyt abgeleiteten Chroniken vermutet.

*

Die ältesten Belege für die Gliederung der Weltalter finden sich also bei Origenes und bei Hippolyt.

Die Gliederung des Origenes lautet:

Adam — Noah — Abraham — Moses — Christus,

die des Hippolyt (in dem altslavischen Fragment):

Adam — Noah — Abraham — Moses — David — Christus.

Aus dem seiner Chronik nahestehenden „Liber generationis I“ ergibt sich die Gliederung

Adam — Noah — Falech — Abraham — Jesus Naue — David —
Babylonische Gefangenschaft — Christus.

Die Chronik des Eusebius bietet in ihrer lateinischen Bearbeitung durch Hieronymus die Gliederung:

Adam — Noah — Abraham — Moses — Salomon und die erste Errichtung des Tempels — zweite Errichtung des Tempels (Darius) — Christus.

Hier liegen Grundformen der Gliederung vor, von denen die späteren Werke abgeleitet erscheinen.

Allerdings gibt es auch Gliederungselemente, die in den genannten Gliederungsreihen nicht vorkommen. Das gilt z. B. für die Nennung von Samuel und Saul (in der Chronik des Q. Julius Hilarianus) statt Davids (im „Liber generationis I“). Die Chronik des Hilarianus hängt mit einem wohl in Spanien geschriebenen anonymen Chronicon vom Jahre 452 zusammen,¹⁴⁶ von Mommsen in seinen „Chronica minora“ abgedruckt unter der Bezeichnung „Computatio a. CCCCLII“.¹⁴⁷ Auch in diesem Werk ist Saul an die Stelle von David gesetzt. Die Gliederung wird dann weitergeführt „usque ad Sedechiam, quem transmigravit Nabuchodonosar ex Babilonis, . . . usque dum redirent sub Hesdra Israhelitae, . . . usque in passionem domini“. Esra kommt als Gliederungsmoment in dem Teil des „Liber generationis I“ vor, der von den Paschafeiern handelt. Die Erwähnung der Passion Christi statt der Geburt und ebenso die des Sedechias im Zusammenhang mit der zwangsweisen Auswanderung der Juden nach Babylon unter Nebukadnezar, die dieser Chronik mit der des Hilarianus gemeinsam ist, ist typisch für die Hippolyt-Chronik, wie sie uns im „Liber generationis I“ vorliegt und in deren Überlieferungsstrom beide Werke eingeordnet werden.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Vgl. Wachsmuth: a.a.O., S. 189, 4.

¹⁴⁷ MGH, AA IX, S. 151—153.

¹⁴⁸ Mommsen: a.a.O., S. 149.

Veränderungen der oben genannten Grundformen lassen sich im weiteren Verlauf in mannigfachen Variationen verfolgen: Durch Herübernahme eines Gliederungspunktes aus einer Reihe in eine andere, durch Erweiterungen und Verkürzungen entstanden die verschiedensten Mischreihen.

Sucht man für einige Schriften, die M. Förster¹⁴⁹ aus dem angelsächsischen Bereich anführt und die die Gliederungsreihe:

Adam — Noah — Abraham — Moses — Salomon und die (erste)
Errichtung des Tempels — Christus

aufweisen, die Vorlage, so ist an die Chronik des Eusebius-Hieronimus zu denken, allerdings um ein Glied verkürzt: die zweite Errichtung des Tempels. Im angelsächsischen Raum findet sich diese Gliederung zuerst im 10. Jahrhundert in der Chronik des Aepelweard, weshalb sie Förster als die „aepelwardsche Reihe“ bezeichnet. Die Tatsache, auf die Förster aufmerksam macht, daß nämlich sämtliche Texte dieser Gruppe ihre Perioden nicht ausdrücklich als „Weltzeitalter“ bezeichnen, weist in Richtung auf ein Werk wie die Chronik des Eusebius-Hieronimus, in dem die Zeitabschnitte ebenfalls nicht „aetates mundi“ genannt werden.

Diese Bezeichnung ist hauptsächlich dem mit der Weltenwoche verbundenen Weltaltersystem eigen, als dessen Repräsentant im Mittelalter Augustin angesehen werden kann. Fragt man nach dem Grund für die Minderung der Reihe des Eusebius-Hieronimus von 7 auf 6 Glieder, so wird man ihn in der Wirkung des augustinischen Schemas suchen dürfen. Die „Historia ecclesiastica“¹⁵⁰ des Hugo von Fleury enthält die gleiche Gliederung wie die englischen Texte. Allerdings werden die hier nun als „aetates mundi“ bezeichneten Abschnitte erst vom dritten, von Abraham, an aufgezählt. Das weist ebenso auf das Vorbild Augustins wie die Erwähnung der civitas Dei und der civitas diaboli.

Eine vollkommene Entsprechung der Eusebius-Hieronimus-Reihe zeigte die Chronik des Gervasius Ricobaldus von Ferrara. Wenn Förster meint, daß die Gliederung des Ricobald dadurch zu erklären ist, „daß er die sechsgliedrige Aepelwardsche Reihe (Moses-Salomon) mit der Vulgata-Reihe¹⁵¹ (Exil) kombiniert“ habe,¹⁵² so dürfte er den Sachverhalt ins Gegenteil verkehren. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Gliederung des Ricobaldus (was dieser zudem ausdrücklich angibt) auf Eusebius-Hieronimus zurückgeht. Diese aber ist älter als die des Augustin und des Aepelweard. Man wird in der aepelwardschen Reihe die um ein Glied verkürzte Eusebius-Hieronimus-Reihe zu sehen haben, die dadurch dem sechsgliedrigen Weltalterschema der Weltenwoche angeglichen ist.

Die augustinische Reihe weist aber nicht so sehr auf Eusebius-Hieronimus zurück als vielmehr auf die Hippolyt-Chronik (wie sie im „Liber generationis I“ überliefert ist). Wenn man sie dem System der Welten-

¹⁴⁹ Förster: a.a.O., S. 194—198 mit Abdruck der Texte.

¹⁵⁰ Lib. II, prologus.

¹⁵¹ So bezeichnet Förster die augustinische Gliederungsreihe.

¹⁵² Förster: a.a.O., S. 201.

woche anpassen wollte, mußten zwei Glieder gestrichen werden. Läßt man den für die Gliederung unwichtigen Falech und dazu Jesus Nave weg, dann ergibt sich die Gliederungsreihe, die mit dem Namen Augustins verbunden ist.

Förster behandelt noch eine zweite Gruppe englischer Texte.¹⁵³ Ihre Gemeinsamkeit besteht u. a. in der gleichen Gliederung:

Adam — Noah — Abraham — Moses — David — Christus.

Es ist dieselbe Reihe, die aus dem Sachsenspiegel bekannt ist. Außer diesen Belegen nennt Förster aus dem außerenglischen Raum die mittelhochdeutsche Weltchronik des Rudolf von Ems.¹⁵⁴ Zu ihnen seien hinzugefügt: eine lateinische Predigt aus einer noch im 12. Jahrhundert, aber erst nach 1172 geschriebenen Züricher Handschrift C 58/275,¹⁵⁵ Richard von St. Victor¹⁵⁶ und die Chronik Ottos von Freising,¹⁵⁷ die wieder deutlich augustinisches Gepräge zeigen. Nach Förster ist die Entstehung dieser Reihe „wahrscheinlich so zu beurteilen, daß die alte fünfgliedrige Origineische Weltalterreihe . . . durch Einfügung des David aus der Vulgata-Reihe ebenfalls auf 6 Glieder gestreckt worden ist“.¹⁵⁸ Demgegenüber sei auf das altslawische Fragment des Hippolyt hingewiesen, das zeitlich vor Augustin diese Gliederung bereits anwendet und damit beweist, daß die Erweiterung der Reihe des Origenes nicht allein und jedenfalls nicht zuerst unter dem Einfluß Augustins erfolgt ist.

Förster bringt diese Reihe in Zusammenhang mit der „Historia Brittonum“ des Nennius und bezeichnet sie entsprechend als „Nenniusche Reihe“, obwohl er selbst darauf aufmerksam macht, daß dieses Werk einen Gliederungspunkt mehr besitzt, nämlich die Babylonische Gefangenschaft, und also siebengliedrig ist. Er sieht darin eine von Nennius herbeigeführte „vollkommene Vereinigung der Origineischen und Augustinischen Form“.¹⁵⁹

Das ist sicherlich richtig. Wohl steht auch die „Historia Brittonum“ unter augustinischem Einfluß, aber nicht die Origenes-Reihe ist der zu postulierende Ausgangspunkt, sondern die des Eusebius-Hieronymus. Überliefert ist die Chronik in zwei Handschriftengruppen: der Harleian- (oder südwestlichen) und der Vatikanischen (oder englischen) Rezension. Försters Nenniusche Reihe entspricht der Gliederung der Harleian-Rezension. Die

¹⁵³ Förster: a.a.O., S. 190—193 (mit Abdruck der Texte).

¹⁵⁴ Diese Chronik enthält neben der den englischen Chroniken entsprechenden Gliederung, die für die eigentliche Darstellung benutzt ist, noch eine zweite, und zwar in der Einleitung als Überblick und diese ist die augustinische.

¹⁵⁵ W. Wackernagel: Altdt. Predigten u. Gebete aus Handschriften (hrsg. von Max Rieder), Basel 1896, S. 235 u. 330 Anm. (von K. A. Eckhardt in den Quellenapparat seiner neuen Ssp.-Ausg. [s. Anm. 115] übernommen, S. 72 f.).

¹⁵⁶ In Apocalypsim Joannis, lib. V, c. 8.

¹⁵⁷ Lib. VIII, 14 f. Hier wird das erste Alter durch Enoch repräsentiert (von K. A. Eckhardt in den Quellenapparat seiner neuen Ssp.-Ausg. [s. Anm. 115] übernommen, S. 72 f.).

¹⁵⁸ Förster: a.a.O., S. 190.

¹⁵⁹ Ebd.

Vatikanische Rezension dagegen führt ihre Abschnitte von Adam bis Noah, weiter bis Abraham — Moses — Salomon und die erste Errichtung des Tempels — a Salomone usque transmirationem templi (!) — Christus.

Die Quellenfrage der „Historia Brittonum“ hat H. Zimmer¹⁶⁰ eingehend untersucht. Er macht ein altirisches Gedicht namhaft, den Strophenspalter „Saltair na Rann“, der die biblische Geschichte von der Schöpfung bis auf Christi Tod in 150 Gedichten behandelt. Die Gliederung dieses Werkes ist fast die gleiche wie die der Harleian-Rezension der „Historia Brittonum“. Beide aber weisen auf eine ältere, und zwar irische Quelle zurück.¹⁶¹ Als solche bezeichnet Zimmer das „Book of Ballymote“.¹⁶² Die in ihm enthaltene Gliederung¹⁶³ gleicht der der Vatikanischen Rezension der „Historia Brittonum“, jedoch mit dem Unterschied, daß der fünfte Abschnitt hier geführt ist „a Salomone usque ad transmirationem Babylonis, quae sub Dario rege Persarum facta est“. Diese Angabe ist falsch. Die Babylonische Gefangenschaft erfolgte nicht unter Darius. Die beiden Teile des Satzes entsprechen sich nicht. Der zweite Teil stammt wörtlich aus der Eusebius-Chronik des Hieronymus. Ihm geht voraus: „A Salomone uero usque ad instaurationem templi“.¹⁶⁴ Für „instaurationem templi“ ist fälschlich, aber sicherlich unter augustinischem Einfluß „transmigrationem Babylonis“ eingesetzt. In der Vatikanischen Rezension der „Historia Brittonum“ schimmert die richtige Fassung der Hieronymus-Chronik noch durch, aber verquickt mit der augustinischen, so daß eine Mischform, das unsinnige „transmigrationem templi“, entsteht. Noch stärker ist dann die Harleian-Rezension durch Augustin bestimmt. Sein Einfluß auf die „Historia Brittonum“ ist auch an anderer Stelle spürbar. Die zwar unterschiedliche, aber beiden Rezensionen gemeinsame Siebengliedrigkeit (der Ausdruck „Weltalter“ fehlt im Text) steht unter der Überschrift „De sex aetatibus mundi“. Das wird dadurch gerechtfertigt, daß sich eine zweite Übersicht unmittelbar anschließt. Sie behandelt die aetates mundi, und zwar nach dem Schema: Adam — Noah — Abraham — David — Daniel — Johannes Baptista. Das gleiche gilt für das „Book of Ballymote“. Zimmer behauptet, daß diese Einteilung „weder mit Augustin noch mit Isidor und Beda stimmt und daß sie anderswo als in der ‚Historia Brittonum‘ § 6 und dieser Stelle des L.Ba. 10 b, 24¹⁶⁵ nicht belegt ist“.¹⁶⁶ Der typisch augustinischen Reihe entspricht sie vom 4. Weltalter an allerdings nicht. Dennoch ist sie für Augustin zu belegen. In seiner Schrift „In Joannis Evangelium tractatus“¹⁶⁷

¹⁶⁰ Zimmer: Nennius Vindicatus. Über Entstehung, Geschichte und Quellen der Historia Brittonum, Berlin 1893.

¹⁶¹ Zimmer: a.a.O., S. 184 ff.

¹⁶² Als Fragment erhalten im Lebor na Huidre, Fol. 1, s. Zimmer: a.a.O., S. 26, ebd. S. 12.

¹⁶³ s. Zimmer: a.a.O., S. 228.

¹⁶⁴ s. o. S. 305.

¹⁶⁵ L. BA. = Book (Labor) of Ballymote, Zimmer: a.a.O., S. 26 u. 225.

¹⁶⁶ Zimmer: a.a.O., S. 227, ebenso S. 182.

¹⁶⁷ IX,6.

wird das 5. Weltalter mit Daniel, das 6. mit Johannes dem Täufer bezeichnet.

Aber nicht nur die älteren chronikalischen Gliederungsreihen haben Veränderungen erfahren, verändert wurde auch die älteste Gliederung der Weltalter, die des Origenes. Für sie ist die Erwähnung des Moses typisch, der die Grenze zwischen der 6. und 9. Stunde (dem 3. und 4. Weltalter) bezeichnet. In der „Expositio in Matthaeum“ des Christian von Stablo¹⁶⁸ erstreckt sich dagegen: „sexta (hora) ab Abraham usque ad David. Nona a David usque ad Joannem“. Das sieht nach Einwirkung der augustinischen Tradition aus, durch die David an die Stelle von Moses gereten ist. Allerdings ist mir für diese Gliederung des Weinberggleichnisses bei Augustin selbst kein Beleg bekannt geworden. Wenn damit der augustinische Einfluß auch nicht ausgeschlossen ist, so sei doch daran erinnert, daß David schon vor ihm für die Gliederung der Weltalter herangezogen worden ist.¹⁶⁹

In die Gliederung des Weinberggleichnisses hat David Eingang gefunden durch Hilarius; in seinem Matthäus-Kommentar heißt es zum Weinberggleichnis:¹⁷⁰

In prima igitur hora, tempus constituti testamenti ad Noe ex matutini significatione noscendum est, tertia autem hora ad Abraham, sexta ad Moysen, nona ad David et prophetas . . . In undecima autem hora, corporei adventus Domini tempus ostendit; . . .“

Das Auffällige daran ist, daß David nicht schon Moses verdrängt hat, sondern daß beide vorkommen. Aus der Reihe des Origenes fehlt hier Adam; er ist nicht mit Namen genannt, trotzdem aber auch nicht ausgelassen, denn die erste Stunde erstreckt sich bis Noah. Sie beginnt natürlich mit Adam. Die Reihe bei Hilarius lautet also:

Adam — Noah — Abraham — Moses — David — Christus.

Sie ist sechsgliedrig. Dabei ist das Weinberggleichnis durch den Bibeltext an die Fünffzahl gebunden. Wie ist es möglich, David als Gliederungs- punkt hinzuzufügen, ohne ein anderes Glied wegzulassen? Hilarius bringt diesen Kunstgriff dadurch zustande, daß er nicht Anfang und Ende der einzelnen Stunden bzw. Weltalter durch Personen begrenzt, sondern nur ihr jeweiliges Ende. Dadurch ist das Schema des Origenes freilich wesentlich verändert. In ihm erfolgt die Ankunft Christi am Ende der 9. Stunde (des 4. Weltalters), zu Beginn der 11. Stunde (des 5. Weltalters). Bei Hilarius erstreckt sich die 9. Stunde dagegen bis David. Dieser muß entsprechend auch an den Anfang der 11. Stunde gestellt werden, in deren Verlaufe sich erst die Ankunft Christi ereignet. Das hängt mit der Auffassung des Hilarius zusammen, daß die Geburt des Herrn im Jahre 5500 erfolgt sei,

¹⁶⁸ Cap. XLIV.

¹⁶⁹ s. o. S. 306 f.

¹⁷⁰ Cap. XX,6. A. Mai führt unter den von ihm herausgegebenen Predigten Augustins eine gleiche Auslegung des Weinberggleichnisses auf; Angelus Maius: *Novae Patrum Bibliothecae*, Tom. I: *Sancti Augustini novos ex codicibus Vaticanis sermones*, Romae 1852, Sermo CXIII, S. 239 f.

eine Berechnung, die sich ergibt, wenn man das Weinberggleichnis mit der Weltenwoche von 6000 Jahren verbindet.¹⁷¹

Setzt man die Ankunft Christi hingegen mit dem Beginn des 6. Weltalters gleich, dann wird das Schema des Weinberggleichnisses gesprengt, denn das 6. Alter würde der 13. Stunde entsprechen; die 11. Stunde ist aber im Weinberggleichnis die letzte. Deshalb heißt es in einem deutschen Predigtbruchstück aus dem 10. Jahrhundert auch nicht, daß den 5 Zeiten des Weinberggleichnisses 5 Weltalter entsprechen, sondern:

Die ·v· uuile, in den dir dér huosherro ladote die uuerhliuti in sinan uinkarten, die pizeichnet die ·v· uuerliti, die dir uuore christes kiburte uaren.

Von den Werkleuten heißt es:

Daz uuas in dere eristen adam unde sin kislachte, in dere anderen noe unde sin kislachte, in dere dritten abraham unde sin kislachte, in dere uierde moyses unde sin kislachte.

An demo ente dere uinfsten uuerlte do garetî sanctus ioh-s baptista den ueech demo gotis sunne durh die touffa unde durh die rivuua.

In dere sehsti uuerliti, in dere uuir nu piren, do chom selbo unser herro der filius dei, unte pichêrte mit sinera euangelisgen prediga unte mit sinen zeichenin die heidnen, uone den dir iruuohs diu heiliga christenheit, diu dir stet unzi an den enti dere uuerlte.¹⁷²

David oder die Propheten werden zwar nicht ausdrücklich genannt. Aber es dürfte deutlich genug sein, daß sie in die Lücke gehören, die hier zwischen dem 4. und dem 5. Alter klafft. Das 4. Alter wird offenbar nicht durch Moses beschlossen, das 5. ebenso offenbar nicht durch Johannes den Täufer eigentlich repräsentiert, sondern beendet. Für das Ende des 4. und den Anfang des 5. dürfte deshalb David anzunehmen sein.

Wollte man jedoch an der im Weinberggleichnis gegebenen Zahl der Stunden und der Weltalter festhalten und zugleich David — sei es unter dem Einfluß des Hilarius oder des Augustin — mit diesem Gleichnis verbinden, dann mußte man aus seiner Gliederungsreihe ein Glied zugunsten des David herauslösen, wie es Christian von Stablo mit Moses tat. Auch Augustin ist in seiner Behandlung des Weinberggleichnisses¹⁷³ so verfahren. Es ist aber nicht Moses, den er — wie zu erwarten — unterdrückt, sondern Noah:

„. . . prima hora vocati Abel et ipsius saeculi justi, tertia Abraham et ipsius saeculi justi, sexta Moyses et Aaron et ipsius saeculi justi, nona Prophetae et ipsius saeculi justi, undecima tamquam in fine saeculi Christiani omnes, . . .“

¹⁷¹ s. o. S. 304.

¹⁷² „Sechs Predigtbruchstücke aus dem 10. Jahrhundert“, hrsg. von Heinr. Hoffmann: Predigten (aus dem 10.—13. Jh.), in: Fundgruben für Gesch. dt. Sprache u. Literatur I, Breslau 1830, S. (59—126) 60.

¹⁷³ Sermo LXXXVIII „De verbis Evangelii Matth. 20“, ebenso Sermo II.

Der Name Davids fehlt zwar, aber er wird in der Weltalterlehre wiederholt mit den Propheten zusammengestellt. Die „Dominica in septuagesima“ des Honorius Augustodunensis bietet dafür ein weiteres Beispiel:

„Operarii in vinea sudantes sunt omnes electi in Ecclesia bona operantes. In quam vineam prima hora Abel, Seht, Enoch et alii iusti intraverunt. Secunda, Noe, Sem, Heber et alii laborare coeperunt. Sexta, Abraham, Joseph, Moyses et alii patriarchae pondus subierunt. Nona, David, Esayas et alii prophetae operi insudaverunt. Vespere, apostoli et alii fideles . . . opus in vinea Domini consummaverunt.“

Honorius ist es hier gelungen, die eigentliche Gliederungsreihe des Weinberggleichnisses beizubehalten¹⁷⁴ und dennoch David in sie aufzunehmen, und zwar dadurch, daß er Moses zu Abraham in die 6. Stunde, das 3. Weltalter, rückt.

*

Aus den genannten Beispielen geht klar hervor, daß das Schema der Weltalter variabel ist. Immer wieder zeigt es ein anderes Gesicht. Man kann eigentlich gar nicht von dem Weltalterschema sprechen. Tut man es dennoch, so ist über Form und Inhalt im einzelnen noch nichts gesagt. Schon durch die Ableitung von bestimmten Bibelstellen ergeben sich verschiedene Formen. Matth. 20,1—16 (Weinberggleichnis) bedingt ein fünfgliedriges Schema, das sechsgliedrige der Weltenwoche ist mit der Genesis (1 u. 2) und der Apokalypse (20), aber auch mit dem 89. Psalm (89,4) und dem 2. Petrusbrief (3,8) verbunden. Aber nicht nur ein Schema, sondern sogar mehrere können auf eine Bibelstelle zurückgehen, so die Drei- und Viergliederung der Vigilien auf Luc. 12,35—40.

Eine weitere eng mit der Weltalterlehre verbundene Bibelstelle ist Joh. 2,1—11, die Hochzeit zu Kana. Dieser Text gilt als ein Gleichnis für die Offenbarung Gottes an die Menschheit. Doch wurde diese nicht verstanden bevor Christus kam; sie war Wasser. Er aber wandelte das Wasser in Wein, d. h. er öffnete den Menschen Ohren und Sinn, daß sie das Evangelium verstanden.¹⁷⁵ Die Beziehung zur Weltalterlehre wird durch die steinernen Wasserkrüge hergestellt. „Et istae sex hydriae significant sex aetates mundi“, heißt es bei Maximus von Turin.¹⁷⁶ Auch dieses Gleichnis wird meist mit der Schöpfungswoche und mit den Lebensaltern des Menschen in Beziehung gesetzt.

Propterea et sexta die fecit Deus hominem ad imaginem suam (Gen. I,27): quia sexta ista aetate manifestatur per evangelium reformatio mentis nostrae, secundum imaginem ejus, qui creavit nos (Coloss. III,10); et convertitur aqua in vinum, ut jam manifestatur Christum in Lege et Prophetis sapiamus. Ideo erant ibi sex hydriae, quas jussit

¹⁷⁴ Also im Gegensatz zu Hilarius auch Vertreter der 1. Stunde (wenn auch nicht Adam) aufzuführen.

¹⁷⁵ Augustin, In Ioannis Evangelium tractatus IX,9.

¹⁷⁶ Homilia II Super Evangelium sancti Ioannis, c. II.

impleri aqua. Sex ergo illae hydrae, sex aetates significant, quibus non defuit prophetia“,

schreibt Augustin.¹⁷⁷ Jedes der sechs den Weinkrügen entsprechenden Weltalter wird durch eine Person bezeichnet: das erste durch Adam (und Eva), das zweite durch Noah, das dritte durch Abraham, das vierte durch David, das fünfte durch Daniel, das sechste durch Johannes den Täufer. In seiner Sechsgliedrigkeit steht dieses Weltalterschema dem der Weltenwoche sehr nahe; die Gliederung ist dennoch nicht die gleiche. Daniel und besonders Johannes der Täufer, aber auch Abel (anstelle von Adam) und Isaak (neben oder anstelle von Abraham) sind typisch für sie. Das Gleichnis von der Hochzeit zu Kana mit Daniel als Fixpunkt der Gliederung wird z. B. von Rupert von Deutz behandelt;¹⁷⁸ mit Johannes dem Täufer z. B. bei Eucherius Lugdunensis,¹⁷⁹ bei Honorius Augustodunensis¹⁸⁰ und in der Predigtsammlung „Deflorationes“;¹⁸¹ Abel erscheint z. B. bei Beda,¹⁸² Paulus Diaconus,¹⁸³ Haymo von Halberstadt,¹⁸⁴ Honorius Augustodunensis; Isaak wird bei Haymo und Rupert von Deutz hervorgehoben. Haymo und Honorius zeigen noch weitere Besonderheiten, indem dieser im 3. Weltalter Joseph, im 5. (ebenso wie Beda) Jesus sacerdos nennt; letzterer kommt zusammen mit Nebuchadnesar auch bei Haymo im 5. Weltalter vor, im 4. Saul und David.

Das Weltalterschema der Hochzeit zu Kana ist sogleich ein Zeugnis für eine weitere Feststellung, daß sich nämlich nicht nur die von verschiedenen Bibelstellen abgeleiteten Weltalterschemata unterscheiden, sondern daß jedes in sich mehr oder weniger große Abweichungen aufweist.

Zusammenfassend ist zu sagen: Ausgangspunkt für die Weltalterlehre sind bestimmte Bibelstellen, durch die die Zahl der Weltalter festgelegt ist. Ihre Aufgliederung unterliegt einer starken, sich durch die Jahrhunderte hinziehenden, von einzelnen Autoren in ihrer Verbreitung weithin abhängigen und beeinflussten Tradition. Diese Bibelstellen werden benutzt für Darlegung und Deutung des Ablaufs der Welt-, der Menschheits-, der Heilsgeschichte. Man kann das Verhältnis allerdings auch umkehren und sagen, daß die Weltalterlehre in ihren verschiedenen Ausprägungen dem Verständnis und der Auslegung dieser Bibelstellen dient. Die Art und Weise der Auslegung ist die dem Mittelalter eigene und in ihm gepflegte allegorische und typologische Deutung. Für die Durchführung einer solchen Auslegung tritt neben die Tradition, diese umgestaltend, die bestimmte Absicht des Auslegers. Indem er je nach Notwendigkeit und Bedarf die gegebenen Glieder-

¹⁷⁷ s. Anm. 175.

¹⁷⁸ Commentaria in evangelium S. Joanni, Lib. II.

¹⁷⁹ Formularum spiritalis intelligentiae XI, VI.

¹⁸⁰ In seiner Predigt „De epiphania Domini“.

¹⁸¹ Dominica secunda post Theophaniam.

¹⁸² Homilia XIII, In dominica secunda post Epiphaniam; vgl. auch De temporum ratione X.

¹⁸³ Homilia LIII, In dominica II post Epiphaniam.

¹⁸⁴ Homilia XVIII.

derungsmöglichkeiten verschieden mit Personen oder Ereignissen ausfüllt, ändert sich Form und Inhalt der Weltaltersysteme von Fall zu Fall. So kommen die besonderen, oft eigentümlichen Mischformen der Schemata und ihrer Gliederungsreihen zustande, von denen einige ausgewählte Beispiele hier behandelt wurden.

Die Neigung des Mittelalters zu Zahlensymbolik und Zahlenmystik hat aber auch dazu geführt, daß schließlich die einzelnen Weltalterschemata miteinander gekoppelt, ja geradezu zu großen Weltaltersystemen zusammenkomponiert wurden. Auch hierfür noch ein Beispiel: In seiner Schrift „*Gemma animae*“ behandelt Honorius Augustodunensis das Weinberggleichnis gemäß der Tradition des Origenes, verbunden mit drei nocturni, die den drei Vigilien und den drei Zeiten der „christlichen Eliatradition“ entsprechen.¹⁸⁵ Jede dieser drei Zeiten teilt er in drei Stunden, wodurch sich also 12, nicht 11 Stunden wie im Weinberggleichnis ergeben, die in ihrem Beginn und Ende begrenzt werden, so daß die Gliederungsreihe: Adam — Noah — Abraham — Moses — David — Babylonische Gefangenschaft — Christus entsteht:¹⁸⁶

Singulae vigiliae tribus horis distinguuntur, . . . Tres itaque nocturni, totius Ecclesiae militiam nobis commemorant, qua in castris Domini sub tribus temporibus videlicet ‚ante legem, sub lege, et sub gratia‘ militat . . . Prima ‚vigilia‘ tempus ante legem intelligitur, qua quasi tribus horis ascribitur, dum tribus interstitiis distinguitur . . .

Prima ‚hora‘ huius ‚vigiliae‘ ab Adam usque ad Noe erat, . . . Secunda ‚hora‘ huius ‚vigiliae‘ a Noe usque ad Abraham erat . . . Tertia hora vigiliae ab Abraham usque ad Moysen fuerat . . .

Secunda vigilia tempus legis accipitur, quod iterum quasi horis discernitur, dum tribus interstitiis dividitur, scilicet uno a Moysen usque ad David, secundo a David usque ad Babyloniam, tertia a Babylonia usque ad Christum . . .

Tertia vigilia ‚tempus gratiae‘ exstat, quae usque in fine mundi perdurat. Haec quasi in tres horas dividitur, dum tempore ‚apostolicae praedicationis‘, tempore ‚persecutionis‘, tempore ‚pacis‘ distinguitur.

Nach Honorius ist dann Joachim von Fiore¹⁸⁷ zu nennen, der diese Komposition der Weltalterlehre in vollendetster Form gehandhabt hat.

¹⁸⁵ Cap. XX—XXV.

¹⁸⁶ Cap. I—XI.

¹⁸⁷ Vgl. über ihn das Buch von Grundmann: a.a.O.; ders.: „Neue Forschungen über Joachim von Fiore“ (Münstersche Forsch. Heft 1) Marburg 1950.

Die Abwandlungen, Vermischungen und Verflechtungen der verschiedenen Gestaltungen der Weltalterlehre im einzelnen zu verfolgen, ist eine Aufgabe, die für den Einzelfall dazu beitragen könnte, Eigenheiten wie Abhängigkeiten von Quellen genauer zu bestimmen. Gerade durch die Berücksichtigung solcher — bei der Bearbeitung der Chroniken des Mittelalters durch die Geschichtswissenschaft lange vernachlässigten — stärker formal als inhaltlich geprägten Ausführungen kann in der Quellenkritik sicherlich noch manches ungeklärte Problem einer Lösung nähergeführt werden. Aber auch für die größeren Zusammenhänge der mittelalterlichen Geistesgeschichte könnte aus einer Beschäftigung mit den Traditionslinien der Weltalterlehre eine Bereicherung erwachsen.

M I S C E L L E N

Zur Interpretation mittelalterlicher Klosterprivilegien am Beispiel des Kanonissenstiftes Fischbeck a. Weser

Von Hans-Walter Krumwiede

Die Gründungsurkunde des Stiftes Fischbeck (MGH. DO.I. 174 vom 10. 1. 1955) hat hinsichtlich ihrer einzelnen Bestimmungen schon wiederholt eine Würdigung erfahren. Besondere Beachtung fand dabei die Königsvogtei, außer einem Diplom für Quedlinburg (DO.I. 1) das einzige Beispiel in der Privilegierung Ottos I. In seinem großen Werk über die Diplomatik der deutschen Immunitätsprivilegien vom 9. bis Ende des 11. Jahrhunderts (Innsbruck 1910) hat E. Stengel den Unabhängigkeitspassus mit der Königsvogtei: *ut nulli seculari dominio sint subiecte, excepto nostrō qui earum advocatus ac defensor deo annuente esse volumus* zu den Verbotsformeln gerechnet. Er erschiene „im Gefolge des allgemeinen Immunitätssatzes (so im Fischbecker Diplom — Bemerk. d. Verf.), wie gelegentlich an seiner Statt“.¹ St. zeigt nun auf der einen Seite Anklänge an die Arenga eines Halberstädter Diploms und hält den Passus auf der anderen Seite, des Schreibers wegen, für lothringisch.² W. Schlesinger³ will die Königsvogtei als allgemeinen Begriff verstehen: im Prinzip hätte der König als Vogt der Reichskirche gegolten und die von ihm bestellten Vögte seien nur seine Untervögte gewesen. Dieser Gedanke komme nur selten zum Ausdruck, am deutlichsten im Unabhängigkeitspassus der Gründungsurkunde des Stiftes Fischbeck. Bei der Wahlrechtsformel des gleichen Diploms: *Hanc etiam illis concedimus potestatem ut habeant seu inter se sive aliunde abbatissam eligendi liberam ac propriam facultatem* erwägt Stengel,⁴ ob sich die Anklänge an die Halberstädter Fassung möglicherweise durch Beziehungen zwischen Halberstadt und Fischbeck erklären ließen.

Gegenüber diesen in erster Linie diplomatisch und rechtssystematisch bestimmten Interpretationen⁵ muß bei einer speziellen Erforschung der Geschichte des

¹ S. 410.

² a.a.O. S. 167.

³ Die Entstehung der Landesherrschaft, 1. Teil, Dresden 1941, S. 207.

⁴ a.a.O. S. 308 f.

⁵ In seiner Rezension meiner Untersuchungen zur Frühgeschichte des Stiftes Fischbeck wirft mir R. Elze (diese Zeitschrift 1954/55, S. 319 ff.) vor, ich hätte diese Arbeitsgebiete etwas abfällig als das monotone Grau der Rechtssystematik

Stiftes Fischbeck gefragt werden, ob nicht die Besonderheiten des Diploms aus der individuellen Situation des Stiftes selbst zu erklären sind⁶ (für die von Stengel erwogenen Beziehungen zu Halberstadt fand Verf. keinen Anhaltspunkt).

K. Lübeck hat in einem Aufsatz: Aus der Frühzeit des Stiftes Fischbeck⁷ dieses Stift als ein *monasterium regium* bezeichnet, über das der Herrscher als Eigentum der Krone frei verfügen konnte. Gegen eine solche Charakterisierung der Rechtsstellung des Stiftes müssen jedoch Bedenken vorgebracht werden. Die Ecbertinerin Helmburg hatte von Otto I. alten ecbertinischen Besitz in Fischbeck, der in die Hände der Liudolfinger gekommen war, übertragen erhalten und darauf ein Kanonissenstift gegründet. Nun fällt auf, daß in Fischbeck nur für das Seelenheil der verstorbenen Glieder der Familie Helmburgs und nicht auch wie bei den übrigen königlichen Eigenklöstern für das der Herrscherfamilie gebetet werden sollte. Das legt den Schluß nahe, daß es sich bei diesem Stift nicht um eine Königsabtei, sondern gemäß der Bestimmung über die Vogtei um ein spezielles königliches Schutzkloster gehandelt hat. Helmburg, die wahrscheinlich dem liudolfingischen Hofe nahestand, hätte als alleinstehende Witwe nicht die Macht gehabt, die Unabhängigkeit des Stiftes gegen die unteren Gewalten zu erhalten, wenn sich der König nicht ausdrücklich dafür verbürgt hätte.

Diese von der geschichtlichen Situation des Stiftes her vorgenommene Interpretation des Gründungsdiploms findet eine Bestätigung in dem Kampf Fischbecks gegen Besitzansprüche Corveys auf Grund einer Schenkung Konrads III. Im Jahre 1147 war Heinrich d. Löwe von Konrad aufgefordert worden, auf die Vogtei von Fischbeck und Kemnade zu verzichten und sie von Wibald von Corvey als Lehen anzunehmen. Der Sachsenherzog trat jedoch nur die Vogtei von Kemnade ab, während seine Ministerialen Wibald an einer Besitzergreifung Fischbecks hinderten. Vier Jahre kämpfte Wibald, der eine der mächtigsten Persönlichkeiten seiner Zeit war, unter dem Beistand des Königs um den Besitz Fischbecks, mußte sich dann aber mit Kemnade zufriedengeben, weil Fischbeck eben nicht *abbatia regalis*, die Konrad einfach verschenken konnte, sondern ein königliches Schutz-

bezeichnet. Ich habe nun in der Tat ein allgemeines Urteil über diese Arbeitsgebiete gefällt: „Dabei erübrigt sich wohl die Bemerkung, daß Diplomatik und Problemgeschichte immer zu den wichtigsten hermeneutischen Mitteln des Historikers gehören werden“ (S. 126). Die Bemerkung über das monotone Grau der Rechtssystematik dagegen steht in einem speziellen Zusammenhang: es haben „auch die Diplome eines kleinen Stiftes ihre eigene Farbe. Es kann nicht die Aufgabe des Historikers sein, diese in das monotone Grau der Rechtssystematik zerfließen zu lassen . . .“ (S. 127). Dieses Gegenüber von individueller Farbe und dem monotonen Grau kann bei einem vorurteilslosen Leser wohl kaum zu dem generalisierenden Mißverständnis des Rez. führen; denn es wird doch schwerlich bestritten werden können, daß eine rein rechtssystematische Auswertung der Diplome für die individuelle Geschichte des Stiftes wenig abwerfen wird. Da die vom Verf. vorgenommene Interpretation der Fischbecker Urkunden vom Rez. an keiner Stelle entkräftet werden konnte, ist es verständlich, daß er, statt sich mit den Thesen der Arbeit auseinanderzusetzen, zum Teil sehr fragwürdige Corrigenda und Druckfehler sammelt.

⁶ Bei der Interpretation der Quedlinburger Königsvogtei in DO.I. 1 hat Verf. in seiner Übersetzung des *potestativa manu* den formelhaften Charakter dieser Wendung verkannt, wodurch seine Argumentation gegen Otto, Hörger, Mayer und Schlesinger hinfällig wird. Die Deutung der Fischbecker Königsvogtei wird dadurch jedoch nicht berührt.

⁷ Nieders. Jahrbuch Bd. 18, 1941, S. 8.

kloster war. Noch zwei Jahrhunderte nach der Foundation wirkte sich die ursprüngliche Rechtsstellung des Stiftes also in der Weise aus, daß Fischbeck diesen gefährlichen Angriff auf seine Freiheit mit Erfolg abschlagen konnte. Daraus möchte Verf. den Schluß ziehen, daß das Fischbecker Gründungsdiplom seine juristische Prägnanz weder aus dem allgemeinen Rechtsgefüge noch aus Gepflogenheiten der Kanzlei, sondern durch die Bezugnahme auf die individuelle Situation des Stiftes selbst erhielt.⁸ Wie geistige Bewegungen das Einzelleben bestimmen, aber zugleich in diesem ein eigenes Gesicht gewinnen, so steht es auch mit den allgemeinen Gesetzen, die Recht und Verfassung regieren: der Einzelfall statuiert nicht etwa einfach die Ausnahme, sondern weist darauf hin, wie jenes Generelle im Individuellen geschichtlich lebendig wird.

Ein solches Ergebnis wird man methodisch nicht verallgemeinern dürfen. Es steht außer Zweifel, daß ein Großteil der Privilegierungsformeln ihre Schlüssigkeit durch die Diplomatik und Rechtsgeschichte finden. Gerade die Landesgeschichte und Landeskirchengeschichte aber wird es sich zur Aufgabe machen dürfen, eine Interpretation unter spezielleren Gesichtspunkten zu versuchen, um auf diesem Wege die Ergebnisse der allgemeinen Geschichte zu modifizieren. Wenn es in diesem Falle dabei auch nur um am Rande des historischen Interesses liegende geschichtliche Ereignisse geht, so darf ein solches Unternehmen vielleicht doch die Aufmerksamkeit des Theologen erbitten, liegt doch der Streit zwischen formgeschichtlicher und historischer Interpretation in der neutestamentlichen Forschung z. B. im Grunde auf der gleichen methodischen Ebene. Darum kann die Arbeit am anspruchslosen und theologisch neutralen Stoff gegebenenfalls auch einmal eine Anregung für wichtigere Dinge geben.

⁸ Auf die Begründung dieser Thesen, die in den Untersuchungen (Das Stift Fischbeck an der Weser. Untersuchungen zur Frühgeschichte 955—1158 = Studien zur Kirchengesch. Niedersachsens, Göttingen 1955) im Einzelnen dargelegt sind, muß an dieser Stelle verzichtet werden. Da dem landesgeschichtlich nicht interessierten Leser nicht zugemutet werden soll, sich durch die sehr speziellen Untersuchungen hindurch zu arbeiten, ist hier das Ergebnis kurz zusammengefaßt.

Bemerkungen zur Vorgeschichte der ersten Hamannausgabe

von Dr. theol. Friedrich Wilhelm Kantzenbach

In dem Nachlaß¹ des Juristen und Laientheologen Dr. Johann Friedrich von Meyer (1772—1849), der in Frankfurt a. M. lebte, befindet sich eine Anzahl von Briefen des Hamannverehrers Friedrich Christian Hoffmann (1759—1829) in Düsseldorf.² Hoffmann war Kaufmann, aber theologischen Fragen überaus weit aufgeschlossen. Er verkehrte persönlich mit dem Philosophen und Hamannfreund Jacobi³ und stand gleichzeitig dem biblizistischen Theologenkreis um Collenbusch und Hasencamp nahe. Mit dem Bremer Pfarrer Dr. Gottfried Menken, der gleichfalls hier seine theologische Heimat gefunden hatte, war er eng befreundet.⁴ Die Beziehungen zwischen den beiden Männern wurden durch verwandtschaftliche Bindungen noch enger, da Hoffmann ein Bruder der Schwiegermutter Menkens war.⁵ Ihre gemeinsame Sympathie gehörte dem Magus aus dem Norden. Hoffmann vermittelte an Menken Schriften von Hamann, die er durch Jacobi erhielt. Menken wandte sich an seinen Freund, um von Hamann noch mehr lesen zu können.⁶ Von ihm berichtet sein Biograph Gildemeister, der bezeichnenderweise auch das erste große Werk über Hamann schrieb,⁷ daß seine Urteile über Hamann sehr anerkennend waren.⁸ An seinen Freund Henr. Nic. Achelis schreibt Menken einmal: „Sein

¹ Der Nachlaß befindet sich in der Univ.-Bibliothek Erlangen und wird von der Theologischen Fakultät in Erlangen verwaltet. Über von Meyer vgl. meinen Aufsatz: Die Anfänge der ökumenischen Bewegung im Frankfurt der Romantik, ZRGG, 7, 1955.

² In den bekannten Nachschlagewerken nicht berücksichtigt. Vgl. über ihn C. H. Gildemeister: Leben und Wirken des Dr. Gottfried Menken, Bremen 1861, I. S. 56 u. II., S. 25. Dort eine Literaturangabe: Alexander Freiherr von der Goltz: Thomas Wizenmann, der Freund Friedrich Heinrich Jacobi's 1859. I., bes. S. 268 f.

³ o. a. I., S. 56.

⁴ Artikel in der R. E. 3. Aufl. und die Biographie von Gildemeister.

⁵ Gildemeister o. a. II., S. 25.

⁶ Briefe des Dr. Gottfr. Menken, hgg. von Gildemeister, Bremen 1860.

⁷ Johann Georg Hamanns, des Magus im Norden, Leben und Schriften, 5 Bde., 1857 ff.

⁸ vgl. Index „Hamann“.

(Hamanns) Golgatha und Scheblimini ist mit Gold aufgewogen wohlfeil gekauft. Ich lese es mit immer neuer Freude, mit immer tieferer Bewunderung dieser Wahrheit der Ideen und dieser Wahrheit und Schönheit im Ausdruck.“⁹ Menken besaß die genannte Schrift von Hamann selbst und vermittelte auch Schriften Hamanns an Achelis.¹⁰ Indes war nicht der Theologe Menken, sondern Hoffmann die treibende Kraft in diesem Kreis von Hamannfreunden. Er wollte eine Ausgabe der Werke Hamanns in Angriff genommen sehen.

Aus diesem Grunde wandte sich Hoffmann an von Meyer, den er auch persönlich kannte.¹¹ In einem Brief vom 25. 1. 1817 bittet er ihn, ihm ein Exemplar von „Golgatha und Scheblimini“ zu verschaffen.¹² Am Karfreitag desselben Jahres ermuntert er von Meyer sogar, die Edition des Hamann-Nachlasses zu fördern bzw. selbst zu übernehmen. Am 2. 6. 1817 wird das genannte Werk Hamanns, das auf seine Zeitgenossen allgemein wohl den stärksten Eindruck gemacht hatte, erwähnt. Inzwischen hatte sich J. F. von Meyer bereitgefunden, eine Edition von „Golgatha und Scheblimini“ zu veranstalten und selbst das Vorwort dazu zu schreiben. Die Ausgabe erschien 1818.¹³ J. F. von Meyer legte sich das Pseudonym „Jaschem“ zu. Jung-Stilling fragte ihn in einem bisher noch nicht veröffentlichten Briefe, was dieses auch sonst von ihm benutzte Pseudonym bedeuten solle. Meyer hat aber dazu keinen Kommentar gegeben. Auf die Vorrede von Meyers zu dieser Schrift hat zuerst wieder Ludwig Feuchtwanger aufmerksam gemacht.¹⁴ Hamanns Schrift war gegen Mendelssohn gerichtet, dessen Schrift „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum“ 1783 erschienen war. Am 1. 8. 1783 hatte Hamann dies Produkt des aufgeklärten Juden dreimal gelesen.¹⁵ Hatte Mendelssohn schon mit Lavater eine lange Auseinandersetzung über die verschiedenen Positionen des Christen, der zur Versöhnung durch Jesus Christus steht, und des aufgeklärten Juden gehabt,¹⁶ so sollte sich diese Diskussion in kürzerer, aber zugespitzter Weise wiederholen.¹⁷ Johann Friedrich von Meyer wandte sich in seiner Vorrede wie Hamann gegen Moses Mendelssohn und erklärte sich mit dem Magus solidarisch. „Nicht leicht gab es eine treffendere und gerechtere Satire, als schon im Style Hamanns, dem wortkargen lakonischen epigrammatisch gesalzenen, verglichen mit Mendelssohns wärriger Geschwätzigkeit und sophistischen Dialektik lag. Sinnvoll ist schon der Titel gewählt . . .“ Über Hamanns Gegner sagt er: Dieser Sohn Mendels war recht der Moses der falschen jüdischen Aufklärung.¹⁸

Meyer sieht in Hamanns Formel „Golgatha und Scheblimini“ eine allumfassende Aussage über die ganze Wahrheit. Sie ist ein „gedoppelter Blitz“ in das mendels-

⁹ Briefe o. a. S. 29.

¹⁰ o. a. S. 9.

¹¹ Gildemeister: Menken II, S. 87.

¹² Briefe in Faszikel 24 u.

¹³ Dresden 1818/19.

¹⁴ Das Bild Mendelssohns bei seinen Gegnern bis zum Tode Hegels, Zeitschr. für Gesch. der Juden in Deutschland, Jg. 1929, S. 230, Anm. 24; vgl. H. J. Schoeps: Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie in der Neuzeit, Bd. I, 1935, auch als Dissertation Leipzig gedruckt, S. 42.

¹⁵ Hamanns Schrift steht bei Nadler: Hamann-Ausgabe III, 1951, S. 290 ff. In den Anmerkungen III, S. 469 die Aussage Hamanns.

¹⁶ Moses Mendelssohn, Gesammelte Werke Bd. VII: Schriften zum Judentum I, 1930.

¹⁷ vgl. dazu Gildemeisters Werk über Hamann o. a. Bd. III.

¹⁸ Die Stelle ist schon von Schoeps o. a. S. 42 zitiert. Mir war von Meyers Ausgabe nicht zugänglich. Ich zitierte nach dem Original im Nachlaß.

sonnische Jerusalem. Eine weitere Würdigung der bedeutenden Ausführungen von Meyers ist in diesem Zusammenhang überflüssig.

Bei Hoffmann erregte die Neuauflage von Hamanns Schrift große Hoffnungen. Menken hat sich nicht darüber geäußert. Er kannte von Meyer wohl, hatte aber mit ihm gewisse Differenzen in der Anschauung über die christliche Versöhnungslehre. Hoffmann dagegen stand von Meyer frei und ohne jede Hemmung gegenüber und hoffte nun, daß der alte Freund Hamanns, Jacobi in München, durch von Meyers Edition angespornt werden würde, nun auch seinerseits die in seiner Hand befindlichen Schätze herauszugeben. (Brief vom 2. 6. 1817.) Ein anderer Freund von Hamann und Menken, der auch mit von Meyer korrespondierte, Professor der Theologie J. F. Kleuker in Kiel, der auch zur Hamannedition in Frage gekommen wäre,¹⁹ äußerte sich in einem Schreiben vom 24. 1. 1819²⁰ anerkennend über die Vorrede von Meyers. „Hamann's Schrift verdiente Ihre vortreffliche Vorrede. Mit dem verewigten Magus aus dem Norden stand ich seit 1776 bis an seinen Tod 1787 in einiger Correspondenz, ich lebte im September 1787 eine Woche mit ihm zusammen in Düsseldorf,²¹ da er dann einige Wochen darauf starb und in dem Garten der verewigten Fürstin Gallitzin begraben ward. Zwey Tage vor seiner beschlossenen Rückreise nach Königsberg ward er krank und starb, von äußerst wenigen seiner Zeitgenossen wahrhaft erkannt.“ In einem anderen Brief vom 20. 12. 1821 schreibt Kleuker: „Im 1st. Th. von Hamanns Schriften, der heraus ist, steht von den *biblischen Betrachtungen* kaum $\frac{1}{5}$. Vielleicht stieß sich Jacobi wie sein Hausfreund, der Herausgeber, an H.'s Erzglauben an die Wörtlichkeit der Bibel und deren symbolische Bedeutsamkeit. Und doch sind die *Selbstbetrachtungen über seinen Lebenslauf* ganz abgedruckt, die für viele Gelehrte und Ungelehrte nicht weniger Anstößiges haben müssen. Wie die Exornatores monumentorum. Prophetarum (Matth. 13. 19.) wofür gelten wollten, was sie nicht waren: so beweist auch der Antrieb zur Wiederbelebung der Hamannischen Autorschaft auch noch keine nähere Verwandtschaft mit diesem Autor, wenn gleich die Musikstücke solcher Schriftein den Geschmack einzelner Liebhaber von Seltenheiten reizen mögen.“ Das ist das Urteil Kleukers.

Nun, da Jacobi mit seinem „Hausfreund“ Friedrich Roth im Jahre 1821 den ersten Band von Hamanns Schriften vorbereitet hatte und Roth diesen herausgab,²² ist wohl Hoffmanns Wunsch in Erfüllung gegangen, aber Kleuker hat Bedenken. Diese werden verständlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß trotz der Freundschaft zwischen Jacobi und Hamann tiefe theologische Unterschiede zwischen ihnen bestanden. Hamann hatte einen am biblischen Worte orientierten Glaubensbegriff, Jacobi dagegen war ein Mann der Wandlungen und Unschlüssigkeit und hatte schließlich zu einem spekulativ-metaphysischen Glaubensbegriff gefunden.²³ Einem

¹⁹ vgl. über ihn die Arbeit von Schütz, die in unserem Zusammenhang wenig austrägt: W. Schütz: J. F. Kleuker, 1927.

²⁰ Faszikel 31A unter Nr. 34.

²¹ Es ist wahrscheinlich, daß auch Hoffmann während dieser Zeit Hamann begegnet ist, da ja H. in Düsseldorf lebte.

²² Hamanns Schriften, Bd. 1—7, Berlin 1821—1825; Bd. 8, 1/2 hgg. von Wiener, Berlin 1842/43.

²³ Genannt seien zu Hamann besonders die Arbeiten von Blanke, Schreiner und Seils, zu Jacobi die Dissertation von Schreiner 1921 und die Untersuchung von Kinder. Auf die Arbeiten von Gründer und L. Schreiner darf man hoffen.

interessanten Brief von Jung-Stilling ist über die Glaubenshaltung Jacobis ein treffendes Urteil zu entnehmen. Der Brief ist noch ungedruckt und sei schon hier mitgeteilt.²⁴ „Jacobi besuchte mich auch in Karlsruhe, aber ich vermied durchaus über Gegenstände der Art mit ihm zu reden, er gab mir auch keine Gelegenheit dazu. Wir kennen uns nun beinahe 40 Jahr. Er steht noch in Unterhandlung mit dem Erlöser, er möchte gern auf gewisse Bedingungen kapitulieren, und darüber könnte wohl die Gnadenfrist verstreichen. Der Herr erbarme sich seiner! — Gott wie werden solche Männer bei dem Blick in die Welt der Wahrheit erschrecken!“

Im süddeutschen Raum lebte noch ein anderer Freund von Meyers, der durch „Golgatha und Scheblimini“ beeinflusst wurde. Es handelt sich um den Erlanger Professor der Theologie G. Ph. Ch. Kaiser.²⁵ In einem Schreiben vom 18. 5. 1822 erklärt er, daß ihm durch die Edition von „Jaschem“ eine andere Denkrichtung eröffnet worden sei. Kaiser hat aber keinen uns bekannten Schüler gehabt, der die Hamannlinie weiter verfolgte. Der bedeutendste süddeutsche Hamannkenner Hermann von Bezzel ist durch die Ausgabe von Roth angeregt worden.

²⁴ Brief vom 5. 8. 1812. Der Brief wird demnächst veröffentlicht werden: Aus Briefen Jung-Stillings von 1807—1816. Aus 100 Briefen ausgewählt und herausgegeben vom Verf. Zu Jacobi vgl. auch seine bezeichnenden Äußerungen in meiner Untersuchg. „Johann Michael Sailer und der ökumenische Gedanke“, 1955, zitiert S. 15 und 39.

²⁵ vgl. Th. Kolde: Die Universität Erlangen unter dem Hause Wittelsbach, 1910, S. 133; die Briefe in Faszikel 31Ab sind auch für die damalige Erlanger Fakultätsgeschichte wichtig.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Ernst Staehelin: Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi. Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen zusammengestellt. II. Band: Von der Christianisierung der Franken bis zum ersten Kreuzzug. Basel (Reinhardt) o. J. (1953). XI, 384 S., geb. sfr. 28.10 (DM 27.—). — III. Band: Von Bernhard von Clairvaux bis zu Girolamo Savonarola. o. J. (1955). X, 548 S., geb. sfr. 40.55 (DM 39.—).

Vor einiger Zeit konnte in dieser Zeitschrift (ZKG 64, 1952/3, 329 f.) auf eine neue Sammlung von kirchengeschichtlichen Quellen in deutscher Sprache hingewiesen werden. Von dieser Sammlung, dem Werk Ernst Staehelins, können jetzt nun Band II und III angezeigt werden. Die Zielsetzung der Sammlung, wie sie schon im Titel zum Ausdruck kommt und wie ich sie früher charakterisiert habe, ist natürlich unverändert geblieben: Es soll ein Lesebuch geschaffen werden, in dem die Zeugnisse aller Jahrhunderte für die Idee des Reiches Gottes, wie sie in der Kirche immer wieder hervortritt, zusammengestellt werden. Es sollen die Stimmen der Vergangenheit gesammelt werden, in denen etwas laut wird von dem „Ringem um das innerweltliche Reich Gottes“, von dem „Denken über den Zustand zwischen Tod und Auferstehung und vom Hoffen auf die „Erfüllung der Zeiten“ (Vorwort zu Band III).

Band II umfaßt nun die Zeit von der Christianisierung der Franken bis zum 1. Kreuzzug, während Band III von Bernhard von Clairvaux bis zu Savonarola reicht. Staehelin hat es auch in diesen Bänden verstanden, ein reichhaltiges Material, das oft genug auch für den Fachgelehrten nur schwer zugänglich ist, zusammenzutragen. Die Übersetzungen sind wieder gut gelungen und, soweit ich es überprüfen konnte, auch sachgemäß und richtig. Die kurzen Einleitungen und Anmerkungen, die die Texte in den richtigen Zusammenhang einordnen und erklärende Hinweise geben (natürlich auch Zitate verifizieren), zeigen die reiche Sachkunde des Herausgebers. Z. B. ist sehr schön in § 109 (III, 320 ff.) zu den Proben aus der Postille des Petrus Joh. Olivi in den Anmerkungen viel Material aus dem Urteil der Theologenkommission, das von Johannes XXII angefordert war, gegeben. Besonders hervorzuheben ist ferner, daß St. keineswegs einseitig die abendländische (und allenfalls die griechische) Kirche berücksichtigt, sondern auch orientalische Christen (etwa in Band III § 107: Barhebräus, Salomon von Basra und Ebedjesu) zu Worte kommen läßt.

Die Auswahl, über die sich wie bei jedem derartigen Werk streiten läßt, muß nach dem leitenden Gesichtspunkt des Gesamtunternehmens beurteilt werden. Da sind nun allerdings manche kritische Fragen zu stellen: Ob z. B. das von Johannes Scotus Eriugena Gebotene (§ 74, II S. 213 ff.) hierher gehört? Auch bei § 112 (III S. 76: Marsilius von Padua) wird man fragen dürfen, ob der Text in dieser Sammlung angebracht ist. Aber diese kritischen Fragen können — wie ich schon

bei Band I sagte — erst näher behandelt werden, wenn die angekündigte systematische Gesamtdarstellung vorliegt. Immerhin wird schon jetzt, und zwar bei Band III in sehr viel stärkerem Maße als bei Band II, das Bemühen deutlich, die Thematik wirklich streng durchzuführen. Das ist für den Zeitraum, der in III behandelt wird, insofern leichter, als einerseits durch das ganze Mittelalter (und im Spätmittelalter stärker als im frühen) ein Strom apokalyptischer Erwartungen sich hindurchzieht. Das wird ja in Band III sehr klar an Joachim von Fiore und seinen Nachwirkungen. Und andererseits kann das Gesamtthema in dieser Zeit stärker hervortreten, weil Staehelin den Kampf zwischen Imperium und Sacerdotium unter den Gesichtspunkt stellt, daß hier das Papsttum den Anspruch erhebt und zu verwirklichen sucht, „das innerweltliche Reich Christi darzustellen“ (S. 440). Von hier aus wird dann die Auswahl verständlich.

Jedenfalls ist das Unternehmen zu begrüßen. Wir haben damit ein gutes kirchengeschichtliches Lesebuch und ein schönes Hilfsmittel für das Verständnis der Kirchengeschichte, gerade auch für Nichtfachleute.

Bonn

W. Schneemelcher

Alte Kirche

Karl Prümm: Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt. Hellenistisch-römische Geistesströmungen und Kulte mit Beachtung des Eigenlebens der Provinzen. Anastat. Neudruck. Rom (Päpstl. Bibelinstitut) 1954. XVI, 921 S., 2 Kart. brosch. Lit. 5000.—.

Im Jahre 1943 erschien das vorliegende Werk in 1. Auflage (bei Herder, Freiburg). In den damaligen Zeitläufen ist es wohl vielen von uns nicht gleich bekannt geworden (auch in der ZKG ist die 1. Aufl. nicht angezeigt worden). Aber nach dem Kriege, als wir uns wieder der Arbeit zuwenden konnten, ist es wohl sehr schnell ein wichtiges Hilfsmittel, das wir nicht entbehren konnten, geworden. Als dann auch die Rezensionen erschienen, war es schon nicht mehr lieferbar. Jetzt liegt nun ein anastatischer Neudruck dieses „Muster eines Handbuchs“ (wie R. Bultmann mit Recht geschrieben hat: ThLZ 75, 1950, 482) vor. Bei dem Wert des Werkes ist eine ausführliche Anzeige dieses Neudrucks angebracht.

Die Absicht des Werkes ist es, die religiösen Strömungen in der unmittelbaren heidnischen Umwelt des alten Christentums (S. 107) zu erfassen und die Religionserscheinungen als Vorbereitung oder Bestandteil des geschichtlichen Hintergrundes des alten Christentums (S. 1) zu beschreiben. Daß dabei nicht nur der historische Gesichtspunkt sondern auch theologische Probleme immer wieder behandelt werden, gibt dem Werk einen besonderen Reiz: Es ist nicht nur ein Literaturbericht und eine Quellenübersicht, sondern zugleich eine eigenständige historische und theologische Leistung. Die grundlegende religionsgeschichtliche und theologische These ist dabei die des großen Werkes von P. W. Schmidt, d. h. die These vom Urmonotheismus. Trotzdem ist nun das Handbuch kein apologetisches oder systematisches Werk geworden, sondern ein zuverlässiger Wegweiser zu Quellen und Literatur, Problemen und Lösungen.

Der Stoff ist in 6 Kapiteln aufgearbeitet worden. Das erste Kapitel behandelt ‚Die Volks- und Staatsreligion in Griechenland und Rom‘ (P. redet dabei von Volksreligion nicht im modernen abwertenden Sinn, sondern in der Erkenntnis, daß die Religion im Altertum zur Volksgemeinschaft gehört: S. 13). Zunächst wird ein Überblick der griechischen Religionsgeschichte in vorchristlicher Zeit gegeben, wobei die griechischen Göttervorstellungen (Eingottglaube im Zeuskult — Polytheismus) ausführlich behandelt und der hellenistische Königskult treffend skizziert werden. Dieser Abschnitt behält trotz der großen griechischen Religionsgeschichte von Nilsson seinen Wert, vor allem durch die umsichtige Literaturbehandlung. Die Schilderung der römischen Religionsentwicklung führt von der Zeit der Republik bis zur augusteischen Reform und zum Kaiserkult. Die Endstufe der antiken Religionsentwicklung wird nicht schlechthin als Verfall bezeichnet, die Verfallserscheinungen werden aber stark unterstrichen. Der ‚Schlußgedanke‘ des Kapitels gilt dem religiösen und Bildungswert des antiken Mythos: „Wenn wir soeben zwar das scharfe Unterschiedensein von Glaube und Mythos feststellten, aber doch auch ein vorsehungsgemäßes Abgestimmtsein der grundlegenden geschichtlichen Heilstatsache auf die innere Überwindung des Mythos und seiner Gefahren annehmen, so können wir für das Gebiet der eigentlichen kultischen Religionsäußerungen ganz gewiß eine weitgehende Assimilierbarkeit des Brauchtums der antiken Volksreligion für das Christentum voraussetzen. Vielleicht dürfen wir sogar eine Art von Hinordnung dieser Schöpfungen der antiken Religiosität auf die kommende Kirche vermuten“ (S. 103). Dieser Satz ist für die das ganze Buch durchziehenden Erwägungen über die Beziehungen (Kontinuität oder Neuanfang) zwischen antiker Religion und Christentum charakteristisch.

In Kap. II wird nun von den ‚Religiös-weltanschaulichen Gehalten der antiken Philosophie‘ gehandelt. Von der jonischen Naturphilosophie über Plato, Aristoteles, Stoa usw. wird der Leser bis zum Neuplatonismus geführt. Ein vergleichender Ausblick (Christentum und antike Philosophie), in dem vor allem die Erörterung

des Logos- und des Pneumaproblems wichtig ist, beschließt dieses Kapitel, das mehr ist als ein Compendium der Geschichte der antiken und spätantiken Philosophie, weil der Verf. das reiche Material unter dem leitenden Gesichtspunkt des Werkes sammelt und ordnet.

Den Mysterienkulten in der antiken Welt ist das III. Kapitel gewidmet. Unter Berücksichtigung der literarischen und archäologischen Quellen wird ein eindrucksvolles Bild der verschiedenen Mysterien entfaltet. Am Anfang stehen die eleusinischen und dionysischen Mysterien. Wesen und Verbreitung (neupythagoräische Mysterien in Rom!) werden treffend geschildert. Die Ostkulte in der hellenistisch-römischen Welt (Kybele, Attis, Syrische Gottheiten, Isis usw.) folgen. Besonders wichtig ist dabei die Darstellung des Mithraskultes. Dieser reichen Material- und Literaturübersicht folgt ein Abschnitt über Stellung und Bedeutung der Mysterien im Ganzen der spätantiken Religion, in der P. auch sehr schön auf die Frage nach dem Geheimnis des Erfolges der Mysterien in der altheidnischen Welt eingeht. Abgerundet wird auch dieses Kapitel durch eine eingehende Untersuchung des Verhältnisses der Mysterienkulte zum Christentum: Die Tatsache der Ähnlichkeit und die Tiefe der Unterschiede (anfechtbar dabei wohl die Formulierung: Stimmungsreligion - Religion des Glaubens, S. 318 f.) werden herausgearbeitet. Eine Ableitung christlicher Kulteinrichtungen aus den Mysterienkulten wird natürlich abgelehnt, aber andererseits bemüht sich der Verf. sehr um eine Erklärung der Ähnlichkeiten. Gerade dieser Abschnitt, auf den der Verf. große Mühe verwandt hat und der in seiner Art auch besonders gut ist, lockt zu einer Auseinandersetzung, die allerdings nicht so sehr die religionsgeschichtliche Frage als vielmehr die neutestamentlichen und theologischen Probleme betreffen würde. Anhangsweise wird noch auf die Beziehungen nordisch-germanischer Feiern und Sagen zu den Mysterien und ihrem Vorstellungskreis hingewiesen.

Das vierte, sehr ausführliche Kapitel spricht nun von ‚Formen des Aberglaubens und des Kultus‘. Es geht hier zunächst um die vielfältigen Erscheinungen des Aberglaubens: Das Zauberesen in all seinen Ausprägungen (dabei mehrfach Behandlung des Problems: ‚Zauber‘ im NT), die Astrologie, das Orakelwesen (öffentliche und private Mantik in Ost und West; wichtig S. 427 ff.: Enthusiasmus und biblische Inspiration), der Schicksalsglaube, der Wunderglaube (Asklepios; das christliche Wunder) und schließlich die Wundermänner der Kaiserzeit (Apollonius von Tyana, Peregrinus Proteus und Alexander von Abonoteichos). Mit dieser Stoffgruppe wird ein Abschnitt über den echten religiösen Kult der Antike verbunden, in dem nun von Gebet, Opfer, Priestertum und heiligen Orten gehandelt wird. Ein Überblick über Sinn und Geltung der Frömmigkeit im Altertum, vor allem unter dem Gesichtspunkt der drei „religiösen Grundakte“, Glaube, Liebe und Hoffnung, sowie einige Bemerkungen zur Nachwirkung der kultischen Bestandteile der antiken Religion (außer den Mysterien, für die das Problem schon früher behandelt worden ist) schließen das Kap. ab. Auf zwei Punkte sei besonders verwiesen: Einerseits sieht Pr. den eigentlichen Einschnitt zwischen den verschiedenen Frömmigkeitstypen der Antike dort, „wo die innere Anhänglichkeit an die Götter des Mythos aufgegeben wird und eine, wenn auch nur anfanghafte Rückwendung zum Eingott erfolgt“ (S. 523). Erst damit wird die *Eusebeia* sinnvoll, weil sie ihre Rechtfertigung erhält. D. h. doch nun, daß Pr. ganz stark die Kontinuität in der Religionsgeschichte (einschließlich des Christentums) betont oder, anders gesagt, daß er das Christentum für die Erfüllung der antiken Religion und ihrer Sehnsucht hält, ohne natürlich das Neue am Christentum leugnen zu wollen. Hier wären vom Neuen Testament aus einige sehr kritische Fragen zu stellen! Und andererseits sagt Pr. zum Schluß: „Was aus dem Bereich des Heidentums an *Einzelzeremonien* in die kirchliche Liturgie eingegangen ist, in den Riten der Taufe und anderer Sakramente, hat sich vielfach bei näherem Zusehen als allgemeines, man kann sagen bürgerliches (nicht im engeren Sinne religiöses) Kulturgut der Antike erwiesen, so die Verabreichung von Milch und Honig, die als Symbol der Kinderernährung bei der Taufe, dem Sakrament der geistigen Neugeburt, Verwendung

fand. Eine solche christliche Kulttatsache gehört nur mehr mittelbar in das Gebiet der Beziehungen von christlicher und heidnischer Religionsgeschichte und ist eher der Erforschung der Gesamtverbindungen zu überweisen, die Christentum und antike Kultur überhaupt verknüpfen — einer großen und weiten Wissenschaft, deren Ausbau durch F. J. Dölger so sehr gefördert, aber noch keineswegs abgeschlossen worden ist“ (S. 533 f.). Genügt es, wenn man hier von ‚bürgerlichem Kulturgut‘ spricht? Die Arbeit von F. J. Dölger wird ja von Th. Klauser in dem Reallexikon für Antike und Christentum fortgesetzt und weitergeführt. Gerade aus dem bisher dort schon gesammelten und publizierten Material wird deutlich, daß es mehr als ‚bürgerliches Kulturgut‘ war, was in die Kirche einströmte. ‚Milch und Honig bei der Taufe‘ sind doch nur ein kleines Beispiel für den umfassenden Prozeß der Verkultung und damit Paganisierung des Christentums.

In Kap. V wird nun die ‚Hermetik als Typ heidnischer Gnosis‘ dargestellt. Einer guten Übersicht über die Geschichte des Textes und der Literaturgattung sowie einer Würdigung der Forschungsgeschichte folgt eine eingehende Analyse des I. und des XIII. Traktats des Corpus Hermeticum und eine kurze Kennzeichnung der übrigen libelli dieser Sammlung. Daran schließt sich der Versuch einer formalen Gesamtwürdigung (vor allem Begriff der Gnosis!) und eine Übersicht über die inhaltlichen Grundmotive der Hermetica (S. 600 ff.: Zum Weltbild der Hermetica und der Spätantike im ganzen). Ein Anhang, in dem sich Pr. mit dem „sogen. ‚iranischen Erlösungsmysterium‘ und seinem angeblichen Zusammenhang mit dem Neuen Testament“ auseinandersetzt, d. h. also Reitzenstein und Bultmann widerlegen möchte, rundet das Kapitel ab. Ohne Zweifel ist gerade dieses Kapitel eine großartige Leistung: Mit Umsicht und reicher Kenntnis führt der Verf. den Leser zu den Quellen und in die moderne Forschung sowie deren Probleme. Aber ebenso ist nun nicht zu bezweifeln, daß hier innerhalb der Forschung die größten Differenzen vorhanden sind und daher von einem anderen Standpunkt aus gerade gegen dieses Kapitel erheblicher Widerspruch sich erheben wird. Ich kann hier nicht auf Einzelheiten eingehen. Immerhin muß gefragt werden, ob das Gnosis-Buch von Hans Jonas, dem wir nun doch ungeheuer viel für die Erkenntnis dieser spätantiken Religiosität verdanken, mit 2 Anmerkungen abgetan werden kann. Und daß die Mandäerfrage trotz Allo, Lagrange und Lietzmann noch nicht endgültig erledigt ist, muß wohl immer wieder erneut betont werden. Grundsätzlich muß doch wohl gesagt werden: Die Hermetik ist ein Typ der Gnosis und es ist gut, wenn eine solche tiefgehende Analyse gerade dieses Typs vorgelegt wird. Aber das Problem der vorchristlichen Gnosis ist sehr viel schwieriger und auch wichtiger, als aus diesem Kap. hervorgeht. Die Dinge sind hier noch sehr im Fluß und unsere Kenntnis wird durch die Funde von Nag Hammadi (und vielleicht in gewisser Weise auch durch die vom Toten Meer) sicher noch sehr bereichert werden. Aber auch ohne diese Funde ist doch schon klar geworden, daß gnostisches Welt- und Daseinsverständnis eine geistige Macht war, die vor dem Christentum und außerhalb des NT existierte und die auf das NT in Begrifflichkeit und Vorstellungen in recht unterschiedlicher Weise eingewirkt hat.

Das letzte und größte Kapitel des Buches ‚Das religiöse Eigenleben der römischen Provinzen‘ „fördert die Vollständigkeit des Werkes und bewahrt das Urteil über das dem Imperium Gemeinsame vor Übertreibung“ (S. 3). Hier wird nun etwas geboten, was es in dieser Vollständigkeit und Gründlichkeit bisher nicht gab: eine Religionsgeschichte der römischen Provinzen (gewissermaßen also die notwendige Ergänzung zu Mommsens Römischer Geschichte, Band V). Archäologische und literarische Quellen sind ebenso gründlich verarbeitet wie moderne Literatur. Gewiß kann über die einzelnen Gebiete jeweils nicht sehr ausführlich gesprochen werden. Bei Ägypten wäre z. B. vielleicht etwas mehr zu sagen gewesen. Aber das Wichtigste ist erwähnt, und man hat immer wieder den Eindruck, daß hier solide gearbeitet worden ist. Eine Kleinigkeit sei aber vermerkt: S. 659 ist von der *Usurpatorin* Zenobia die Rede. Aber Z. ist mindestens ebenso legal zur Macht gekommen wie Aurelian. Bei der Lektüre dieses Kapitels wird aber auch

sehr deutlich, daß trotz der immensen Forschungsarbeit, die in den letzten Jahrzehnten geleistet worden ist und durch die manche Probleme anders aussehen als zu Zeiten Mommsens, noch viel Arbeit zu leisten ist, um eine wirkliche Religionsgeschichte der Provinzen zu bekommen. Aber das gilt ja ebenso für die Kirchengeschichte. Man wird aber gerade aus diesem Kapitel sehr viel für die Geschichte der ältesten Kirche lernen können und manches besser verstehen!

Der ‚Abschluß‘ geht nun noch einmal zusammenfassend auf die grundsätzlichen Probleme ein: Es wird der Befund, wie er in dem Buch vorgelegt worden ist, „unter letzter wertender Sicht“ gewürdigt, „eine übergreifende vorgeschichtlich-geschichtliche Einordnung“ versucht, „die geschichtstheologische Frage nach dem Sinn der im ganzen absteigend verlaufenden Religionsentwicklung“ gestellt und schließlich der positive „Wert vieler Bestandteile des provinziellen religiösen Brauchtums“ herausgearbeitet (S. 806). Die Grundkonzeption des Verf., von der aus er seine ganze Arbeit betrieben hat, kommt dabei mit aller wünschenswerten Klarheit zum Ausdruck. Das Heidentum der Spätantike ist danach von der ‚Vergreisung‘ bestimmt, was nicht zuletzt damit zusammenhängt, daß es der Endpunkt einer ständigen Abwärtsbewegung ist. „Alle Polytheismen sind Sekundärbildungen und schon darum, wertmäßig gesehen, Verfallserscheinungen. Man muß demnach die Grundrichtung der geschichtlichen Religionsentwicklung als abwärts gerichtet bezeichnen. Diese Einsicht liegt als Tatsachenerkenntnis einfach da, und es läßt sich an ihr nicht rütteln“ (S. 819). Nun, leider sind die Dinge nicht so einfach. Es ist und bleibt eine Hypothese (die zwar von W. Schmidt sehr eindrucksvoll vertreten wurde, die aber doch Hypothese ist), daß am Anfang der Urmonotheismus steht und dann die Entwicklung eine Abfallsbewegung ist, aus der das Christentum die Menschheit erlöste, der Sieg des Geistes über die Ungeistigkeit. Ich selbst stehe jedenfalls dieser Konstruktion sehr skeptisch gegenüber und meine aus dem Werk von Prümm viel Material zur Widerlegung dieser These herbeiführen zu können. Daß sich Pr. auf eine lange Tradition für diese Konstruktion berufen kann, eine Tradition, die schon bei den Apologeten feststellbar ist, ja eigentlich schon in der Areopagrede des Lukas, ändert nichts an ihrem Charakter. Dahinter steht natürlich eine Geschichtsspekulation, die die einmalige Offenbarung Gottes in Jesus Christus nicht in dem radikalen Ernst gelten lassen will wie das NT und die eine Kontinuität konstruiert, die einfach nicht existiert. Nach der Verkündigung des Paulus z. B. ist das Kreuz und die Auferstehung Jesu Christi die Aufhebung jeglicher Kontinuität, es beginnt etwas völlig Neues!

Eine Anzeige dieses gewaltigen Werkes muß sich mit dieser Skizze der Hauptprobleme, die darin behandelt werden, begnügen, wenn nicht der angemessene Rahmen einer Rezension gesprengt werden soll. Es wäre sehr reizvoll und sicher auch sehr fruchtbar, nun in eine Einzeldebatte mit dem Autor einzutreten und dann auch die Gesamtkonzeption des Verf. zu beleuchten. Ich muß mir das versagen, möchte aber zum Abschluß noch einmal betonen, daß ich — trotz der Bedenken gegen die theologische Grundkonzeption — dieses Buch zu den wertvollsten und wichtigsten Hilfsmitteln für unsere Arbeit rechnen muß. Acht ausführliche Register und auch zwei (allerdings etwas primitiv ausgefallene) Karten erleichtern den Zugang zu der Fülle des Stoffes. Der Verf. kündigt im Vorwort an, daß Nachträge über die Fortschritte der Forschung erscheinen sollen, bzw. in kleinen Teilen schon im *Gregorianum* erschienen sind. Man kann nur wünschen, daß es ihm gelingt, diesen Plan wirklich weiterzuführen und damit das Werk auf dem Laufenden zu halten. Er darf dafür auch weiterhin des Dankes aller derer, die auf diesem Gebiet mitarbeiten und zuverlässig unterrichten sein wollen und daher seine bisherige Arbeit mit Dank und Gewinn benutzt haben, gewiß sein.

Bonn

W. Schneemelcher

Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Hrsg. von Theodor Klauser. Bd. III, Lfg. 17—19 (= Sp. 1—480). Stuttgart (Hiersemann) 1955—56. je Lfg. DM 12.50.

Vom RACH, auf das schon mehrfach hingewiesen wurde (zuletzt ZKG 66, 1954/5, 333 f), liegen weitere drei Lieferungen vor, die Artikel unter den Stichwörtern Christusbild—Cyprianus III enthalten. Ich brauche nicht zu wiederholen, welcher Wert diesem großen Werk beizumessen ist. Je länger desto mehr gelingt es dem verdienten und verehrten Herausgeber, Th. Klauser, der inzwischen auch einen das Unternehmen mittragenden Freundeskreis gesammelt hat, die Zielsetzung des Sachwörterbuches, nämlich den Prozeß der Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt lexikographisch zu erfassen, in vorbildlicher und einmaliger Art und Weise zu verwirklichen. Auch die neuen drei Lieferungen legen Zeugnis davon ab, wie der Leser durch das Wörterbuch in diesen vielschichtigen Prozeß eingeführt wird, wie ihm die Fülle des Materials und der Stand der Forschung vorgeführt und die wichtigste Literatur genannt werden.

Im Vordergrund stehen — entsprechend der Zielsetzung des Werkes — die Artikel, die man unter dem Sammelbegriff „Religionsgeschichtliches“ zusammenfassen kann. A. Hermann hat den Art. *Circe* beigeleitet, eine vortreffliche Zusammenstellung des nichtchristlichen und des christlichen Materials (ein kleiner Schönheitsfehler wäre zu verbessern: Sp. 142 wird der sermo de vita Honorati des Hilarius Arelat. zitiert; von diesem sermo hat S. Cavallin 1952 in Lund eine vortreffliche Ausgabe erscheinen lassen, durch die der Mignetext überholt ist). Auch der Art. *Circumambulatio* von W. Pax scheint mir vorbildlich: eine reichhaltige und doch knappe Zusammenstellung der nichtchristlichen wie der christlichen Zeugnisse, Aufweis der Motive, Weiterleben der antiken Bräuche usw. Der Art. *Contactus* von Wagenvoort muß ebenfalls hervorgehoben werden, weil auch hier sehr umsichtig und wohl abgewogen Materialsammlung und Deutung vereint sind. An den Artt. *Consecratio* I (allgemein, von L. Koep) und II (Kaiserapotheose, von L. Koep und A. Hermann) wird deutlich, wie vielschichtig die zu erfassenden Phänomene und Begriffe sind. Die Art. sind gelungen und machen auch an diesen Begriffen deutlich, wie Kontinuität und Neuanfang den hier zu erfassenden Prozeß bestimmen (Sp. 276 heißt es: „Die Itala übersetzt Mt. 10, 28 *φοβέομαι* mit ‚metum consecrandum‘: Tert. scorp. 9 . . .“ Das ist nicht ganz richtig, da keine Itala-Hs. diesen Text bietet, Tertullian aber offenbar nur den Sinn von Mt. 10, 28 wiedergibt, also nicht wörtlich zitiert). Ein ebenso gutes Beispiel für die Komplexität der Begriffe bietet der treffliche Art. *Cilicium* von A. Hermann, bei dem kulturgeschichtliche, kirchengeschichtliche und liturgiegeschichtliche Probleme auftauchen. *Chrysolith* und *Chrysopras* zeigen wieder, wie die „naturkundlichen“ Stichwörter mit Recht im Wörterbuch vertreten sind (beide von A. Hermann).

Einige besonders gut gelungene Beiträge sind Philosophie und Literatur der Antike sowie ihrem Nachleben in christlicher Zeit gewidmet. C. Becker gibt nach einem kurzen Abriss von Leben und Werk einen ausgezeichneten Überblick über das Nachleben Ciceros in der nichtchristlichen und der christlichen Spätantike. Ich möchte vor allem verweisen auf die Abschnitte über Lactantius, Ambrosius (Sp. 114: „So ist überall die christliche Lehre ausschlaggebend, C.s Gedanken werden ihr angepaßt“), Hieronymus und Augustin. W. Schmid behandelt (Claudius) *Claudianus* (I) und kann in seinem gehaltvollen Art. deutlich machen, wie in dem Werk des Claudianus ein „eindrucksvolles Zeugnis für den synkretistischen Charakter einer Übergangsepoch, dessen voller Umfang in den verschiedenen Kulturäußerungen der Forschung nicht immer genügend vor Augen steht“ (Sp. 163), vor uns liegt. Auch der kurze Art. *Claudianus* (II, jüngerer Dichter; von W. Schmid) ist instruktiv. H. Kusch hat den Art. *Cornelius Labeo* bearbeitet (Zeit nach Kusch: Mitte oder 2. Hälfte des 3. Jhdts.).

Eine ausgezeichnete und wichtige Begriffsuntersuchung liegt in dem Art. *Clementia* von Klaus Winkler vor, bedeutsam vor allem deshalb, weil auch hier die

Fülle des gebotenen und klar verarbeiteten Materials die Problematik der Kontinuität zwischen Christentum und Antike in philosophischer, ethischer und juristischer Terminologie deutlich macht. Von ähnlicher Bedeutung ist der Art. *Consuetudo* (von Ranft), weil damit die Wurzeln des Begriffs der Tradition aufgehehlt werden. Auch der Art. *Consensus* (L. Koep) muß hier noch genannt werden.

Der Art. *Chronologie* (A. Hermann, F. Schmidtke und L. Koep) erörtert ausführlich die Frage nichtchristlicher (ägyptisch, babylonisch-assyrisch, „Biblich-jüdisch“, griechisch und römisch) sowie christlicher Zeitmessungen (zu Sp. 50: Joh. 2, 20 ist für die Chronologie Jesu kaum verwertbar, da der Vers durch *οικοδομήθη* auf eine Vollendung des Tempels hinweist, diese aber auf das Jahr 63 n. Chr. angesetzt wird, der Satz also vom Evangelisten anders gemeint sein muß. Im übrigen ist L. Koep aber gerade in den schwierigen ntl. Fragen erfreulich zurückhaltend!).

Drei Kaiser sind in eigenen Art. behandelt: *Claudius* (den Boer, knappe aber einleuchtende Erörterung der 3 Zeugnisse für eine Beziehung zwischen Claudius und den Christen); *Commodus* (J. Straub; wichtig darin vor allem der Abschnitt: Der absolutistische Gottkaiser; klare Darstellung des Problems des Verhältnisses des Kaisers zu den Christen); *Constantinus der Große*. Dieser zuletzt genannte Art. von J. Vogt ist eine ganz ausgezeichnete Darstellung der Gestalt des Kaisers, seiner Religionspolitik und seiner persönlichen Frömmigkeit (hier folgt Vogt in vielen Punkten H. Dörries). Die umstrittenen Fragen (Echtheit der Urkunden, der Vita Const. von Euseb usw.) werden knapp, aber überzeugend erörtert. Den Abschluß bildet eine kurze Skizze des Nachlebens Constantins. Jedenfalls ist dieser Art. in mancher Hinsicht ein abschließender Beitrag zu dem viel debattierten Constantin-Problem. Daß Constantins Nachfolger, Constantius, nicht behandelt ist, überrascht und läßt sich vielleicht noch beheben. Denn gerade unter dem Thema des RACH muß dieser Kaiser doch berücksichtigt werden.

Interessant ist auch der Beitrag Lippolds in dem Art. *Consul* (vorchristlich und christlich). Der Art. *Coercitio* (H. Last) ist eine wichtige Ergänzung zu dem früheren Art. Christenverfolgung (juristisch) von demselben Verf., da ja dieser terminus immer wieder in der Debatte um die Rechtsgrundlage der Christenverfolgungen auftaucht. Ebenfalls in das Gebiet des Rechts führt A. Steinwenter mit seinem vorzüglichen Beitrag *Corpus iuris*, wobei das Schwergewicht auf dem Problem des christlichen Einflusses auf das römische Recht liegt.

Mit dem Art. *Christusbild* (Kollwitz) wird die Reihe der archäologisch-kunstgeschichtlichen Beiträge fortgesetzt. K. bietet eine reichhaltige Sammlung des Materials, wobei die Beziehungen zur Umwelt besonders beachtet werden müssen (wichtig z. B. der Hinweis auf die geistige und soziale Umschichtung der Gesellschaft des dritten Jh., die auch in der christlichen Kunst sich widerspiegelt: Sp. 10; die Darstellung Christi als victor, liberator und pacator orbis in theodosianischer und nachtheodosianischer Zeit wird in Zusammenhang mit der Friedensschilderung der römischen Welt gesehen: Sp. 22). Ebenso gelungen ist Klausers Art. *Ciborium* (mit Material-Beiträgen von Alföldi und A. M. Schneider), in dem die verschiedenen Entwicklungslinien aufgezeigt werden. Weiter seien hier wenigstens genannt: *Coemeterium* und *Columbarium* (beide von Kollwitz). In den patristischen Art. wird jeweils besonders auf die Auseinandersetzung des betr. Schriftstellers mit der Antike hingewiesen: *Claudianus Mamertus* (W. Schmid; sehr gut darin Teil C: Geistesgeschichtliche Stellung); *Clemens Alexandrinus* (Früchtel; etwas zu knapp geraten, hier ließe sich doch mehr sagen!); *Clemens Romanus I* (A. Stüber; sehr gründlich gearbeitet, aber manches fraglich; man vermißt einen Hinweis auf W. Bauer, Rechtgläubigkeit S. 99 ff.; auch M. Dibelius, Rom und die ersten Christen, 1942, ist nicht genannt; der Abstand des I. Clem. von Paulus und der Zusammenhang mit dem hellenistischen Judentum ist wohl stärker zu betonen). Der Art. *Clemens Romanus II* (Ps. Clementinen) stammt noch von dem gefallenen B. Rehm, ist also wohl schon lange Zeit fertig. Daher fehlt eine Auseinander-

setzung mit den Thesen von H. J. Schoeps, der auch in der Literatur nicht verzeichnet ist. Auch das Problem der jüdischen Gnosis ist daher nicht so zur Geltung gekommen, wie es sein müßte. Bei *Cyprian von Karthago* (A. Stuiber) sind vor allem die Beziehungen zu Philosophie, Rhetorik und römischem Recht beachtet. Der Einfluß des römischen Rechts auf den Kirchenbegriff, der richtig hervor gehoben wird, ist wohl auch der Grund für die nicht erwähnten Spannungen mit Rom.

Neben einigen liturgiegeschichtlich wichtigen Art. (*Collecta* und *Competentes* von Capelle; *Consignatorium* von Sühling) seien noch genannt der Art. *Christus-epitheta* (A. Stuiber), in dem ein Katalog geboten wird (die meisten der aufgeführten Bezeichnungen werden im RACH an ihrem Ort noch behandelt werden) und schließlich der Art. *Corpus Christi* von H. Schlier, der die verschiedenen Linien der Geschichte dieses Begriffes im frühen Christentum und ihre Herkunft aufzeigt.

Es ist also wieder eine reich gedeckte Tafel, zu der wir hier geführt werden: Das Reallexikon ist bereits jetzt ein unentbehrliches Hilfsmittel für jegliche Arbeit auf dem Gebiet der Geschichte des Christentums in den ersten Jahrhunderten. Möge es dem Herausgeber, Th. Klauser, vergönnt sein, sein Werk mit derselben Stetigkeit und demselben Erfolg fortzusetzen.

Bonn

W. Schmeemelcher

Joseph A. Fischer: Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche. Die Beurteilung des natürlichen Todes in der kirchlichen Literatur der ersten drei Jahrhunderte, I. Band. — München (Hueber) 1954. XXV, 318 S. brosch. DM 21.80.

Die im Jahre 1947 veröffentlichte Dissertation des Verf. über „Die Völkerwanderung im Urteil der kirchlichen Schriftsteller Galliens unter Einbeziehung des hl. Augustin“ fand und verdiente damals über den Kreis der Fachgelehrten hinaus dankbare Beachtung. Das Problem der geschichtlichen Katastrophe, des Reichsuntergangs wurde hier im Spiegel der zeitgenössischen Theologie reich und eindringlich belegt, die weithin exzerpierten Texte erklärten sich gegenseitig, und die gefällige und sachliche Darstellungsweise des Verf. tat das Ihrige, um sie zum Leuchten zu bringen. Die vorliegenden „Studien“, die Habilitationsschrift für eine Dozentur in alter Kirchengeschichte und Patristik in München, besitzen ähnliche Vorzüge, und auch hier geht es ja um einen Gegenstand, der in gewisser Weise „aktuell“ ist — aber freilich auch um einen Gegenstand ganz anderer Vielschichtigkeit, Kompliziertheit und Bedeutung. Es fragt sich, ob die angewandte Methode ihm völlig gerecht geworden ist und überhaupt gerecht werden konnte.

Das Buch beschränkt sich auf die Anschauungen vom „natürlichen“, leiblichen Tode unter Ausschluß des Märtyrertodes und anderer außerordentlicher Todesarten; d. h. es klammert gerade diejenigen Erfahrungen aus, die die altkirchliche Erörterung des Todesproblems vorzüglich in Gang gebracht haben. Es beschränkt sich ferner — von einer allgemeinen Skizze der jeweiligen Zeitanschauungen abgesehen — auf die rechtgläubigen Väter (obschon mit Einschluß von Tatian, Tertullian und Origenes), so daß eine sachgemäße Entfaltung der Diskussion und Problemstellung von damals auch nach dieser Seite hin eingeschränkt ist. Und sie faßt, die vermeintlich biblischen Anschauungen nur jeweils kurz beschreibend, nur den Zeitraum von den apostolischen Vätern bis zu Laktanz ins Auge: damit ist auch der entscheidende Einsatzzpunkt der ganzen Entwicklung versäumt oder doch so stark vereinfacht, daß die Untersuchung nicht mehr in die Tiefe geführt werden kann. Wem dieses Urteil zu hart erscheint, der vergleiche die wiederholten Darlegungen über den „Thnetopsychitismus“ — eine typisch „theologische“ Mißbildung, wie sie in die alte, „Irrlehren“ hypostasierende Häeresologie, aber m. E. nicht in den Umkreis einer modernen, dogmengeschichtlichen Betrachtung

gehört. Gemeint ist das Fehlen einer wesenhaften Unsterblichkeit der Seele, wie es noch bei Methodios und Arnobius, aber vor allem bei Irenäus, Theophilos und z. T. auch bei Justin begegnet. Sie erklärt sich sinnvoll nur aus den mannigfach gebrochenen Nachwirkungen der urchristlichen Anthropologie, die die Ausgliederung einer „unsterblichen Seele“ aus dem Ganzen der menschlichen Persönlichkeit noch nicht kennt (so wenig wie umgekehrt deren einfache Leugnung!). Für den Verf. gilt es aber als selbstverständlich, daß das Neue Testament diese „Unsterblichkeit“ annimmt oder doch voraussetzt, „ohne sie zu definieren“ (die hier bestehenden Schwierigkeiten hat er offenbar wohl gefühlt), und daß die Dinge bei der Masse der Väter darum auch nicht viel anders liegen können. So stellt sich ihm der „Thnetopsychitismus“ als „eine Verquickung eigenwilliger Vorstellungen und außerkirchlicher“ (besonders stoischer und jüdischer) „Einflüsse mit kirchlichen Lehren dar, die zur Häresie wurde“ (S. 64). Gewisse dogmatische Vorstellungen wie die „praeternaturale Unsterblichkeit“, die „postmortale Läuterung“ u. dgl., heißt es entschuldigend, waren damals ja noch nicht ausgebildet. Der Verf. mißt die Entwicklung also einfach an der späteren katholischen Theologie, derzuliebe auch leichte, unwillkürliche Retoucheen begegnen. Es gibt aber theologische Probleme — und das Todesproblem gehört zu ihnen zweifellos —, deren dogmatische Bewältigung nicht verständlich wird, wenn man ihr Zustandekommen nicht in seinem inneren, geschichtlichen Ablauf begriffen hat. Insofern finde ich die hier gebotene Darstellung bei allem Fleiß und gutem Verständnis im einzelnen als ganze unbefriedigend.

Doch möchte ich nicht in den Fehler verfallen, die Leistung des Verf.s unter solchen Gesichtspunkten einseitig zu kritisieren, die für ihn selber nicht maßgebend waren. Er wollte, im Sinne eines historisch verfeinerten „Traditionsbeweises“, offenbar vorzüglich eine Übersicht über den Bestand an patristischen „Lehren“ zu den ihn interessierenden Problemen bieten, und diese Aufgabe, die er auch als „Dienst an der Gegenwart“ versteht, ist ihm weithin gelungen. Daraus erklärt sich auch die etwas starr thematische Gliederung des Buches, die in seltsamer Verkehrung der Begriffe „geistesgeschichtlich“ genannt wird. Der erste Teil umfaßt den „Tod als Vorgang“ (Trennung von Leib und Seele, Sterblichkeit und Unsterblichkeit der Seele, Allgemeinheit des Todes usw.), seine Gründe (der Tod als naturgesetzlicher Vorgang, als Straffolge und als Gnadenerweis) und den Tod als Abschluß des irdischen Lebens (hier auch eine Zusammenstellung zum Problem der zweiten Ehe), der zweite Teil die Lehre von der Unsterblichkeit und dem Los nach dem Tode (Problem des Interims vor der Auferstehung!). Ein zweiter Band wird noch die „endzeitliche Aufhebung“ des Todes, die christliche Hoffnung und deren praktische „Folgerungen“ zum Gegenstand haben. Dabei zeigt der Verf. durchweg seine ausgezeichnete Kenntnis des Stoffes und der ungeheuren, noch immer anschwellenden Literatur (die Auseinandersetzung mit ihr könnte allerdings intensiver geführt werden). Die Bedeutung von Tertullian, Origenes und dem — vielleicht etwas zu individuell genommenen Cyprian — tritt gebührend hervor. Interessant sind die Ergebnisse für Arnobius; denn sie scheinen mir zu dem von Scheidweiler angenommenen Markionitismus dieses Autors im ganzen zu passen. Es läßt sich also aus diesem sachlichen und gewissenhaften Buche doch vielerlei lernen, wofür wir dem Verf. danken müssen und wir wünschen aufrichtig, daß der zweite Band dem ersten bald folgen kann.

Heidelberg

H. v. Campenhausen

Carl Becker: *Tertullians Apologeticum*. Werden und Leistung, München (Koesel) 1954, 383 S. Gzl. DM 24.80.

Sicher hat im Bereich der lateinischen Patristik kein Autor derart an seinem Stil gearbeitet wie Tertullian, und seine Lektüre wird durch das Zusammentreffen von ungezügelter Leidenschaft für die Sache und sorgsamer Beachtung der Formu-

lierung besonders reizvoll. Es muß daher unser größtes Interesse beanspruchen, wenn wir ihn bei der Arbeit an einem seiner Hauptwerke, dem *Apologeticum*, beobachten können. C. Becker, der letzte Herausgeber dieser Schrift (vgl. ZKG 66, 1954/5, S. 168—170), ist in der vorliegenden Untersuchung der inneren Geschichte ihrer Entstehung nachgegangen. Diese Geschichte setzt ein mit *Ad nationes* als dem ersten erhaltenen Versuch Tertullians, mit dem Stoff fertig zu werden. Der Verfasser führt den überzeugenden Nachweis, daß das *Apologeticum* und *Ad nationes* nicht Parallelschriften sind, die sich nach Gattung, Zweck oder Adressaten unterscheiden, sondern verschiedene Stufen der Bearbeitung. Wie er meint, ist Tertullian in *Ad nationes* noch stark von der Topik der griechischen Apologeten abhängig, auch wenn sich die durchgehende Benutzung einer bestimmten Vorlage nicht zeigen läßt; erst im *Apologeticum* ist er ganz zu Eigenem gelangt. Doch sieht man bereits an *Ad nationes* über die Fortschritt über die griechische Apologetik hinaus, das Eingießen römischen Inhalts in die ursprünglich griechische Form und die für Tertullian eigentümliche Aktualisierung der *Topoi*. Bei dieser Sicht der Dinge ist der Verfasser begrifflicherweise gezwungen, den Octavius des Minucius Felix nach Tertullian anzusetzen. Er behandelt das Prioritätsproblem im letzten Kapitel ausführlicher, kann aber auch keine überzeugende Lösung dieser schwierigen Frage geben, zumal er auf das Argument aus der Erwähnung Frontos im Octavius (vgl. Helm, *Wiss. Zs. Univ. Rostock*, 2/1953—4, 88 ff.) nicht eingeht. Allem Anschein nach denkt er daran, die Frage im größeren Zusammenhang der lateinischen Apologetik zu behandeln und dann den Octavius als Weiterentwicklung über Tertullian hinaus verständlich zu machen.

Den Beweis für die Entstehung des *Apologeticum* aus *Ad nationes* führt C. Becker zunächst einmal, indem er auf Unfertigkeiten dieser Schrift aufmerksam macht, die Tertullian selbst als solche empfunden und gebessert habe. Diesen Nachweis stützt nun überzeugend die Erkenntnis, daß es sich bei den Abweichungen des Codex Fuldensis und dem Fragmentum Fuldense um Zwischenstufen handelt, die der endgültigen Form des *Apologeticum* vorausgehen und sich zwischen beide Schriften einordnen. Die höchst interessante Analyse stellt jedoch ein neues Problem. Becker konstatiert, daß ein so unfertiges Manuskript nur wider Willen des Autors an die Öffentlichkeit gedrungen sein könne; darum nimmt er konsequenterweise an, mit diesem Werk sei etwas Ähnliches geschehen wie später mit *Adv. Marcionem*, von dem Tert. ja selbst berichtet, man habe ihm das Manuskript gestohlen und ohne seine Zustimmung verbreitet. Vielleicht ließe sich hier doch eine einleuchtendere Erklärung finden.

Der vertiefte Einblick in Tertullians Arbeitsweise erlaubt eine verbindlichere Interpretation, als sie sonst dem Literarhistoriker möglich ist. Der Verfasser läßt diese besondere Gelegenheit nicht vorübergehen und versteht es, das Kunstwerk in seiner Geschlossenheit und Reife wie in seiner überlegenen Rhetorik zu würdigen. Man wird ihm zustimmen bei seinem Ergebnis, daß es Tertullian als erstem geglückt ist, die Synthese zwischen den beiden Hauptanliegen der Apologeten, der Verteidigung des Christentums und der Aufforderung zur Bekehrung, zu finden.

Drei ausführliche Exkurse behandeln die Probleme der sog. altchristlichen Sondersprache, die Chronologie der Schriften Tertullians und die juristische Grundlage der Christenverfolgungen. Besonders der erste ist davon hervorzuheben; der Verfasser übt hier maßvolle Kritik an besagter Sondersprache und zeigt einleuchtend, wie wenig berechtigt der Versuch ist, eine derartige Sprache terminologisch auszugliedern, wenn der Nachweis syntaktischer Besonderheiten offensichtlich unmöglich ist. Im Zusammenhang damit geht er auch auf die Behauptung ein, Tertullian sei nicht der Schöpfer des Kirchenlateins, einen Satz, der zwar nicht falsch ist, aber doch dazu geprägt wurde, mißbraucht zu werden. Denn eine nüchterne Betrachtung dessen, was bei den Versuchen, ein christliches Latein vor und neben Tertullian nachzuweisen, herausgekommen ist, führt doch immer wieder zu dem Ergebnis, daß der Einfluß Tertullians schlechterdings nicht überschätzt werden kann. — Hinsichtlich des dritten Exkurses ist die Zurückhaltung bemerkenswert,

mit der der Verfasser seine Ansicht formuliert, es habe ein eigenes Gesetz als Grundlage der Christenprozesse gegeben: „Nichts spricht gegen, viel für die Hypothese“ eines solchen Gesetzes. Doch ist die Voraussetzung auch dieses Satzes die Überbewertung einer noch dazu anfechtbaren Interpretation des Apologeticum, während die Summe aller Zeugnisse — wenigstens nach Meinung des Rezensenten — für die entgegengesetzte Ansicht zu sprechen scheint.

Das Buch macht einen in jeder Hinsicht vorteilhaften Eindruck. Die Urteile sind maßvoll, die Ergebnisse wünschenswert klar formuliert. Außerlich entspricht es genau der vorzüglich ausgestatteten Textausgabe.

Heidelberg

H. Kraft

Mittelalter

Hans Wolter S.J.: *Ordericus Vitalis*. Ein Beitrag zur kluniazensischen Geschichtsschreibung (= Veröffentlichungen des Instituts für europ. Geschichte Mainz, hgg. von J. Lortz und M. Göhring, Bd. 7). Wiesbaden (Steiner) 1955. VIII, 252 S. geb. DM 18.—.

Die moderne Forschung zur mittelalterlichen Historiographie hat unser Geschichtsbild in erfreulicher Weise bereichert und vertieft, indem sie es nicht bei der traditionellen Fragestellung der „Quellenkunde“ bewenden läßt, sondern stärker in die geistige Eigenart der Autoren einzudringen, sie als Repräsentanten ihres Zeitalters zu erfassen sucht. Solche Studien (für die etwa Joh. Spörl, Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung [1935], als markantes Beispiel genannt sei) berühren sich ganz von selber mit dem allgemein lebendiger gewordenen Interesse an der mittellateinischen Literatur und richten ihr Augenmerk begreiflicherweise gern auf das 12. Jahrhundert, das den Höhepunkt der mittelalterlichen Geschichtsschreibung gesehen hat. Diese thematische Linie findet sich fortgeführt in dem vorliegenden Buch, das einem der bedeutendsten Schriftsteller jenes Zeitraumes gilt, dem anglonormannischen Mönch Ordericus Vitalis von Saint-Evroul und seiner weitgespannten, bis etwa 1140 reichenden *Historia ecclesiastica*.

Der Verfasser hat sich sehr wohl auch um die kritischen Grundlagen gekümmert. Er hat die Handschriften neu überprüft und beschrieben; die Ansicht Delisles, daß Par. lat. 5506 und 10 913 (nicht aber Vat. Reg. 703 A) Teile des Autographs darstellen, wird dabei bekräftigt (S. 66 f.), während W. in der genealogischen und zeitlichen Bestimmung der Niederschrift (S. 68 ff.) nicht unwesentlich von Delisle abweicht: Ordericus habe jahrelang an mehreren Büchern gleichzeitig gearbeitet und das Ganze 1136/37 abgeschlossen; Spuren von Überarbeitungen und Ergänzungen weisen bis in das Jahr 1141. Es fehlt also nicht an „quellenkundlicher“ Sicherung und Klärung, aber dies sind Präliminarien, es geht dem Verfasser im übrigen nicht um eine inhaltliche Analyse und Erläuterung, sondern „um Form und Methode des Werkes“ (S. 72). Eine Interpretation dieser Art hätte als isolierte Betrachtung nie zu einem abgerundeten Ergebnis führen können, sie mußte eingefügt werden in ein Gesamtbild der geistigen Welt, und nach diesem Prinzip ist das ganze Buch auch angelegt. Ehe er die verstreuten Notizen, die über den Lebens- und Bildungsgang des Ordericus etwas hergeben, mit äußerster Sorgfalt aufspürt und sie im Rahmen des Möglichen zu einer Biographie zusammenfügt (S. 47 ff.), umreißt der Verfasser daher die allgemeineren Voraussetzungen: den monastischen Zug als bestimmende geistige Komponente des Zeitalters

überhaupt (S. 1 ff.) und die besonderen Bedingungen, die sich aus der Geschichte und dem Entwicklungsstande des westnormannischen Klosters St. Evroul ergaben (S. 17 ff.). Danach vermag er dann auch den an sich so spärlichen biographischen Elementen, namentlich von der Bildungsgeschichte her, zusätzlich Farbe und Relief zu verleihen. Das Kernstück aber ist der IV. Teil (S. 72 ff.), der ganz der *Historia ecclesiastica* gewidmet ist und mehr als die Hälfte der Darstellung umfaßt. Hierbei kommt die von der modernen Forschung so nachdrücklich gepflegte literarisch-stilistische Würdigung zu ihrem Recht in einem Kapitel, das z. B. von Prosareim und Topik handelt (S. 118 ff.), aber sie beherrscht nicht das Feld, das Buch bleibt vielmehr in der Substanz eine historische — nicht etwa literargeschichtliche — Untersuchung und wahrt damit doch eine fruchtbare Verbindung zur „Quellenkunde“: Ordericus als Geschichtsschreiber und Geschichtsdenker steht ganz im Mittelpunkt. W. unterstreicht mit Nachdruck die dem Titel des Werkes adäquate kirchengeschichtliche, insbesondere monastische Blickrichtung des Autors (S. 72 ff.), aber auch den kritischen Sinn und die lehrhafte Absicht (S. 78 ff.). Das eindringlichste und, wie uns scheinen will, wertvollste Kapitel (S. 86 ff.) gilt der „Methode des Geschichtsschreibers“; es verbreitet sich namentlich über die dem Autor zugängliche zeitgenössische Dokumentation und skizziert dabei näher sieben Männer aus seiner Umgebung. Von dieser Basis aus kann W. dann in resümierenden Ausführungen über den „Gehalt“ (S. 126 ff.) und die „Struktur“ (S. 138 ff.) den ungewöhnlichen Rang des Opus, seine breite Information und universalhistorische Blickweite, dem Leser zum Bewußtsein bringen.

Wir verdanken P. Wolter also eine ergiebige Monographie, die uns in der Erschließung des geistig so reichen 12. Jahrhunderts um ein gutes Stück voranbringt. Von der peinlichen Gewissenhaftigkeit, mit der das Buch — auch und gerade unter Auswertung der jüngeren französischen und englischen Literatur — gearbeitet ist, zeugen mehr als anderthalbtausend numerierte Anmerkungen, die freilich, wie es unter dem Diktat der Verleger heute zu geschehen pflegt, auf 80 Seiten am Schluß zusammengedruckt sind, — eine zermürbende Attacke auf die kritische Wachheit des Lesers und des Rezensenten!

Gewisse Vorbehalte scheinen mir geboten in zwei Punkten. Joh. Spörl hat sich in seinem oben genannten Buche ebenfalls mit Ordericus Vitalis befaßt und ein normannisch-nationalstaatliches Denken als ihm eigentümlich hervorgehoben. W. kann sich mit dieser Sicht nicht recht befreunden; er führt den angelsächsischen Einschlag des Autors und seine gelegentlichen kritischen Urteile über die Normannen dagegen ins Feld (S. 85 f.). Nun, daß es sich bei der politischen Orientierung des Ordericus Vitalis mehr um eine naiv-unbewußte Blickrichtung als um ein klares Prinzip handelt, hatte auch Spörl herausgestellt, und W. selber bringt an anderen Stellen (S. 115, 143, 147, 152) wiederholt Beobachtungen bei, die ein — wenn auch unreflektiertes — normannisches Staatsempfinden seines Autors durchaus bestätigen. Ist es nicht einfach so, daß W., der sehr zu Recht und verdientlicher Weise den kirchengeschichtlichen Grundcharakter der *Historia* in voller Breite und Tiefe sichtbar macht, von den Fragen der staatlich-politischen Geschichte weniger in den Bann geschlagen wird und daher, in unbewußter Subjektivität, diesem Aspekt weniger Bedeutung beimißt? In Wirklichkeit, finde ich, ergänzen die Darlegungen von Spörl und Wolter sich vorzüglich. Das andere Bedenken richtet sich dagegen, daß Ordericus von W. (der damit über einleitende Andeutungen Spörls entschieden hinausgeht) als charakteristischer Vertreter cluniazensischer Geschichtsschreibung aufgefaßt wird, so daß die Interpretation seines Werkes eine fühlbare Lücke in unserem Bilde von der Geistes- und Literaturgeschichte des Reformmönchtums zu schließen vermöchte. Wieweit man das als zutreffend gelten läßt, hängt von der strengeren oder allgemeineren Auslegung des Begriffes „cluniazensisch“ ab. Auf Gemeinsamkeiten und Berührungen zwischen der Welt des Ordericus und Cluny kommt W. mehrfach zu sprechen (S. 5 ff., 38 ff., 134 ff.), und es ist in der Tat unbestritten, daß Cluny am Anstoß zur normannischen Klosterreform wenigstens mittelbar einen bedeutsamen Anteil hatte.

Aber während die ältere Literatur in einer für die wissenschaftliche Erkenntnis geradezu gefährlichen Weise die Reformbewegungen global als „cluniazensisch“ zu kennzeichnen liebte, empfinden wir es als einen wesentlichen Fortschritt, daß die Forschung heute — namentlich seit dem entscheidenden Buche von K. Hallinger, Gorze-Kluny (1950/51) — die Reformkreise bestimmter voneinander differenziert, denn sie haben bei aller von selber gegebenen Verwandtschaft in den Zielen doch jeweils ihre gewichtige Eigenart, und auch der anglonormannische Kreis steht Cluny sicherlich nicht weniger selbständig gegenüber als etwa die von Richard von St. Vannes (Verdun) ausgegangene lothringische Reform. Als eigentlichen Repräsentanten des Cluniazensertums würden wir heute nur einen Schriftsteller gelten lassen, der im Klosterverbände von Cluny lebte und wirkte. Daß uns aus diesem Kreise außer den Viten der Äbte kaum etwas an historiographischen Denkmälern überkommen ist, eben das bedeutet einen sehr beachtenswerten Zug am Geschichtsbilde des Reformzeitalters, einen Zug, der nur verwischt würde, wenn wir einen Ordericus Vitalis in diese Lücke schieben wollten. Was unser Bedenken erregt, sind also nicht einmal so sehr die Ausführungen über die Gleichklänge mit Cluny als vielmehr der Untertitel des Buches. Daß unsere Anerkennung für die gelehrte Leistung als ganze davon unberührt bleibt, bedarf keines Wortes. Erst monographische Studien dieser Art, deren es noch sehr viel mehr geben müßte, ermöglichen es uns, die mittelalterliche Geschichtsschreibung wissenschaftlich auszuwerten.

Köln

Th. Schieffer

Alfons Becker: Studien zum Investiturproblem in Frankreich. Papsttum, Königtum und Episkopat im Zeitalter der gregorianischen Kirchenreform (1049—1119). Phil. Diss. Saarbrücken (= Schriften der Universität des Saarlandes). Saarbrücken (West-Ost-Verlag) 1955. 262 S. ffrs. 1.150.—.

Es handelt sich bei dieser ungemein fleißigen Arbeit weniger um „Studien“ als um den Versuch, in chronologischer Abfolge die Auseinandersetzung der Reformbewegung mit der kapetingischen Kirchenherrschaft erneut und umfassend darzustellen. Neben der Synthese der bisherigen Forschung, vor allem der Arbeiten von Fliche, werden manche Einzelkorrekturen geboten, namentlich an der Darstellung von W. Schwarz (in dieser Zeitschrift, Bd. 42 u. 43, 1923/24). Die wichtigste kommt schon in der Formulierung des Themas zum Ausdruck. Man wird kaum von einem eigentlichen Investiturstreit in Frankreich sprechen können, denn es gab dort keinen Machtkampf um grundsätzliche Fragen im Verhältnis Staat-Kirche, vielmehr nur Zwistigkeiten im konkreten Einzelfall, deren Beilegung meist bald gelang. Aus zahlreichen Kompromissen wurde sehr bald ein Weg zum dauernden Kompromiß deutlich (vgl. etwa S. 116); er wurde von Ivo von Chartres zuerst formuliert und kam mehr der englischen und deutschen Lösung der Probleme (1105/7 und 1122) zugute als der französischen, die einer grundsätzlichen Formulierung nie bedurft hat. Es gab also kein „Ende des Investiturstreits in Frankreich“ und schon gar nicht im Jahre 1098, wie Schwarz vermutet hatte, dessen Hypothese schon Haller angezweifelt hat (S. 104 ff.). Der damals bevorstehende Kreuzzug hat keinen Einfluß auf die kirchenpolitischen Streitfragen gehabt. Beispiele für andere Korrekturen etwa S. 186 Anm. 79 und S. 102.

Wertvoll ist weiterhin das gewissenhafte Zusammentragen aller Nachrichten zu den strittigen Bistumsbesetzungen der Periode. Eine gute zusammenfassende Beurteilung erfährt die Politik Philipps I. (S. 78 f.); die Schwächung der bischöflichen Autorität und ihr Zusammenhang mit dem Aufkommen der kommunalen Bewegung wird richtig erkannt (S. 83 f.). Gut gelungen ist auch die Entwicklung der 1097 erstmals vorgetragenen Auffassung Ivos von Chartres zum Investitur-

problem (S. 99 ff.), nützlich der Überblick über die zeitgenössische Literatur zu diesem Problem (S. 138 ff.), die ja in Frankreich erst auffallend spät einsetzt.

Zu beanstanden ist zunächst der Umfang der Arbeit. Ein außerordentlich enger, bei den Anmerkungen mikroskopischer Druck verbirgt die Tatsache, daß das Buch bei Normaldruck etwa 570 Seiten umfaßte. 1203 Anmerkungen (nicht unter dem Text!) und 640 Titel im Verzeichnis der Quellen und Literatur stellen einen Aufwand dar, dem das erzielte Ergebnis doch nicht ganz entspricht. Da die Darstellung nicht selten schwerfällig, manchmal kurvenreich ist, vor allem mit vielen Wiederholungen und müßigen Betrachtungen belastet, hätte sie durch erhebliche Streichungen sehr an Straffheit, Klarheit und Lesbarkeit gewonnen. Sachlich ist zu bedauern, daß B. bei der Beschränkung des Themas auf den Kron episkopat die Begrenzung im Einzelnen aus den Schemata übernahm, die er bei Imbart, Lesne, Lot und Newman (nicht Mendel-Newman, M. ist Vorname) fand. Da die (moderne!) Unterscheidung, ob ein Bistum königlich war oder nicht, nur auf dem de facto-Einfluß bei der Besetzung beruhen kann, durften wir erwarten, über manche Grenzfälle, in denen sich etwa Einfluß eines benachbarten Lehnsherrn zeigt, besser als bisher unterrichtet zu werden. (So S. 40 u. 75 des Grafen von Troyes. Auch Chartres, Tours und Bourges waren lange umstritten.) B. wählte dagegen das Verfahren, in den ihm einmal von der Literatur als „königlich“ bezeichneten Bistümern die Besetzungsprobleme in Bezug auf den König durchzugehen.

Grundsätzlich Neues bietet er nur in einer These, die sein ganzes Buch durchzieht. Die Regelung, welche das Investiturproblem in Frankreich um 1100 fand, sei die Überwindung des „lehnsmäßigen Charakters der Beziehungen zwischen Königtum und Episkopat“ gewesen (S. 149 u. passim). Oder: „das Ziel der Befreiung der Kirche von weltlicher Gewalt überhaupt war auf eine Überwindung der lehns herrlichen, feudalistischen Beherrschung der Kirche durch die Laien beschränkt worden“ (S. 159). Eine verführerische These, zumal wenn daraus die weitere Entwicklung Frankreichs zum monarchischen Staat, die Überwindung der feudalen Zersplitterung mit Hilfe des Episkopats und seines Staatsgedankens abgeleitet wird, der Aufstieg Frankreichs seit Ludwig VI. eine neue Beleuchtung erfährt. Die Frage ist nur, ob mit Recht. Quellenbelege für diese Behauptung fehlen, was natürlich ist, da man sonst schon früher Ähnliches bemerkt hätte. Der Verf. argumentiert, seit etwa 1100 habe der französische Kronbischof keinen „Lehnseid“ mehr geleistet, vielmehr höchstens noch einen „Treueid“. Damit stehe er zum König nicht mehr im Vasallenverhältnis, sondern nur noch im weiteren Verband der Untertanen oder im engeren der Amtsträger. Höchst unglücklich ist schon der stets verwendete Ausdruck „Lehnseid“ für homagium, neben „Treueid“ für fidelitas (S. 167, S. 88, 129 etc.). Übersetzte der Verf. richtig homagium mit Mannschaft, fidelitas mit Treueid (nämlich des Vasallen!), so gelangte er zu der bisher von der Forschung angenommenen Version, daß solche Bischöfe, die seit dem 12. Jh. keine Mannschaft mehr leisteten, Vasallen waren, die vom homagium befreit waren, weil man es als unvereinbar mit ihrer geistlichen Würde ansah. Nicht das Lehnsband als solches, sondern eben die Mannschaftsleistung hat Urban II. 1095 in Clermont den Bischöfen untersagt. B. selbst führt als Parallele den König an, der für seine Lehen kein homagium leistet. Will er auch ihn deshalb als nicht mehr der feudalen Ordnung zugehörig bezeichnen? Wie stellt er sich die Herauslösung des Episkopats aus dem Lehnsverband Frankreichs um 1100 (!) vor, wenn sie faktisch wirksam geworden sein soll und mehr war als ein Wunschtraum der Gregorianer, deren Literatur unser Verf. zum Opfer gefallen zu sein scheint? Was wurde, so läßt sich fragen, aus den nichtköniglichen Bistümern? Da sie nicht auf einmal königliche Amtsbistümer im Sinne B.s wurden, sondern vom König erst zusammen mit den principautés, denen sie angehörten, beerbt wurden, bliebe doch nur die Folgerung, daß sich die Reformer nun, da der König seine Bischöfe aus dem Lehnsverband entlassen hatte, erbittert gegen die Fürsten Frankreichs gewendet hätten, um von ihnen einen ähnlichen Verzicht zu erwirken. Nichts dergleichen ist bekannt, nichts davon erfahren wir vom Verf. Seine Darstellung wird vollends

schief, wenn er mit Deutschland vergleicht und zu einer Umwertung unserer Vorstellungen von der hochmittelalterlichen Entwicklung gelangt. Der deutsche Herrscher besteht auf der Lehnbindung (statt: auf der Investitur) seiner Bischöfe, auf die der französische zu verzichten bereit ist. Dort, wo das Lehnswesen noch Akzidens war, wollte man auf seine Attribute keinesfalls verzichten, in Frankreich aber, wo es um 1100 neben der Lehnordnung keine andere gab, entließ man die Bischöfe aus ihr! B. stützt sich dabei auf die schon von Fliche hervorgehobene Bemerkung, die Wilhelm von Champeaux 1119 in Straßburg an Kaiser Heinrich V. richtete, in Frankreich erfüllten alle Bischöfe ihre Pflichten gegen den König auch ohne Investitur, auf der der deutsche Herrscher zu seinem Schaden bestehe. In kühner Interpretation macht B. (S. 133) aus dem Vorkommen von *res publica* in den Worten des gelehrten Mannes (oder vielmehr der Quelle, Hesso) den Beweis für das neue staatliche lehnsfremde Denken in Frankreich, und aus der Überwindung der Investitur diejenige des *homagium*! Immer wieder begegnet bei ihm die Ineinssetzung von Investitur und Lehnband. Der Leser erfährt nicht, daß Investitur die Form jeder Besitzeinweisung war, die nur konkretisiert Gültigkeit hatte, daß ihre Überwindung in Frankreich nur die Fähigkeit beweist, einen Rechtsvorgang zu abstrahieren, wozu Ivó von Chartres den Weg gewiesen hatte. Warum verschweigt uns aber der Verf., daß selbst die Mannschaft in Frankreich immer wieder bis ins 16. Jh. von Bischöfen und Äbten geleistet worden ist? Daß Karl VII. an Eugen IV. schrieb, die meisten seiner Prälaten schuldeten ihm das *homagium ligium*, die übrigen nur *fidelitas*, daß 1282 ein Abt von Ste. Geneviève sich Bedenkzeit für die von ihm geforderte Mannschaft ausbat! (obwohl beide Belege von Viollet II, 344 an einer von B. selbst zitierten Stelle gebracht werden). Entgangen ist ihm die Darstellung Marc Blochs, *Société féodale* 2, 111, mit dem Beispiel Ludwigs des Heiligen, der einen Bischof zur Ordnung ruft: *vous êtes mon homme, de vos mains!* Entgangen ist ihm die Darstellung von Petit-Dutaillis, *L'Essor des États d'Occident* 2, 1944, S. 56 f. über die Vasallität der Bischöfe Philipps II. August, die z. T. persönlichen Heeresdienst leisten mußten, ebenso den Hofdienst. Der Diskussion der rechtsgeschichtlichen Konsequenzen seiner Thesen durfte B. nicht ausweichen, denn sie stellen ihren eigentlichen Inhalt dar. Sie hätte ihm gezeigt, wie sehr er sich im luftleeren Raum bewegte, und wie sehr er die verfassungsgeschichtlichen Folgen der Kirchenreform in Frankreich überschätzt hat.

Manche kleinere Versehen sollen hier nicht aufgezählt werden. Man wird das Buch, ungeachtet der notwendigen Einwände, die wir machen, nicht ohne Belehrung aus der Hand legen. Zusammen mit der These von Marcel P a c a u t, *Louis VII et les élections épiscopales dans le royaume de France 1137—1180* (1954, Ms.), die dem Verf. leider nicht mehr bekannt geworden ist, sind wir nun über Königtum und Kirche Frankreichs im 11. und 12. Jh. wesentlich besser unterrichtet.

Neckargemünd

K. F. Werner

Reformationszeit

J. V. Pourzyna: *Études sur la Renaissance Italienne*. Boulogne sur Seine (M. Galan) 1956, 256 S. brosch. ffrs. 750.—

Das vorliegende Werk des Professors am Institut Catholique in Paris (zuvor Professor an der Universität von Petrograd) bietet keineswegs eine methodische Darstellung der italienischen Renaissance, sondern nur, wie der Titel auch angibt, Studien, welche in losem Zusammenhang stehen. Sie setzen ein mit einer übersichtlichen Einleitung in die Renaissance-Literatur und die Renaissance-Probleme der letzten Dezennien. Es fiel mir dabei auf, daß den inhaltsreichen Werken Karl Burdachs hier nur geringe Aufmerksamkeit gewidmet wird. P. hebt darauf die Bedeutung der eschatologischen Ideen bei Dante hervor, sodann den Einfluß der chinesischen Kunst auf die der Renaissance, um sich weiter besonders den Figuren des Marsilio Ficino und Pico della Mirandola zu widmen — wohl der ausführlichste und interessanteste Teil des Buches. Eine Schlußbetrachtung mit dem Versuch einer Gesamtwertung läßt jedoch viele Unsicherheiten erkennen, zumal was das Verhältnis von Renaissance und Humanismus angeht. Die ganze Darstellung des Buches, dem eine umfangreiche Kenntnis zugrunde liegt, läßt den Gedanken des „multa sed non multum“ aufkommen. Daß die italienische Renaissance in zwei Jahrhunderten eine Zusammenfügung verschiedener fremder Kulturen, eine Wiederbelebung des klassischen Altertums, die Schöpfung einer Nationalsprache und eine mächtige Blüte der Kunst zustande brachte, ist keine neue Perspektive, und der gelehrte Verfasser hat den Zusammenhang dieser Strömungen nicht überzeugend darzustellen gewußt. Die Exaktheit der bibliographischen Notizen läßt zu wünschen übrig; Inhaltsangabe und Register fehlen.

Groningen/Holland

J. Lindeboom

Werner Jetter: *Die Taufe beim jungen Luther*. Eine Untersuchung über das Werden der reformatorischen Sakraments- und Taufanschauung (= Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 18). Tübingen (Mohr) 1954. X, 372 S. brosch. DM 38.20.

Die Einleitung dieses zunächst durch seine Themastellung bedeutsamen Buches behandelt auf ca. 100 Seiten die Entwicklung der Sakraments- und Tauflehre von Augustin bis zum Ausgang der Scholastik, und zwar nicht im Sinne eines dogmengeschichtlichen Überblickes, sondern so, daß Augustin, Gratian, Hugo von St. Viktor, Lombardus, Thomas von Aquin und schließlich Gabriel Biel als Repräsentanten der Gesamtentwicklung ausgewählt werden. Die Darstellung ist naturgemäß aufs äußerste komprimiert, aber gerade dadurch ungemein fesselnd und anregend, bei aller Knappheit auch erstaunlich viel umfassend. Zur Darstellung Augustins würde ich freilich fragen, ob die christologische Linie in seiner Tauflehre nicht nur deshalb so „dünn“ geblieben ist, weil sie nicht kontrovers war, und ob man seine Begriffe von Katholizität und Ökumenizität messen darf an heutigen Vorstellungen, mit denen er wenig zu tun hat. Bei der Erörterung des augustinischen Freiheitsgedankens würde ich die Realität der Kirche anders in Rechnung stellen. — Zur Darstellung des Thomas vgl. *Archiv f. Liturgiewissenschaft* IV, 2 S. 485.

Der Hauptteil bringt zuerst „Vorüberlegungen zur Bedeutung des Sakraments beim jungen Luther“. Jetter fragt nach der Bedeutung der Tatsache, daß beim jungen Luther das Sakrament so auffällig zurücktritt, während die zeitgenössische Theologie doch weitgehend einfach Sakramentstheologie gewesen ist, und beantwortet sie (m. E. richtig) durch den Hinweis auf Luthers Mönchtum und den besonderen Charakter, den seine theologischen Bemühungen dadurch bekommen haben, und auf das Versagen der herkömmlichen Sakramentstheologie seinen per-

sönlichen Anfechtungen gegenüber. Luther ist in seiner Anfangszeit weder als Mensch noch als Theologe mit den Sakramenten fertig geworden.

Dann werden die einzelnen Stadien der Entwicklung Luthers abgehandelt: der Sententiar, der Collector Psalterii, schließlich die neutestamentlichen Vorlesungen „bis zu Luthers reformatorischem Hervortreten“. Besonders hervorzuheben ist der Exkurs: „Die Geschichte Christi als Sakrament und Exempel“ S. 142—159. Daß dabei mühsame Einzelinterpretationen zahlreicher Belegstellen gegeben werden müssen, liegt in der Natur der Sache; der Verfasser hat sich dieser Aufgabe mit Geschick und Gewandtheit, aber auch mit genauer Kenntniss des Details und der Forschung und mit einem bewunderswerten Fleiß unterzogen; es dürfte ihm kaum eine Stelle entgangen sein, die für sein Thema in Betracht kommt. Historische und systematische Gesichtspunkte stehen ihm in gleicher Weise zu Gebote. Am Schluß ein sorgfältiges Quellen- und Literaturverzeichnis.

Trotz dieser bestechenden Vorzüge bleibt das Buch inhaltlich unbefriedigend. Es behandelt den „jungen“ Luther bis zur Hebräervorlesung einschließlich. Daß die Grenze gerade so gezogen wird, scheint mir mehr als verwunderlich. So fallen die mit der Hebräervorlesung etwa gleichzeitigen Resolutionen zu den Ablaßthesen und das ihnen folgende Material bis zu den Sakramentssermonen außerhalb des betrachteten Stoffes. Die Hebräervorlesung erscheint als der sachliche Abschluß der vorreformatorischen Entwicklung Luthers, „und zugleich gewinnt er in ihr vollends die Ausgangstellung für die alsbald erfolgende Entfaltung seiner neuen Sakramentslehre“ (S. 256). Wie zweifelhaft diese Behauptung ist, lehren die Ausführungen Luthers zur 7. Ablaßthese in den Resolutionen. Von da aus wären wichtige Erkenntnisse zu gewinnen gewesen. Die Hebräervorlesung scheint mir durchaus nicht nur ein Abschluß, sondern an entscheidenden Punkten ein Umbruch und ein neuer Anfang zu sein — eine Behauptung, die im Rahmen einer Rezension freilich nicht begründet werden kann. In Jeters Darstellung wird aus dem Scholion zu Hebr. 2, 13 der Satz hervorgehoben und sachlich begründet, daß der Mensch mit dem Sakrament, nicht mit dem Exempel anfangen müsse (S. 151). Damit sei „alles“ „in eine strengere theologische Sachordnung gekommen, in der die herbe Luft der *particula exclusiva*, das *sola fide* herrscht“ (S. 151). Daß es von da aus „nur folgerichtig“ sei, das Sakrament als *sacramentum imitandi Christi* zu bezeichnen (zu Hebr. 10, 19), weil diese *Imitatio* kein *imitari*, sondern ein *pati* bedeute, „in dem sich etwas vom *sacramentum passionis Christi* veranschaulicht“, leuchtet mir nicht ein; denn es bleibt trotz dieser Begründung bestehen, daß dabei nicht allein der Glaube, sondern ein passives *imitari* gefordert wird. Ebenso wenig leuchtet es mir ein, daß es „nur scheinbar ein Widerspruch“ sein soll, wenn dann das Sakrament „trotz der früher ausgegebenen Parole“ als *exhortatio* bezeichnet wird und Luther „nun doch mit Christus als dem Exempel beginnen kann“ (S. 152), und dabei noch ausdrücklich hervorhebt, daß es sich um eine *res ardua* et *vehementer dura* handle. Hier hat die allzu große Kunst der Interpretation Schwierigkeiten verdeckt, statt sie aufzuklären.

Jetter kann seinen willkürlichen Abschluß nicht als Mangel empfinden, weil er (mit einem großen Teil der Lutherforscher, aber m. E. zu unrecht) der Meinung ist, daß in dem von ihm behandelten Zeitraum, „vor allem in den Jahren 1513—17“ Luther bereits „alle die für ihn grundlegenden, für die römische Kirche grundstürzenden Erkenntnisse erworben und sie bereits mit größter schöpferischer Kraft ausgestaltet“ habe (S. 134). Man muß bereits in der Psalmenvorlesung „eindeutig von einer klaren neuen Sakramentsanschauung“ sprechen (S. 253, Anm. 5), die sich in der Folgezeit nur noch vertieft, aber nicht mehr wesentlich verändert hat. Das erste halte ich für richtig, das zweite für einen verhängnisvollen Irrtum. Es ist wohl richtig beobachtet, daß man innerhalb des behandelten Zeitraums nicht „von bemerkenswerten Erkenntnisfortschritten“ „reden kann“ (S. 263). Aber ist das, was hier geschildert wird, wirklich dasselbe, was Luther nachher in den Sakramentssermonen vertreten hat? Jetter hat richtig gesehen, daß auch im Rahmen der frühen Vorstellung das *Sacramentum* eine *efficacia* besitzt, die den „Glauben“

weckt und die sich im Wort konkretisiert. Er scheint sich die Sache so zu denken, daß diese efficacia nur gesteigert werden müsse, damit die spätere Vorstellung von dem wirksamen Wort im Sakrament sich ergebe. Als Übergang erscheint (S. 156) die Weihnachtspredigt 1519 (WA 9, 440). Aber deren Wortlaut zeigt doch deutlich, daß damals die „institutionelle“ Vorstellung bereits gewonnen war, denn von dieser aus betrachtet Luther die Wirksamkeit des Wortes, wenn er dieses sacramentaliter verstehen will. Die Aufgabe wäre doch wohl gewesen, gerade der Entdeckung des „institutionellen“ Sakraments nachzugehen. Es ist auch Jetter aufgefallen, daß erst nach diesem Zeitraum die Sakramentsthemen zentral werden, aber er hilft sich allzu leicht darüber hinweg mit der Behauptung, Luther habe sie dann so schnell entfalten können, weil er ihre Grundlagen bereits vorher erungen und in den neutestamentlichen Vorlesungen geklärt hatte. Also sind doch nur die Grundlagen vorhanden gewesen, nicht die Lehre selbst? Hätte man dann nicht gerade auch noch die Entfaltung beobachten müssen? „Diese Klärung dürfte aber überwiegend indirekt erfolgt, die still weiterwirkende Frucht von Erkenntnissen gewesen sein, die sich Luther an den eigentlichen Brennpunkten seiner theologischen Entwicklung errang. In der Hebräerbriefvorlesung hat sie sich erstmals der direkten theologischen Besinnung präsentiert“ (S. 341). Heißt das nicht, daß die eigentliche Entwicklung sich für uns doch im Dunkeln vollzieht, und hätte man dann nicht wenigstens den Versuch machen müssen, die Fäden sichtbar zu machen, die diese „Brennpunkte“ mit dem Sakrament verbinden? Mir scheint, daß sich dann ganz andere Resultate ergeben hätten.

Die „Grundlagen“ aber, die Jetter bereits in der ersten Psalmenvorlesung findet, bestehen im wesentlichen (wie könnte es heute anders sein!?) in der Entdeckung oder im Gebrauch einer neuen Hermeneutik. Die eigentliche Leistung Luthers scheint darin zu liegen, daß er die Problematik mit einer neuen Hermeneutik angeht und so mit Hilfe des Schemas Exemplum-Sacramentum den „geistlichen Sinn“ der Sakramente entdeckt (S. 195). Der reformatorische Durchbruch Luthers begann „mit einer neuen Hermeneutik“ (S. 181); die schon vor der ersten Psalmenvorlesung „gefallene, wenn auch nicht formelhaft festgewordene hermeneutische Grundscheidung war und blieb das Zünglein an der Waage, auf der sich der ganze überlieferte Lehrstoff im Lauf der Zeit würde wägen und sichten lassen müssen“ (S. 183). Zur Römerbriefvorlesung heißt es: „Unter ‚Sacramentum‘ versteht Luther hier die zugleich zeichenhaft bedeutsame wie geistlich wirksame Art, in der sich das geschichtliche, im Wort begegnende Heilsgeschehen von Tod und Auferstehung Christi in der menschlichen Existenz gegenwärtig im Glauben verwirklicht. Und man kann von da aus nur sagen: *so liegt in Luthers Hermeneutik schon fast alles bereit, was dann seine eigentliche Sakramentslehre brauchen wird*“ (S. 147). Es braucht nur noch den „Brückenschlag von der Hermeneutik zur Gnadenmittellehre“ (S. 156), den Jetter in der Weihnachtspredigt 1519 vollzogen findet.

Ich gestehe, daß ich das einfach nicht verstehe. Das Problem scheint mir gerade darin zu liegen, daß Luther das Schema von Exemplum und Sacramentum aufgibt, um das „Gnadenmittel“, genauer: die promissio im Sakrament zu finden. Welche Mühe ihm das gemacht hat, zeigen wieder die Resolutionen. Von dem (augustinischen) Schema zum lutherischen Sakramentsbegriff ist ein großer Schritt — so weit wie von der Frage zur Antwort, und gerade dieser Schritt wäre aufzuklären gewesen. Anders ausgedrückt: Jetter wird wohl recht haben, wenn er in dem behandelten Zeitraum den Begriff des (wirkungskräftigen) Zeichens als charakteristisch hervorhebt (S. 306); aber er stellt noch nicht einmal die Frage, ob dieser Begriff der ausgebildeten Sakramentslehre Luthers gemäß ist. Wieder scheint mir der Schritt von dem Zeichen zu dem als promissio verstandenen Wort das eigentliche Problem, und dieser Schritt scheint mir in dem beigebrachten Material doch nur im aller allgemeinsten Sinn vorbereitet zu sein, sofern das Wort im Sakrament oder neben dem Sakrament einen besonderen Akzent erhält.

Jetter verdeckt sich das Problem, da er nicht die Notwendigkeit einer inhaltlichen Analyse des „Wortes“ zu empfinden scheint. Er erklärt die Vorordnung des

Wortes vor das Sakrament für den „von allem Anfang an festliegenden Ausgangspunkt der allgemeinen Sakramentslehre Luthers“ (S. 191), von dem aus „auch ein kleiner Schatten auf das neutestamentliche Sakrament“ gefallen sein dürfte (S. 192). Es ist gewiß unbestreitbar, „daß Luther das Wort immer in gleichem oder mindestens ähnlichem Rang“ (S. 193) neben das Sakrament stellt und auch das Sakrament zunächst einmal als Rede — und zwar als wirkungskräftige Rede Gottes — versteht (S. 197). Aber ist damit auch schon das Wort als *promissio* verstanden? Ist damit bereits die spätere, eigentlich lutherische Auffassung vorgezeichnet? Gab und gibt es nicht Ähnliches überall da, wo man das Sakrament als Andachtsmittel versteht? Wird da nicht notwendig das Zeichen zur Rede, und dann, als Rede Gottes, auch zur wirkungskräftigen Rede? Muß diese Vorordnung des Wortes und des Verstehens von vornherein etwas anderes bedeuten als das, was die vielen Meßkommuntare des 15. Jahrhunderts und auch den Gabriel Biels veranlaßt, — das Bestreben, die Sakramente verständlich und dadurch für die Frömmigkeit fruchtbar zu machen, und also das Wissen darum, daß das Wort, wie Jetter formuliert, die „erste Gnade“ bringe (S. 210)? Wenn Jetter gelegentlich bemerkt, Luther habe sich die Verbindung von äußerem Wort und Geist „etwa in der Weise der franziskanischen Sakramentstheologie vorgestellt“ (S. 211), so scheint auch er auf diese Spur zu stoßen, hat sie aber nicht weiter verfolgt. Käme hier nicht alles darauf an, zu verstehen, in welchem besonderen Sinne das Sakrament bei Luther Rede, *promissio* wird?

Ähnliches gilt für den Begriff des Glaubens. „Wort und Sakrament haben, heißt die Seligkeit in den Zeichen haben. Den Glauben haben, heißt auch, die Sache im Glauben haben, im Bild“ (S. 211). Wenn aber daneben gesagt werden muß, daß auch Luther eine Disposition zum Sakrament fordere, „den Glauben, die *humilitas* der geistlich Armen“ (S. 207), „Vorsatz und Gelübde“, „und zwar nicht fingiert, sondern von Herzen“ (S. 210), so muß man doch fragen, ob dies der angemessene Ausdruck der *sola fides* ist. Jetter redet hier von der *humilitas* als der „Existenzform“ des Glaubens (S. 204). Aber warum ist in der Anfangszeit diese Existenzform so wichtig, während sie später zugunsten des *sola fide* vernachlässigt wird? Im Bann der Vorstellung, daß Luther spätetens von der Psalmenvorlesung ab die maßgebende Erkenntnis besessen habe, unterläßt Jetter die Analyse des Glaubensbegriffs. Nur beim Sententiar wird angemerkt, daß es sich noch um die *fides formata* handle. Die hermeneutische Voraussetzung, daß die Hermeneutik im Grunde alles sei, macht es dem Verfasser offenbar unmöglich, die vorhandenen Differenzierungen zu sehen, und verdeckt ihm den Einschnitt, den die Hebräervorlesung bedeutet: daß nämlich von da ab eine neue Vorstellung vorliegt, der zufolge nicht mehr die Heilstatsachen „Sakrament“ sind, sondern das Verheißungswort im „institutionellen“ Sakrament.

Das Buch bleibt trotz dieser Fragen eine überaus anregende Lektüre und eine reiche Fundgrube kostbaren Materials aus Luthers Frühzeit.

Bonn

E. Bizer

Hans-Walter Krumwiede: *Glaube und Geschichte in der Theologie Luthers* (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Bd. II) Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1952, 119 S., geb. DM 6.80.

Heinz Zahrnt: *Luther deutet Geschichte. Erfolg und Mißerfolg im Licht des Evangeliums*. München (Paul Müller) 1952, 261 S., geb. DM 10.50.

Beide Werke zum Geschichtsdenken Luthers, deren späte Anzeige dem Rezensenten zur Last fällt, sind im gleichen Jahr erschienen; Kr. nimmt noch im Vorwort auf Z. Bezug. Da Kr.'s Abhandlung schon 1948 entstanden ist und da sie in einen weiteren wissenschaftlichen Rahmen gestellt wird, soll sie vorangehen.

Kr. liefert, wie er selbst im Untertitel angibt, einen Beitrag ‚Zur Entstehung des geschichtlichen Denkens in Deutschland‘. In seinem Bericht über die Geschichte und den Stand der Forschung bezüglich dieses Problems geht er von Ernst Tröltzschs Antithese zwischen dem deutschen Geist und Westeuropa, und von den Studien Meinekes zum Problem des Historismus aus und gelangt zur Feststellung, wie wenig deutlich die Rolle und Bedeutung Luthers bzw. des Lutherschen Geschichtsdenkens von den Geistesgeschichtlern wahrgenommen und geklärt worden ist. Diese Lücke will er, selbst ursprünglich nicht Theologe, sondern Historiker, ausfüllen und füllt sie auch aus, wenn auch, was die geistesgeschichtlichen Verknüpfungen betrifft, nur in ein paar Andeutungen am Schluß seiner Darstellung.

Kr. bringt dann einen ersten Teil über „Die Grundstruktur der Theologie Luthers“ — wesentlich den Rechtfertigungskomplex und die Regimentenlehre darstellend — und schließt als Hauptleistung den zweiten Teil an: „Die geschichtliche Existenz im Glauben und der universale Glaube in der Geschichte“ (S. 39 bis 108). Zusammenfassung und Ausblick samt einem knappen, aber guten Literaturverzeichnis runden die Studie ab, die von einer sehr soliden Lutherkenntnis getragen ist. Man begegnet auf diesem ja auch sonst gerne beackerten Gefilde keineswegs nur den gängigen Zitaten. Denn — der Verf. ist sich dabei des Einspruchs von K. Holl deutlich bewußt — er bezieht sich in seiner Darstellung weithin auf die in ihrer authentischen Überlieferung nicht unbestrittenen Zusammenhänge von Luthers Bergpredigt- und Genesisauslegung der Spätzeit — m. E. mit Recht.

Wenn ich Kr. recht verstanden habe, so kommt es ihm vor allem darauf an, in Luthers vielfältigen Äußerungen zum Geschichtsproblem die Erkenntnis des Konkreten, Einmaligen, Individuellen (im Gegensatz zu allen verallgemeinernden Deutungsprinzipien der Geschichte gegenüber) herauszuarbeiten. Geschichte ist für Luther keineswegs nur und in erster Linie Beispielsammlung, ohne daß Kr. die so lautenden Aussagen Luthers ignorieren müßte. Ohne zu vereinerleichen, sieht Verf. in dieser Erkenntnis des Individuellen als Spezificum des Geschichtlichen einen Grundzug des Geschichtsdenkens, der dann in seiner Weise im 18. Jahrhundert von Herder und Hamann, im 19. Jahrhundert von Ranke, aber auch vom Historismus überhaupt wieder aufgenommen wurde. Er faßt Luthers Auffassung einmal so zusammen: „Gottes Gericht und Gnade sind die vertikale Dimension der Geschichte, das Gegenüber zu Gott, aber niemals eine theologische Deutung der Siege und Niederlagen, des Reichtums und der Armut in ihren immanenten Bezügen. Gericht und Gnade sind also keine historischen Deutungsprinzipien, nach denen die Geschichte strukturiert werden könnte. Geschichte ist immer mehrdeutig. Luther fordert den Historiker nicht auf, das Textbuch für das Schauspiel zu schreiben, das Gott ablaufen läßt“ (S. 53). In dieser Erkenntnis des echt Geschichtlichen sieht Kr. sogar das eigentlich Neue bei Luther, nachdem er die Offenbarung aus der Umklammerung der Scholastik befreit habe. „Die Theologie steht bei Luther nicht im luftleeren Raum, sondern sie geht eine andere Verbindung ein, die sie aus dem AT gewinnt, und die ihr angemessen ist, die Verbindung mit der Geschichte“ (S. 55).

Man würde Kr. aber mißverstehen, wenn man seine Lutherinterpretation nun einfach als konsequente Vergeschichtlichung des Gegenstandes von Verkündigung und Theologie nehmen wollte. Er möchte Luthers Theologie überhaupt nicht als „von einer Mitte logisch zu entfalten“ auffassen, vielmehr sei sie „lokalmethodisch“; sie sei dreifach: theologisch, christologisch, hamartiologisch, und in all dem christozentrisch (S. 20). Die Entdeckung des Konkrete-Geschichtlich-Individuellen gewinnt für Kr. ihren stärksten Ausdruck in dem, was er und viele andere heute als die totale Weltlichkeit bzw. die totale Heiligung des Lebens im gehorsamen Glauben und Handeln des Christen bezeichnen (S. 103—105).

Man mag gerade den ursprünglichen Historiker fragen, warum er die Frage gar nicht erörtert, inwiefern diese Vergeschichtlichung der christlichen Wahrheit durch die Reformation nur ein Seitenstück zu dem ist, was man den bürgerlichen Charakter des reformatorischen Geschehens und Denkens genannt hat — von dem

z. B. in gerade heute wieder sehr zu beachtender Weise schon W. H. Riehl in seiner Schrift über ‚Die bürgerliche Gesellschaft‘ (1851) gehandelt hat.

Ich möchte Kr.'s Interpretation ihr Recht aufgrund des eindrucksvoll vorgeführten Befundes aus Luther keineswegs einfach bestreiten, wenn ich nun doch daran erinnere, wie sehr das Doktrinär-Dogmatische, ja immer wieder auch Scholastische bei Luther (noch?) vorhanden ist. Je weniger wir dies bei Luther wahrnehmen oder gelten lassen, desto rätselhafter wird es dann, daß die Entwicklung von Luther zunächst — eben doch nicht zu Hamann und Herder, sondern — zur Orthodoxie geführt hat. Ist das, von Luther her gesehen, nur Entartung oder Abweg?

Auf Einzelheiten einzugehen, ist hier nicht Raum. Immerhin sei bemerkt, daß Kr. auf S. 21 seiner Abhandlung die Bemerkung Luthers aus WA 23, 153 doch wohl überinterpretiert, da ‚unser verstand ym abendmal‘ nur heißen dürfte: unser Abendmahlsverständnis. Im Literaturverzeichnis wäre ein Hinweis auf die kritische Besprechung von Hanns Liljes Monographie zum Thema durch Peter Meinhold samt Anti- und Epikritik der beiden in Theol. Bl. XII, 1933 S. 38 ff. und S. 202 ff. nützlich gewesen.

Das Interesse der Arbeit Zahrt's ist ganz anders geartet. Wie er schon im Untertitel andeutet, will er Luthers Gedanken über Erfolg und Mißerfolg im Licht des Evangeliums darstellen. Diese Fragestellung wird aber dann doch glücklicherweise nicht in der ihr eigentümlichen Enge durchgeführt, sondern es werden die wichtigsten Fragenkomplexe abgehandelt, nämlich: Geschichte und Offenbarung, Kirche, Aufbruch, Krieg, Kreuzzug, Reformation, Gericht und Gnade, Rechtfertigung und Theodizee. An die Erörterung dieser Dinge schließt sich ein reicher Anmerkungs teil an (S. 203—257). Auch Z.'s Darstellung ist mit z. T. recht originellen Belegen wohl fundiert.

Sie unterscheidet sich von den bisher zum Thema erschienenen Darstellungen vor allem dadurch, daß Verf. den Urteilen Luthers nicht nur nach ihrer grundsätzlichen Seite nachgeht, sondern auch nach ihrer konkreten Anwendung auf die mancherlei Fälle und Händel der Reformationszeit. So werden nicht nur der Bauernkrieg und Luthers Türkenpredigt behandelt, sondern auch kleinere Dinge: der Tod der sächsischen Kurfürsten (1525 und 1532), die Packschen Händel, die Wurzenener Fehde und ähnliches. Dadurch gewinnt Z.'s Buch, das in einem sehr lesbaren Stil geschrieben ist, einen eigentümlichen Reiz: es ist ein Bilderbuch von Luthers Denken und Urteilen im Rahmen seiner Zeit, mit allen Vorzügen und Nachteilen eines solchen Bilderbuchs. Was für den Leser vielleicht ein Reiz, ist für die wissenschaftliche Brauchbarkeit des Ganzen wohl doch ein ernsthafter Mangel. War schon bei Kr. die Frage nach eventuellen Quellen von Luthers Geschichtsdanken unterblieben — wobei sowohl an Augustin wie an die Nominalisten zu denken ist —, so wird bei Z. Luthers Geschichtsdanken noch stärker isoliert und monumentalisiert. Soll der Leser sich nach Z.'s Absicht eigentlich mit der trotz aller Dialektik doch naiven, supranaturalen Geschichtsanschauung Luthers identifizieren? Sollen die von Z. mit unstreitigem Geschick und geschichtlicher Treue gezeichneten Bilder von Luthers Urteilsweise wirkliche Beiträge zu den heutigen Problemen von Glaube und Geschichte, von Verkündigung und Geschichtsdeutung sein? So gegenwartsnah Z.'s Arbeit geschrieben ist, wir bemerken nichts von einer derartigen Reflexion.

Wie steht es nun mit den von Z. aufgezeigten Sachverhalten bei Luther selbst? Vielleicht hätte sich Übernommenes und Ursprüngliches in Luthers Geschichtsdanken eher unterscheiden lassen, wenn Z. im Aufbau seiner Darstellung den (VI.) Abschnitt über ‚Reformation‘ an den Anfang gestellt hätte. Will man nicht, wie Kr. Luthers Geschichtsdanken vom Dualismus der Zwei-Regimenten-Lehre aus interpretieren, so scheint sich das reformatorische Selbst- und Geschichtsbewußtsein als originaler Ausgangspunkt anzubieten. — Merkwürdig unkritisch ist Z. in den Kapiteln über Aufbruch, Krieg und Kreuzzug. Z. B. mußte die von ihm selbst erörterte Frage, warum Luther keine verheißungsvollen Neubildungen in der Ge-

schichte anerkennen wollte (S. 95 f.) auf die hier auftauchenden Grenzen seiner Anschauung hinzwängen. Von dem Luther hier leitenden Positivismus ist nicht deutlich genug die Rede. — Am wenigstens befriedigen mich die Ausführungen Z.'s dort, wo er nachzuweisen versucht, es hebe der eschatologische Aspekt in Luthers Geschichtsanschauung die politische Selbstbehauptung nicht auf, sondern bestätige sie (S. 130; 140). Die hierfür beigebrachten Belege wiederholen ja einfach das grundlegende thomistische Schema von Natur und Uebernatur. Wenn sich solche Belege bei Luther finden — und sie finden sich in der Tat —, so würde es doch der Mühe wert und höchst erforderlich sein, daß dem eigentümlichen Bruch in Luthers Denken an dieser Stelle sorgsam nachgegangen wird. Das scheint mir der ernsthafteste Mangel an Z.'s Arbeit zu sein.

Frankfurt a. M.

K. G. Steck

Martini Buceri Opera Latina. Vol. XV: De Regno Christi Libri duo, 1550. Ed. François Wendel, Paris (Presses Universitaires de France) u. Gütersloh (C. Bertelsmann) 1955. LXX, 340 S. brosch. 2.000 ffrs. — Vol. XV bis. Du Royaume de Jésus-Christ, Édition critique de la traduction française de 1558. Texte établi par François Wendel. Ebenda 1954. VIII, 304 S. brosch. 1.400 ffrs.

Es dürfte kaum übertrieben sein zu sagen, daß der reformationsgeschichtlichen Arbeit seit langem keine Hilfe zuteil geworden ist, wie sie nunmehr mit dem ersten Doppelbände der sehnlich erwarteten wissenschaftlichen Bucer-Ausgabe geleistet wird. Vorüberlegungen und Vorbereitungen gehen schon in die Zeit vor dem zweiten Weltkriege zurück und sind seither wohl nie ganz zum Stillstand gekommen. Umso glücklicher darf man sein, jetzt — endlich — die erste Frucht so langer und sorgsamer Vorbereitungen in Händen zu haben. Es wird freilich noch lange dauern, bis wir den ganzen „Bucer“ in der neuen Ausgabe benutzen können.

Der vorliegende Doppelband führt uns bekanntlich in die letzte Lebenszeit Bucers: Man hat „De Regno Christi“ regelmäßig bisher nach dem Tomus Anglicanus benutzt, da die älteren Drucke und Übersetzungen sehr schwer greifbar waren. Das Werk gehört seiner Bestimmung und seinem Standort nach in die Zusammenhänge der englischen Reformationsgeschichte, genauer: es gehört der kurzen Phase der Regierungszeit Eduards VI. und indirekt sowohl der elisabethanischen Ära als auch ihrem puritanischen Widerpart zu. Um so dankbarer darf man sagen, daß Fr. Wendel dem zuerst genannten lateinischen Text eine ausführliche Einleitung vorausschickt, die sich vor allem mit den Beziehungen Bucers zu England befaßt. Wendel bietet das ganze riesige Material auf, das ihm insbesondere aus englischen Quellen und englischer Literatur zu diesem wichtigen Gegenstand zugänglich war. Er unterläßt es auch nicht, darauf hinzuweisen, daß die Beziehungen Bucers zu England schon in recht frühe Zeit zurückreichen (Übersetzungen von Bucer-Schriften in England, Einwirkungen der Straßburger Reformation auf die Gestaltung des Gottesdienstes in England usw.). Er macht die Personen, die nach 1548 für eine Übersiedlung Bucers nach England tätig waren, deutlich erkennbar und unterstreicht insbesondere den Einfluß von Petrus Martyr. Besonders wichtig ist die auf Seite XXXV ff. gebotene Charakterisierung von „De Regno Christi“, namentlich angesichts des Umstandes, daß diese Schrift ja eine merkwürdige Kombination aus einem kirchlichen und aus einem politisch-sozialen Reformationsprogramm darstellt und sich teilweise geradezu dem Typus einer Kirchenordnung annähert. Gegenüber der bekannten Deutung von Wilhelm Pauck (Das Reich Gottes auf Erden, 1928), nach der „De Regno Christi“ als eine „Utopie“ zu bezeichnen wäre, bezieht Wendel einen vorsichtig vermittelnden Standpunkt — es wäre vielleicht nützlich gewesen, den Begriff der „Utopie“ bei diesem Anlaß aus unserer heutigen Vorstellungswelt in die des Renaissance-Zeitalters zurückzuprovozieren. Sicher ist jedenfalls, daß Bucer, der das Reich Christi

und die Kirche gemäß verbreiteter Tradition (Augustin) zusammendenkt (XLIII), das Reich zugleich als eine geistliche Größe versteht, die sich freilich durch „irdische Institutionen“ tradieren kann und sich in der Kirche „inkarniert“ (XLIV). Wendel bemerkt mit Recht, daß sich Bucer damit — wie auf der ganzen Linie — von Luther entfernt und sich nahe bei Zwingli und Melancthon befindet. Indem Bucer die Spiritualisierung des Reiches mit der Institutionalisierung zusammendenken kann, öffnet sich ihm, wie Wendel aufs dankenswerteste unterstreicht, auch der Blick für die rechtlichen Traditionen der Kirche wie auch des Staates. Die kräftige Benutzung des römischen wie des kanonischen Rechts (Decretum) findet sich auch sonst im Einflußbereich Bucers deutlich wirksam, so z. B. in Hessen. Aus dem oben gekennzeichneten Grundgesichtspunkt heraus versteht Wendel auch die starke Betonung der Kirchenzucht. Hier wirken freilich wieder Kirche und Obrigkeit eigentümlich miteinander, und wieder zeigt sich, daß von Bucers „De Regno Christi“ aus der Weg sowohl zu Elisabeth I. als auch zum Puritanismus führen konnte.

Was den Text angeht, den Wendel darbietet, so legt er — nach der schuldigen Einführung in die Geschichte der Manuskripte und Drucke — nebeneinander den lateinischen Text nach dem Druck von 1557 und die französische Übersetzung nach dem Druck von 1558 vor. Die Textausgabe selbst verzeichnet wie üblich die Druckvarianten, ist jedoch in der Darbietung eines Sachapparates sehr sparsam, so ungewöhnlich nützlich die dargebotenen Hinweise genannt werden müssen.

Man wird nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß die beiden von Wendel vorgelegten Bände, die ja ganz gewiß nicht ohne sorgfältige Verabredung mit den anderen Herausgebern der Bucer-Ausgabe (E. Staehelin, R. Stupperich, J. Rott, R. Peter) konzipiert worden sind, gleichsam als ein Muster für die zahlreichen noch zu erhoffenden Bände der Ausgabe zu betrachten sind. Wir werden danach eine Bucer-Ausgabe bekommen, deren Einleitungen ausführlich und verläßlich sind, während sie im Sachapparat (wohl vorwiegend aus finanziellen Gründen) stark zurückhalten. Man wird urteilen müssen, daß diese Ausgabe editionsmäßig besser ist als die meisten Bände der WA, daß sie ausführlicher ist als z. B. die im Erscheinen begriffene Melancthon-Studien-Ausgabe (deren Zweck ja weder sehr ausführliche Einleitungen noch gar einen breiten Sachapparat mit sich bringt), daß sie dagegen im Sachapparat hinter der Kritischen Zwingli-Ausgabe zurückbleibt (wohl aus Not) und auch gegenüber den Calvini Opera Selecta etwas weniger bietet. Man wird, falls man in der verhältnismäßigen Kürze des Sachapparates einen Mangel empfindet, dafür reichlich entschädigt: zunächst schon durch den schlichten Umstand, daß uns Bucer jetzt schon ohne Mühe zugänglich wird, und zum andern durch die Sorgfalt, die in dieser Ausgabe in jeder Zeile erkennbar ist.

Man kann wohl wünschen, daß die jetzt vorliegende Ausgabe rüstig fort schreitet und die Höhe der ersten erschienenen Bände in allen Teilen behält. Es ist allmählich fast ein Gemeingut der reformationsgeschichtlichen Forschung, daß man nicht wohl daran getan hat, Bucer zu den Reformatoren gleichsam zweiten Ranges zu stellen, ihn also z. B. Zwingli nachzuordnen, sondern daß die Auswirkung der Reformation auf die europäische Welt neben Calvin vor allem das Werk des Straßburger Reformators wurde, der einen selbständigen Typus der Reformation repräsentiert und ohne dessen genaue Kenntnis auch die Reformations- und Theologiegeschichte weiter deutscher Territorien, namentlich Oberdeutschlands und Hessens, unbegreiflich sein würde.

Confessio Wirtembergica. Das württembergische Bekenntnis von 1551. Hrsg. von Ernst Bizer (= 7. Sonderheft der Blätter für württb. Kirchengeschichte) Stuttgart (Quell-Verlag) 1952. 200 S. kart. DM 5.—

Die doch wohl ehrlich gemeinten Bemühungen Karls V. nach dem Ende des Schmalkaldener Krieges, die Spaltung der Kirche zu beseitigen, fanden auch darin ihren Ausdruck, daß auf dem Reichstag im Februar 1551 den Ständen die Verpflichtung auferlegt wurde, das Konzil von Trient zu besuchen. Damit war wieder — wie schon in den Jahren nach 1530 — die Frage des Konzils für die Protestanten aktuell geworden. Sowohl in Sachsen wie in Württemberg haben die nun einsetzenden Verhandlungen und Überlegungen zu neuen Bekenntnis-Formulierungen geführt: Die *Confessio Saxonica* Melanchthons (Text jetzt im 6. Band der neuen Melanchthon-Ausgabe) und die *Confessio Wirtembergica* von Brenz haben in der Debatte des Konzilsproblems ihren Anlaß.

Zur 400jährigen Wiederkehr des Tages, an dem die Conf. Virt. in Trient übergeben wurde, hat nun Ernst Bizer eine wissenschaftliche Ausgabe dieser wichtigen Bekenntnisschrift herausgegeben, deren Besprechung in unserer Zeitschrift durch ein Versehen bisher unterblieben ist, die aber so bedeutend ist, daß eine Anzeige auch so verspätet noch sinnvoll erscheint. Der eigentlichen Textedition sind ausführliche und aus zum Teil bisher unbekanntenen Quellen erarbeitete Untersuchungen vorangeschickt, die die geschichtliche und theologische Stellung der Conf. deutlich machen. Das I. Kapitel ist der eigentlichen Entstehungsgeschichte gewidmet. Aufgrund des oben erwähnten Reichstagsabschiedes von 1551 kam es zu Verhandlungen zwischen Herzog Christoph und anderen evangelischen Ständen, vor allem Straßburg und Sachsen. Dabei sind die Motive des Herzogs bei seinem Vorgehen durch seine Abhängigkeit vom Kaiser bestimmt: Er wollte alles vermeiden, was als ein Versuch eines neuen politischen Bündnisses ausgelegt werden konnte, sich aber andererseits auf keinen Fall der Pflicht zu einem klaren Bekenntnis entziehen. Das Bekenntnis, das dem Konzil vorgetragen werden sollte, ist dann von Brenz formuliert worden; Verhandlungen mit Sachsen (und auch den anderen Ständen) haben nicht dazu geführt, daß man sich auf ein Bekenntnis einigte. Die Problematik, „Bündnis und Bekenntnis“, die in den Jahren vor der Augsburger Confession so wichtig ist, taucht hier erneut auf, allerdings mit charakteristischen Abwandlungen, die sich aus der anderen Situation ergeben (Bizer geht auf diese Problematik nicht weiter ein, da sie ja auch für seine Aufgabe nicht so wichtig ist; aber sie muß wohl — gerade unter dem Gesichtspunkt der Parallelität der beiden Epochen der Bekenntnisbildung — einmal angefaßt werden). Im II. Kapitel werden nun die Schicksale der Conf. Virt. auf dem Konzil geschildert. Zweimal sind württembergische Gesandtschaften in Trient erschienen, und es ist nun höchst instruktiv, zu sehen, wie der Legat und die kuriale Gruppe versuchten, das Auftreten der Protestanten mit allen Mitteln zu verhindern. Wird hier nicht etwas von der Berechtigung der württembergischen Entscheidung, das Konzil zu beschicken und ein Bekenntnis dort abzulegen, sichtbar? Andererseits war der Kaiser (und wohl auch eine kleine Gruppe der Konzilsteilnehmer) immer ehrlich auf eine wirkliche Reform der Kirche bedacht, da nur durch sie nach Meinung Karls V. die Spaltung zu beheben wäre, bis dann die neuen kriegerischen Verwicklungen in Deutschland den Kaiser zwangen, auch seinerseits in eine Vertagung einzuwilligen. Am 24. 1. 1552 ist die Conf. Virt. übergeben worden — eine wirkliche Antwort zu geben, hat das Konzil nicht für nötig erachtet; es wurde dieser Antwort dann durch die Verhältnisse überhoben. Wäre sie überhaupt möglich gewesen? Man kann daran zweifeln, wenn man die literarische Auseinandersetzung zwischen Brenz und Petrus a Soto, von der gleich noch die Rede sein wird, betrachtet. In einem diese Untersuchungen ergänzenden Aufsatz (Dokumente zur Geschichte der Conf. Virt.: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 52, 1952, 65—95) hat Bizer die ‚päpstliche Instruktion betr. den Empfang der Protestanten‘, die ‚Instructio circa petitiones protestantium‘ und die ‚kirchenrechtliche Begründung‘ für die päpstliche Haltung abgedruckt und damit seine Darstellung noch weiter unterbaut. Für

das Verständnis des Trienter Konzils und der auf ihm zu Tage tretenden Kräfte scheint mir die Nachricht, daß viele italienische und spanische Bischöfe erfreut gewesen seien, als sie die Conf. Virt. in die Hand bekommen hätten, höchst aufschlußreich (S. 59). In Kapitel III ist nun ausführlich von der bereits erwähnten literarischen Fehde zwischen Brenz und Petrus a Soto die Rede. Dabei geht es aber nicht nur um die Darstellung der Kontroverse, die durch die *Assertio fidei catholicae* des Petrus a Soto (1554) hervorgerufen, durch die *Apologie* von Brenz (1555—59), die Antwort des a Soto (*Defensio catholicae confessionis* etc., 1557) und das sogen. große *Buch von Tübingen* (1561) fortgeführt wurde, sondern zugleich um eine Erfassung der theologischen Position von Brenz, wie sie in der Confessio Virt. schon zum Ausdruck kam, nun aber weiter entfaltet wird (z. B. S. 83: In der Apologie „gibt Brenz zum ersten Mal eine Darstellung seiner Ubiquitätslehre“). Die Stellung der beiden Partner wird deutlich herausgearbeitet (ausgezeichnet ist dabei die Analyse der Schrift Sotos) und zugleich wird die Unvereinbarkeit der beiden Positionen klar gemacht: „Darum kann das Gespräch, soweit beide sich ernst nehmen, bloß Kampf um die Kirche sein. Das Scheitern der Bemühungen in Trient war nicht zufällig und beruht nicht auf diplomatischer Ungeschicklichkeit oder Unfreundlichkeit des Konzils; es hat exemplarische Bedeutung — und wird sie für immer haben, solange nicht einer der Gegner sich selbst aufgibt“ (S. 93). Kap. IV behandelt nun die geschichtlichen Wirkungen der Conf. Virt.: 1. Im Osiandrischen Streit ist Brenz als Gutachter herangezogen worden. Bizer kann gerade an diesem Punkt die große Bedeutung dieses Mannes sehr deutlich machen! Von einer Übernahme der Conf. Virt. durch die preußische Kirche kann aber nicht gesprochen werden, wohl aber ist das 3. „Bedenken“ der Württemberger, d. h. ‚Declaratio und Confessio‘ von 1553, eine Zeit lang durch herzogliches Mandat für die Kirche in Preußen als verbindlich angeordnet gewesen. 2. In den anglikanischen 42 Artikeln von 1553 ist die Conf. Virt. nicht benutzt worden (Bizer zeigt sehr schön, warum nicht: innere Spannungen in der englischen Kirche machten das unmöglich), wohl aber in den 39 Artikeln von 1563, wobei allerdings der sachliche Einfluß recht gering geblieben ist. 3. Schließlich spielten die Conf. Virt. und die mit ihr verbundenen Ereignisse in Trient eine gewisse Rolle bei den Bemühungen um die Einheit der Kirchen, die mit den Namen Bossuet und Molanus verbunden sind. Im V. Kapitel wird die Bedeutung des Bekenntnisses für Württemberg behandelt: In der Kirchenordnung von 1559 ist es neben der Confessio Augustana und dem Bekenntnis zur Ubiquitätslehre zur Bekenntnisgrundlage der württembergischen Kirche geworden, 1577 ist dann die Konkordienformel noch hinzugekommen. Das war nötig, weil die Conf. Virt. offenbar nicht mehr genügte, „um mit den Schwierigkeiten der neuen Generation fertig zu werden“ (so Bizer in dem o. a. Aufsatz S. 71, in dem auch Dokumente aus den Memminger Akten publiziert werden, durch die dieses Urteil gerechtfertigt wird). Aber für 20 Jahre war die Conf. Virt. „zwar nicht ein gesamtprotestantisches Bekenntnis, aber doch so etwas wie ein Orientierungspunkt“ (ebda. S. 71).

Den Untersuchungen, die den eigentlichen Wert des Buches ausmachen, schließt sich der Text des Bekenntnisses an. Er wird nach dem Erstdruck der Kirchenordnung von 1559 gegeben und dabei werden die Abweichungen von 3 Handschriften und dem lateinischen Text notiert. Die Zitate der Kirchenväter u. a. werden in einem Anhang verifiziert.

Im ganzen wird man sagen dürfen, daß diese Publikation einen wichtigen Beitrag zur Geschichte des Luthertums der 2. Generation darstellt. Man darf gespannt sein, wie dieselben Ereignisse sich in Jedins Geschichte des Konzils von Trient darstellen werden. Auf jeden Fall aber wird man Bizer dankbar sein, daß er diese sorgfältige und weitreichende Arbeit vorgelegt und damit die Sicht der Dinge vom lutherischen Standpunkt her geboten hat. Daß darüber hinaus dieses Buch auch in der verfahrenen und verworrenen theologischen und kirchlichen Situation unserer Tage (speziell in Württemberg!) seinen Dienst tun und zu der Grundlage der evangelischen Kirche, dem Wort Gottes zurückrufen möge, ist ein

Wunsch, den es zwar erfüllen könnte, dessen Erfüllung man aber kaum zu erhoffen wagt.

Bonn

W. Schneemelcher

Erich Roth: Die Geschichte des Gottesdienstes der Siebenbürger Sachsen (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 3) Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1954. 282 S. geb. DM 23.—.

Im Bereich der Liturgiegeschichte gibt es nicht viele Werke, in denen die Geschichte des Gottesdienstes eines Volkes, einer Stadt oder Landschaft untersucht wird. Die Geschichte des Gottesdienstes wird fast durchweg nur in großen Bereichen und demgemäß auch nur in Umrissen zur Darstellung gebracht. Daß man dabei der wirklichen Geschichte des Gottesdienstes nur unzulänglich gerecht wird, dürfte am Tage liegen. Um so dankbarer wird man über jede Forschungsarbeit sein, die sich gründlich mit einem bestimmten Gebiet befaßt und ein echt historisches Bild von Profil, aber auch von Genauigkeit und Sorgfalt auf Grund der Quellen bietet. So ist es mit E. Roths Geschichte des Gottesdienstes in Siebenbürgen.

Der erste kürzere Hauptteil gibt freilich nur einen Überblick über den vorreformatorischen Gottesdienst, da es dem Verfasser eigentlich nur um die Geschichte seit der Reformation geht. Der besondere Anlaß zu diesem Abschnitt ist nicht liturgiegeschichtlicher Art, sondern die lang erörterte Frage nach der ursprünglichen Heimat der siebenbürger Sachsen. Roth führt hier in sorgfältiger Kleinarbeit einen schlüssigen Beweis aus dem siebenbürger Lektionar, daß die Heimat der Siebenbürger ziemlich genau in dem Dreieck Trier-Luxemburg-Aachen gelegen hat. Was schon nach der Untersuchung der Mundart als wahrscheinlich gelten konnte, ist durch seine Untersuchung der Besonderheiten des Lektionars zur Gewißheit erhärtet.

Der zweite Hauptteil entfaltet in großer Genauigkeit die Geschichte des Gottesdienstes seit dem Vordringen der mitteleuropäischen Reformation. Wir erhalten ein sorgfältig gezeichnetes Bild von den Reformen der vierziger Jahre, wobei der sehr konservative Charakter der Gottesdienstreform heraustritt. Die Einflüsse von Wittenberg und Nürnberg sind zwar stark, aber sie vermögen die Eigenart der reichen, in den überlieferten Formen beharrenden Gottesdienstordnungen nicht zu überwinden. Überraschend ist dabei auch das zähe Festhalten an der lateinischen Sprache in weiten Bereichen der Liturgie.

Die interessanteste und wertvollste Studie des Buches ist die Auswertung eines archivalischen Fundes des Verfassers aus dem 18. Jahrhundert: Die Gemeindeberichte über das gottesdienstliche Leben aus den Jahren 1764/65. Aus ihnen wird in ganz anderer Weise als aus den Agenden deutlich, was in Wirklichkeit der Gottesdienst der Gemeinde in jener Zeit war. Aus dem Gegensatz zwischen dem Inhalt der gleichzeitigen Agenden und den Gemeindeberichten zeigt sich das für die Liturgiegeschichte bedeutsame Ergebnis, daß eine nur auf Agendenforschung beruhende liturgiegeschichtliche Forschung ein völlig verzerrtes Bild der Geschichte geben kann.

Die Darstellung des gottesdienstlichen Lebens in Siebenbürgen im 18. Jahrhundert stellt uns vor die überraschende und eindrucksvolle Tatsache, wie sich in diesem Gebiet der reformatorische Gottesdienst in seiner liturgischen Strenge und dem Reichtum seiner Mannigfaltigkeit erhalten hat. Der Zerfall der alten gottesdienstlichen Formen hat hier bis dahin noch gar nicht eingesetzt. Das geschieht erst nach der Wende des 18. zum 19. Jahrhundert. Wie sehr der Gottesdienst das Herzstück der lutherischen Kirche Siebenbürgens durch zwei Jahrhunderte war, ergibt sich aus der bis in alle Einzelheiten ausführlichen Wiedergabe des urkund-

lichen Materials. Aber auch nach Siebenbürgen kam mit der Aufklärung die Auflösung der alten Gottesdienstordnungen. Auch hier wollte man modern sein und mit der Entwicklung Europas Schritt halten. So zeigt Roth im letzten Kapitel die erschütternde Geschichte des Zerfalls und der Angleichung an die Entwicklungen in Deutschland. Der Widerstand der bäuerlichen Gemeinden vermochte zwar retardierend zu wirken, aber das Unheil nicht abzuwehren. Seit Beginn des 19. Jahrhunderts ist die ständige Reform des Gottesdienstes, an der unentwegt gearbeitet wird, eine immer weitergehende Preisgabe dessen, was in Siebenbürgen einmal lebendig war.

Die Liturgieforschung wird aus diesem sorgsam gearbeiteten Werk eine wesentliche Bereicherung ihrer Kenntnisse über ein ihr bisher ziemlich unerschlossenes Gebiet erfahren, aber auch für die Methode der Erforschung der Liturgiegeschichte an diesem Beispiel lernen können. Darüber hinaus ist das Werk auch ein Beitrag zur Kirchengeschichte, die sich (von dem großen Beispiel Lietzmanns abgesehen!) nur zu selten der Bedeutung des gottesdienstlichen Lebens für die Geschichte der Kirche geöffnet hat.

Düsseldorf

J. Beckmann

Neuzeit

Heinrich Bornkamm: Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte. Mit ausgewählten Texten von Lessing bis zur Gegenwart. Heidelberg (Quelle und Meyer) 1955. 357 S. geb. DM 21.—.

„Eine Geschichte des geistigen Lutherbildes, in großem Zusammenhang dargestellt, wäre ein wichtiger Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes.“ So schrieb W. Rehm 1927 (*Zeitwende* 3, 2 S. 254). Das Buch von H. Stephan, Luther in den Wandlungen seiner Kirche (2. Aufl. 1951) wollte und konnte diesem Wunsch nur sehr bedingt entsprechen, da es ja von vornherein auf das Urteil über Luther im Raum des Luthertums abzielte. Auch die große Darstellung von E. W. Zeeden (M. Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums, 1950—52) ist keine Erfüllung des Desiderats, die Einordnung Luthers und der Reformation in die Geistesgeschichte im Spiegel der Urteile der Vergangenheit wirklich zu untersuchen. Daß das Problem seit Troeltsch, um nur einen Namen zu nennen, für die gesamte Beurteilung der Reformation äußerst wichtig geworden ist, braucht nicht betont zu werden.

Heinrich Bornkamm hat es nun unternommen, in einem handlichen Band Texte von Lessing bis zur Gegenwart zusammenzustellen, aus denen die Geschichte der Lutherdeutung in der neueren Geistesgeschichte deutlich werden soll. Den Texten voran geht eine Darstellung (S. 11—116), in der B. aufweist, wie sich seit der Aufklärung und der deutschen Klassik (die beide verhältnismäßig kurz behandelt werden) die Gestalt Luthers zunächst in Idealismus und Romantik und dann im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts bis in unsere Tage in mannigfacher Form widerspiegelt. Es ist dabei nicht überraschend, daß B. in Holl gewissermaßen den Höhepunkt der theologischen Lutherdeutung in neuerer Zeit sieht, was ja gewiß nicht ganz unberechtigt ist. Wenn aber B. die Äußerungen Barths über den verhängnisvollen Weg des deutschen Luthertums (vor allem in der Frage der Obrigkeit, aber auch — als theologische Grundlage dieser Haltung — in der Frage Gesetz-Evangelium) so unterstreicht und dabei von „ungezügelt“ Sätzen redet,

so wird darin eine einseitige Interpretation deutlich, die befremdet. Barth hat ja nun doch auch an diesem Punkt bestimmte Dinge richtig gesehen, und man kann darüber nicht hinweggehen, indem man diese Aussagen als Ressentiments behandelt. Dagegen wird das scharfe Urteil über Thomas Mann richtig sein, auch wenn man natürlich bei Mann gar kein echtes Verständnis von Luther erwarten darf.

Die Texte werden in 3 Hauptteilen geboten: A. Klassik — Idealismus — Romantik: Neben Lessing, Hamann, Goethe, Fichte und anderen kommen hier vor allem Herder, Hegel und Novalis zu Worte, die ja auch geistesgeschichtlich von besonderer Bedeutung sind. Im Teil B geht es um das wissenschaftliche Lutherbild des 19. Jahrhunderts: Geschichtsschreiber wie Ranke, Treitschke und J. Burckhardt, Theologen (Schleiermacher, Theodosius Harnack, Ritschl und A. von Harnack), Philosophen (Nietzsche und Dilthey sind hier hervorzuheben) katholische Stimmen (Görres, Möhler u. a.) sowie Sozialisten (Engels und Mehring) werden hier vorgeführt und sind mit charakteristischen Texten vertreten. Schließlich bietet Teil C Texte zum Lutherbild des 20. Jahrhunderts (evangelische Theologen, Geschichtsschreiber und katholische Stimmen).

Über die Auswahl zu rechten, hat nicht viel Sinn: Der Verfasser hat sie wohlüberlegt getroffen, und sie spiegelt nicht nur sein Bemühen um ein gerechtes und umfassendes Bild der Lutherdeutung wider, sondern natürlich auch sein eigenes Urteil. Es geht ja auch Bornkamm bei seiner Arbeit um eine richtige geistesgeschichtliche Einordnung Luthers und der Reformation. Daß allerdings in dem ganzen Buch der Name Ernst Wolf nicht einmal genannt, geschweige denn auf seine nun doch wirklich wichtigen Lutherarbeiten, wie sie zum großen Teil in dem Sammelband *Peregrinatio* (München 1954) bequem zugänglich sind, hingewiesen wird, ist ein schwer erträglicher Mangel. Man wird nicht zu viel behaupten, wenn man diese Arbeit Wolfs als einen neuen Abschnitt in der theologischen Lutherforschung bezeichnet, der die Hollsche Epoche ablöst. Jedenfalls wäre es gut, wenn man neben R. Thiel und anderen, bei weitem nicht so wichtigen Leuten auch den wichtigsten Beitrag der neueren Lutherforschung genannt bekäme (vgl. die knappe, aber gerechte und sachgemäße Würdigung bei Stephan a.a.O. S. 116, der mit Recht die Kritik Wolfs an Holl unterstreicht).

Trotz dieses Mangels ist es im ganzen ein nützliches und gutes Buch, das uns nun vorliegt. Hanns Rückert hat in einem Aufsatz (Die geistesgeschichtliche Einordnung der Reformation: ZThK 52, 1955, 43—64) gezeigt, wie man die Arbeit Bornkamms sinnvoll benutzen und wirksam machen kann. Jedenfalls fordert das Buch auf, angesichts der Vielfalt der Lutherbilder sich stets wieder um ein legitimes Verhältnis zu der Verkündigung und der Gestalt des Reformators zu bemühen, d. h. es leitet durch diese Heerschau der verschiedenen Geister dazu an, zu Luther selbst zurückzukehren. Karl Barth schrieb 1933: „Die Zeiten nehmen sich offenbar das Recht, aus Luther (auch aus Luther!) je ihr eigenes Symbol zu machen. Ob sie das Recht haben, indem sie es sich nehmen, ist eine andere Frage. Es gibt jedenfalls eine von den Zeiten und Zeitgeistern unabhängige Kategorie für Luther, auf die man sich immerhin auch heute besinnen kann“ (bei Bornkamm S. 310). B's Buch ist eine Illustration zu diesem Wort und zugleich eine Mahnung, sich auf die einzige Kategorie, die legitim ist, nämlich die des ‚Evangelisten‘, wie Barth sagt, immer wieder neu zu besinnen.

Bonn

W. Schneemelcher

Martin Schmidt: John Wesley. Bd. I: Die Zeit vom 17. Juni 1703 bis 24. Mai 1738. Zürich (Gotthelf-Verlag) 1953. 334 S. geb. DM 16.50.

Die Gestalt des Begründers des Methodismus wird hier zum ersten Mal in einer breit angelegten wissenschaftlichen Biographie im deutschen Sprachbereich dargestellt. Die bisherige Literatur in unserer Sprache hatte in den letzten Jahrzehnten

hauptsächlich Einzelstudien zur Geschichte des Methodismus gebracht, die u. a. die Ordination im Methodismus¹ und das deutsche Kirchenlied bei Wesley² betrafen und aus dem Predigerseminar der Methodistenkirche hervorgegangen waren. Dazu kam die deutsche Übersetzung des vortrefflichen Buches von Henry Carter, „Das Erbe Johannes Wesleys“, die noch von dem heimgegangenen Bischof D. Sommer geschaffen worden war.³ Zugänglich sind auch einzelne Predigten von John Wesley und eine verkürzte Ausgabe seines Tagebuches in deutscher Übersetzung.⁴

Martin Schmidt hat sich schon seit Jahren eingehend mit den Beziehungen zwischen dem deutschen Pietismus und ähnlichen Bewegungen in England beschäftigt, wie er auch den Beitrag zur Ecumenical History über Einigungsbewegungen im 17. und 18. Jahrh. geschrieben hat. Hinzu kommen seine Studien über W.s Bekehrung⁵ und über das Verhältnis zwischen W. und Martin Luther.⁶ Eingehende Forschungen folgten, deren reife Frucht in diesem ersten Band der Biographie W.s vorliegt. So werden uns nicht nur die bisherigen Forschungsergebnisse der englischen und amerikanischen Literatur über W. vorgelegt, sondern M. Schmidt gibt uns ein Bild der inneren Entwicklungen, die in der Kirche von England der Begründung des Methodismus vorangingen, und er zeigt zugleich auf, wie in der ersten Hälfte des 18. Jahrh. englisches und deutsches kirchliches Leben im Austausch miteinander gestanden haben. Dabei werden namentlich die Bestände des Unitätsarchivs in Herrnhut und des Archivs der Francke'schen Stiftungen in Halle, z. T. erstmalig herangezogen, sodaß wir eine wirklich fundierte Darstellung vor uns haben.

Über die bisherigen Darstellungen der Geschichte des Pietismus hinaus, die uns schon einige Kenntnis der englischen puritanischen Erbauungsliteratur vermittelten, (z. B. Leubes und Goeters Schriften), werden wir mit dem reichen Schrifttum eines William Law, aber ebenso der romanischen Mystik (Scupoli-Castaniza, Henry Scougal) bekannt gemacht. Denn in Wesleys Werdegang brechen sich wie in einem Prisma all die verschiedenen Strahlen einer intensiven Frömmigkeit, die sich nicht an dem üblichen Kirchengang und Sakramentsgebrauch genügen ließ, sondern den eigenen Willen ganz dem göttlichen Willen unterwerfen wollte. W. vereinigte verschiedene Ströme in sich: das anglikanische kirchliche Bewußtsein, die strenge Selbstkontrolle und unbestechliche Wahrhaftigkeit, zu der die puritanische Erbauungsliteratur Anleitung gab, und die Unbedingtheit der Hingabe an Gott und nur ihn allein, wie sie aus den Schriften der romanischen Mystik zu lernen war.

Aber niemals stellt eine kirchengeschichtliche Gestalt einfach die Summe der Anregungen dar, die sie von anderer Seite aufgenommen hätte. Die Selbständigkeit der Verarbeitung, die sich ausprägenden Eigenheiten des Charakters und der Anlagen und nicht zuletzt die persönlichen Begegnungen, welche die Lektüre von Büchern ergänzen, bestimmen das Werden des Menschen, der von Gott zu einem Evangelisten und Prediger des Evangeliums bestimmt ist.

¹ John L. Nuelsen, Die Ordination im Methodismus. Bremen 1935 (= Beiträge zur Geschichte des Methodismus, Heft 2).

² John L. Nuelsen, John Wesley und das deutsche Kirchenlied. Bremen 1938 (= Beiträge zur Geschichte des Methodismus, Heft 4).

³ Henry Carter, C.B.E., Das Erbe Johannes Wesleys und die Oekumene. Ins Deutsche übertragen von Bischof Dr. J. W. Ernst Sommer. Frankfurt/M.—Zürich 1951.

⁴ Johannes Wesleys Tagebuch. In Auswahl übersetzt von Dr. Paulus Scharpff. Bremen o. J. — Wesley — Predigten, herausgegeben von Dr. J. W. Ernst Sommer in Verbindung mit Dr. Theophil Mann. Frankfurt/M. 1950.

⁵ Martin Schmidt, Die Bedeutung Luthers für John Wesleys Bekehrung, Luther-Jahrbuch 1938, Jg. XX, Weimar, S. 125 ff.

⁶ Martin Schmidt, John Wesleys Bekehrung. Bremen 1938 (= Beiträge zur Geschichte des Methodismus Heft 3).

So ist auch W.'s Werdegang nicht zu denken ohne die englische Familienkultur des Elternhauses, ohne den Einfluß der bedeutenden Mutter, die die Erziehung zur Wahrhaftigkeit an die Spitze stellte, ohne das strenge und karge Leben in der berühmten Karthäuserschule in London, ohne die Erziehung zur Regelmäßigkeit und Gründlichkeit in den ersten Universitätsjahren in Oxford. Erst im Jahr 1725, als W. im 23. Lebensjahr stand, setzen die Auseinandersetzungen über Glaubensfragen bei ihm ein. In der ersten geht es um die Vollkommenheit des christlichen Menschen aufgrund der Lektüre der „Nachfolge Christi“ von Thomas a Kempis, den er von der Bibel her kritisiert: Thomas mache Gottes Schöpferwalten ungläubwürdig.

W. ist nie ein in sich versponnener Denker gewesen, so sehr er auch die Atmosphäre in Oxford zu schätzen wußte, die ihm wirtschaftliche Unabhängigkeit und Gelegenheit zu intensivem Studium bot, nachdem er zum Stipendiaten des Lincoln College gewählt worden war. Im Freundeskreis der Oxforder Studenten konnten sich seine Gaben des Gesprächs und der Menschenbehandlung entfalten. Hinter der zwanglosen Studiengemeinschaft stand der Ernst kirchlicher und akademischer Verantwortung. W. fühlte sich für jeden Studenten persönlich vor Gott verantwortlich. Ein wohlgedachtes Programm stand hinter der Arbeit dieses Studenten-seelsorgers: Gewissensernst und soziale Betätigung gaben ihr das Gepräge. Der Name „Methodisten“ stellte keine neue Bezeichnung dar, wurde aber aus einem Spott- zu einem Ehrennamen.

Schon damals zeigt sich, wie eng bei W. die Wirksamkeit und das eigene Werden zusammenhängen. Er folgte Jeremy Taylor darin, daß Sündenvergebung zugleich Heiligung sei und daß die Vergebung sich an einem sichtbaren Umschwung des Lebens ablesen lasse. „Die Vergebung als wirkliche Herrschaft über die Sünde wird zum bleibenden Anliegen Wesleys“ (102). So hört er aus dem Wort Gottes letztlich den „Gewissensappell, den letzten Ernst der Existenzfrage, d. h. die Frage nach der Sünde. Er verstand sie als Aufforderung zur Heiligung, als Weg zur Seligkeit. Das bedeutet, er verstand sie im tiefsten als Gesetz. Der ganze Zusammenhang: Evangelium, Gnade, Glaube, fehlt . . . Die Erlösungsfrage ist noch nicht ernsthaft gestellt, sie ist Annex zum Schöpfungsglauben“ (107).

Da nahm sein Leben im Jahr 1735 eine überraschende Wendung: er folgte der Aufforderung, in die im Aufbau stehende Kolonie Georgia in Nordamerika als Diasporaprediger und Missionar zu gehen. W. sagte sofort zu, da ihm die neue Aufgabe als echte Darstellung christlicher Pilgerschaft erschien. Er hatte sich zur Heidenmission entschlossen, um dabei selbst größere Klarheit zu gewinnen und — mehr noch und zu allererst, worauf der Verfasser entscheidendes Gewicht legt — um das Urchristentum zu verwirklichen. Denn daran lag ihm am meisten. Den Hallenser Pietismus lernte er zunächst durch Schriften Franckes kennen, von denen er zeit lebens den „Nikodemus“ sehr schätzte, dann auch in den Gestalten der Salzburger Ansiedler, die bereits nach Georgia gekommen waren. Schon auf der Überfahrt nach Georgia begegnete W. Herrnhuter Auswanderern, darunter August Gottlieb Spangenberg, dem großartigen Pionier in der neuen Welt.

Entgegen seinem eigenen Wunsch konnte W. sich nicht so stark der Missionsaufgabe widmen, mußte vielmehr der anglikanischen Gemeinde in Savannah dienen, was auch mehr im Sinne des Generals Oglethorpe lag. Trotzdem machte W. immer von neuem Versuche, zu eigentlicher Missionsarbeit zu kommen, an Indianern und Negern, die damals z. B. aus Afrika nach Südkarolina importiert wurden. Ein großes Hindernis für die Missionsarbeit bestand in den häufigen Feuden unter den einzelnen Stämmen.

Die umfassende Tätigkeit fand ein vorzeitiges Ende, als W. im Zusammenhang mit seinen Beziehungen zu Sophie Hopkey schließlich überraschend Georgia verließ, um nach England zurückzukehren. Diese delikate Angelegenheit wird objektiv und wahrheitsgemäß geschildert, was durchaus der eigenen Darstellung W.'s in seinem Tagebuch entspricht. An seinem religiösen Besitz, an seinem Opferwillen gescheitert, innerlich zerrissen, war er nach England zurückgekehrt, aber — und das ist

das Merkwürdige — er hörte nie auf, der stark gefühlten Verpflichtung zur Verkündigung und seelsorgerlichen Arbeit an anderen nachzukommen. Darin handelte er anders als Francke oder auch als Luther! W. war nicht, wie der Verfasser treffend formuliert, von der „Zeitkrankheit des Atheismus“ befallen, der uns bei Francke, aber auch bei unstudierten Männer begegnet. Seine innere Problematik war durchaus die des frommen Menschen, der das Gebäude seiner eigenen Frömmigkeit zusammenbrechen sieht und nicht weiß, wie er zu der erstrebten urchristlichen Haltung gelangen soll.

In dieser innerlich kritischen Situation, in der alles auf dem Spiele stand, wurden ihm die Herrnhuter Brüder zu Helfern. Sie waren wohl deshalb besonders geeignet, W. diesen Dienst zu tun, weil manche von ihnen einen ähnlichen Weg zurückgelegt hatten: alle Selbstrechtfertigung fahren zu lassen und sich ganz der Gnade Gottes in Jesus Christus zu überlassen. Denn das Brüdertum befand sich in dem damaligen Stadium seiner inneren Geschichte an dem gleichen Punkt, als es sich von Herrnhut durch Zinzendorfs Ausweisung aus Sachsen (1736) lösen mußte und sich die Scheidung vom Halle'schen Pietismus in schmerzlichen Auseinandersetzungen, an denen auch Spangenberg teilgehabt hatte, vollzog. Dem entspricht nun auch, wie der Verfasser einleuchtend darstellt, die verschiedenartige Wirkung etwa der brüderischen Kolonisten in Georgia, an denen er den urchristlichen Eifer und die Einfachheit bewunderte, und die Begegnung mit Petrus Böhler, mit dem W. gerade zum rechten Augenblick nach seiner Rückkehr aus Amerika in England zusammentraf.

Böhler hat in seinen Gesprächen mit W. diesem entscheidende Hilfe gebracht durch die Mahnung, alle philosophische Gotteserkenntnis fahren zu lassen und sich nur auf den Jesus Christus der Hl. Schrift zu gründen und ebenso aller Ethik den Abschied zu geben, die nicht aus der Verbindung mit Jesus Christus hervorgehe. Christum ganz kennen zu lernen bedeutete aber in Böhlers Sinn, zur Wiedergeburt zu gelangen, und bei diesem Prozeß erscheint der Übergang vom Unglauben — als der einzigen und schwersten Sünde — zum Glauben als der entscheidende Schritt. Aber eben diesen hatte W. noch nicht vollzogen und konnte ihn damals nicht vollziehen. Besonders erweckte die Behauptung Böhlers seine Bedenken, daß dieser Schritt die Wirkung eines Augenblicks sei, was W. allerdings im neutestamentlichen Zeugnis, namentlich in der Apostelgeschichte bestätigt fand.

In der brüderischen Verkündigung mischten sich die lutherisch-reformatorischen mit pietistischen Elementen, wobei aber erstaunlich zu beobachten ist, in wie starkem Maße Böhler den jungen englischen Theologen vor dieselbe Frage führte, die einst Luther bewegt hatte: die Objektivität des Heils und das allein entscheidende Handeln Gottes im Akte der Rechtfertigung. Dabei wird insofern eine neue Linie aufgezeigt, als Schmidt einleuchtend nachweist, daß W. bereits vor seiner Bekehrung theoretisch ganz über die Kenntnis des Inhalts der Rechtfertigung verfügte, so daß in der eigentlichen Bekehrungsstunde nur aktualisiert zu werden brauchte, was bei ihm in der Erkenntnis schon bereitlag. Wenn auch W. über Böhler und Zinzendorf hinaus — und es war Zinzendorfs Theologie, die aus Böhlers Worten sprach — wie Luther auf die Frage nach Gott selbst und nicht nur nach Christus geführt wurde, so wird diese Stufe doch wieder verlassen, um erst bei der späteren Begegnung mit Christian Dawid in Herrnhut wiederzukehren.

So war W. in vielfacher Weise vorbereitet auf die Bekehrungsstunde, als er im echten Hören auf die gelesene (!) Vorrede Luthers zum Römerbrief zur Gewißheit des Heils in Jesus Christus allein für ihn ganz persönlich durchdrang. Die Schilderung dieses Ereignisses bildet den inneren Höhepunkt des Buches.

Daran anschließend wird der Besuch bei den Brüdern in der Wetterau, die anscheinend enttäuschende Begegnung mit Zinzendorf und das Eingetauchtwerden in das reiche Gemeindeleben in Herrnhut 1738 geschildert. Hier wird, wie schon in der Studie über W.'s Bekehrung, die Bedeutung des mährischen Zimmermanns Christian Dawid in das ihr gebührende Licht gerückt, und man wird dem Verfasser darin zustimmen dürfen, daß neben Böhler ebenso Christian Dawid zu

nennen ist, wenn man die Bedeutung der Begegnung zwischen Brüdertum bzw. deutschem Pietismus und anglikanischem Kirchentum in Ws. Werdegang recht beschreiben will.

Auch die Grenze dieser Bedeutung wird sichtbar und wahrscheinlich in dem nächsten Band noch deutlicher werden. Denn so sehr auch W. den Wunsch hegte, sein Leben in Herrnhut zu verbringen und die Ausbreitung dieses Christentums über den ganzen Erdboden wünschte, so hatte er doch schon damals erhebliche Fragezeichen zu setzen, die in der späteren Auseinandersetzung und Trennung von Zinzendorf und den Brüdern eine gewichtige Rolle spielten. Doch es liegt über den Band I hinaus, dazu Stellung zu nehmen.

Das Werk stellt in der Komposition, im Stil, in der Darstellung eine hervorragende Leistung dar. Manchmal wünschte man sich eine in mehr Unterabschnitte gegliederte Darstellung, wofür allerdings die ausführlichen Inhaltsangaben der einzelnen Kapitel einen gewissen Ersatz bieten. Das Register folgt leider erst im 2. Band.

Zum Schluß seien noch einige Fragen angemerkt:

1. Der Einfluß Zinzendorfs auf die Predigt der Gemeinde, auch der einfachen Brüder, mit denen W. zusammentraf, ist m. E. höher anzuschlagen, als es geschieht.
2. Ist die Vorordnung des Gesichtspunktes, das Urchristentum verwirklicht zu sehen, gegenüber dem Wunsch W.'s nach schriftgemäßer Heiligkeit bzw. innerer Klarheit über den eigenen Weg zum Heil zutreffend?

An kleinen Korrekturen ist anzumerken:

1. Pfarrer Rothe war 1738 bereits von Berthelsdorf fortgezogen.
2. Friedrich von Wattewille ist Zinzendorfs Freund, nicht sein späterer Schwiegersohn. Dieser hieß Johannes Langguth, bis er von Friedrich von Wattewille adoptiert wurde.
3. Eckartshausen in der Wetterau (S. 245), nicht Eckershausen.
4. In Anm. 195 S. 315 ist die Jahreszahl in 1739 (statt 1736) zu ändern, gemäß S. 334, Anm. 225.

Arnoldshain/Taunus

H. Renkewitz

Die Matrikeln der Universität Tübingen. Band II 1600—1710. Bearb. von Albert Bürk und Wilhelm Wille. Herausgegeben von der Universitätsbibliothek Tübingen. Tübingen (Universitätsbibliothek) 1953. XV, 496 S. — Band III 1710—1817. Bearb. von Albert Bürk und Wilhelm Wille. 1953. IV, 540 S. — Register zu den Matrikeln der Universität Tübingen 1600—1817. Bearb. von Albert Bürk und Wilhelm Wille. 1954. VIII, 376 S. Bd. I, II u. Reg. zus. DM 120.—

Nachdem 1906 der erste Band der Matrikeln der Universität Tübingen erschienen war und nachdem für den hierbei bearbeiteten Zeitraum von 1477 bis 1600 die Register 1931 erschienen waren, ist für die Zeit von 1600 bis 1710 der Band II von Albert Bürk (Amtsgerichtsrat im Ruhestand; inzwischen verstorben) und Wilhelm Wille (Professor i. R. in Tübingen) bearbeitet worden. Ihm folgte noch im selben Jahr 1953 der Band III, der die Matrikeleinträge von 1710 bis 1817 enthält. Die Register zu den Matrikeln von 1600 bis 1817 konnten schon 1954 erscheinen. Alle drei Bände sind von der Universitätsbibliothek in Tübingen mit Unterstützung seitens der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte herausgegeben. Damit sind die Tübinger Universitätsmatrikeln in ihrem ganzen Umfang zum Druck gebracht; von 1817 an sind die Eintragungen jährlich veröffentlicht worden.

Die neuen Bände unterscheiden sich von der älteren Ausgabe der Matrikeln vom 15. September 1477 bis 29. April 1600 darin, daß jeder eingetragene Uni-

versitätsangehörige vom 5. Mai 1600 bis 5. Juli 1817 je eine durchlaufende Ordnungsnummer von Nr. 16 771 an erhalten hat. In der älteren Ausgabe trägt jeder Inskribent eine in jedem Rektorat durchgezählte Doppelnummer (z. B. Mag. Johann Stein von Schorndorf als erster in Tübingen Eingetragener hat die Nummer 1, 1). Wie die Herausgeber dazu kamen, ihre Zählung mit 16 771 zu beginnen (Petrus Klein Pomeranus nobilis) und so bis zu 41 596 (am 5. Juli 1817) zu kommen, wozu noch ein Anhang kommt mit den anderwärts erschlossenen Universitätsangehörigen, deren Namen nicht in der Matrikel enthalten sind, das wird nicht recht ersichtlich. Ein von mir gemachter Versuch, die Inskribierten aus sämtlichen 232 Rektoraten von 1477 bis 1600 zusammenzuzählen, führte zu andern Zahlenresultaten. Doch ist der Gedanke und seine Durchführung durchaus zu begrüßen, daß jeder Tübinger Studierende seine fortlaufende Ordnungsnummer erhalten hat.

Der andere Unterschied gegenüber der älteren Edition der Matrikel von 1477 bis 1600 ist der, daß im neuen Ortsregister nur geographische Ortsbezeichnungen, keine historischen Notizen der territorialen Zugehörigkeit (vgl. im I. Band, Register S. XIII) in eckiger Klammer beigegeben sind. Damit sind für den künftigen Historiker der Universität Tübingen die Aussagen über die Herkunft der Studierenden und deren Wandel in der Kulturgeschichte, wie sie im Registerband über die Jahre 1477 bis 1600 (s. daselbst Einleitung S. XIII bis XXVI) festgestellt worden sind, in bedauerlicher Weise erschwert. Dafür sind die biobibliographischen Fußnoten, die im ersten Band sehr kärglich ausgefallen sind, in den zwei neuen Bänden stark vermehrt.

Jedenfalls sind die Bände II und III samt dem Registerband sehr wertvolle und dank der sorgfältigen Arbeit der beiden Herausgeber unentbehrliche Quellen für die schwäbische und außerschwäbische Gelehrten- und Geistesgeschichte. Der unterzeichnete Herausgeber des ersten Bandes und der Register für die Matrikel von 1477 bis 1600 hat den beiden Nachfolgern in der Edition der Tübinger Matrikeln nur zu danken für ihre Fortsetzung seiner im Jahre 1906 abgebrochenen Arbeit. Die Edition einer Universitätsmatrikel ist eine zunächst wenig erfreuliche Aufgabe; aber sie trägt in sich den Dank von so vielen einzelnen, kleinen und großen Heimat- und Ahnenforschern wie auch von den Historikern der großen, weltverzweigten Zunft. Der Bearbeiter wird immer wieder überrascht durch Anfragen aus der ganzen Welt: von der Vatikanbibliothek bis zu kleinsten Colleges und an hinterländische Einzelgänger der Familien- oder Ortsgeschichte mußten vom Unterzeichneten Auskünfte gegeben werden. Matrikeln sind Urkunden, die von einer unübersehbaren Menge von Liebhabern der Geschichte in die Hand und in Arbeit genommen werden müssen.

München

H. Hermelink

Notizen

Es ist keine Frage, daß die spätjüdische Apokalyptik für das Verständnis des Urchristentums und seiner ‚Geschichtsanschauung‘ von wesentlicher Bedeutung ist — mag man nun auch die Beziehungen zwischen Apokalyptik und Urchristentum beurteilen wie man will. Jedenfalls war diese spätjüdische Apokalyptik eine geistige Macht und beherrschte weite Kreise. Sie beruhte zum Teil auf älteren Vorstellungen, wie sie uns auch schon im AT, speziell im Buche Daniel begegnen. Es ist daher angebracht, daß auch hier auf eine kleine Schrift von Martin Noth, *Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik* (= Arbeitsgem. für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswiss., Heft 21, Köln-Opladen, Westdeutscher Verlag, 1954; 26 S. kart. DM 2.20) hingewiesen wird, die sich mit diesem Problemkreis befaßt. N. macht durch eine sehr überzeugende Analyse der Visionen von Dan. 2 und 7 klar, wie sich die Apokalyptik unter Benutzung älterer Vorstellungen (3- bzw. 4-Reiche) zur Geschichte gestellt hat. Das Gegenüber von Gottesreich und ganzer Weltgeschichte und das damit verbundene negative Urteil über alle menschliche Geschichte werden als wesentliche Züge herausgearbeitet. Damit ist die Wurzel für entscheidende Gedanken, die uns dann auch im Urchristentum begegnen, aufgezeigt. Jedenfalls ist dieser ganze Komplex für das Verständnis des NT und des Urchristentums wichtiger als die rabbinische Kasuistik des 3. und 4. Jahrhdt., und daher sei diese Studie von Noth sehr der Lektüre empfohlen.

Sch.

In ZKG 64, 1952/3, S. 331 ist auf ein wichtiges Hilfsmittel für die Arbeit auf dem Gebiet der Alten Kirche hingewiesen worden: Bruce M. Metzger, *Index of articles on the New Testament and the early church published in Festschriften*, 1951. Der Verf. hat nun eine Ergänzung zu diesem Index herausgegeben (*Supplement to Index of articles on the New Testament and the early Church published in Festschriften*, compiled by Bruce M. Metzger = *Journal of Biblical Literature*, Monograph Series, Supplement to Volume V. Philadelphia, Society of Biblical Literature, 1955. VIII, 20 S. 35 ct.), in der die Festschriften, die ihm entgangen waren bzw. diejenigen, die noch 1950 (bis Ende des Jahres) erschienen sind und die Artikel aus dem Gebiet des NT und der Kirchengeschichte der ersten 5 Jahrhunderte enthalten, verzeichnet werden. 67 Festschriften sind dabei verarbeitet (insgesamt jetzt also 640; daraus sind insgesamt 2329 Artikel verzeichnet). Die Gliederung des Supplement entspricht der des Index. Man wird auch diese Ergänzung mit Dank benutzen und darf den Autor bitten, daß er die begonnene Arbeit fortführt und vielleicht alle 5 Jahre eine Ergänzung veröffentlicht.

Sch.

Im Rahmen der ‚Deutschen Augustinus-Ausgabe‘ legt Carl Johann Perl eine Übersetzung der Soliloquia vor (*Aurelius Augustinus, Alleingespräche — Soliloquiorum libri duo —*, in deutscher Sprache von C. J. Perl. Paderborn, Schönigh, 1955. 111 S. brosch. DM 4.—; geb. DM 6.50). Über die Bedeutung dieser Schrift, die in Cassiacum 386/387 entstanden ist, braucht hier nicht viel gesagt zu werden: Sie ist ein Zeugnis für die Überwindung des philosophischen Skeptizismus, bewegt sich aber noch völlig in philosophischen Gedankengängen. Gerade dadurch werden aber die ‚Alleingespräche‘ zu einem wichtigen Dokument, weil sie uns auf die philosophischen Grundlagen der späteren theologischen Entwicklung Augustins hinweisen. Perl hat sich bei seiner Übersetzung an

den Nachdruck der Mauriner-Ausgabe durch Migne (Patr. Lat. 32) gehalten, da es leider noch keine wissenschaftlich brauchbare Edition gibt. Die Übersetzung ist wie auch in den anderen Bänden der Deutschen Augustinus-Ausgabe ausgezeichnet gelungen: textgetreu und doch in gutem lesbaren Deutsch gehalten. Dieser preiswerte Band kann zwar nicht von dem Studium des Urtextes entbinden (und das soll er ja wohl auch nicht), kann aber, nicht zuletzt durch die knappen Anmerkungen, in denen die Korrekturen Augustins an seiner eigenen Schrift in den *Retractiones* verzeichnet werden, zum Verständnis des Urtextes anleiten und verhelfen.

Sch.

Als Ersatz für eine Neuauflage der längst vergriffenen „Quellen zur Geschichte des Investiturstreites II“ von Ernst Bernheim können die von Wolfgang Fritz herausgegebenen *Quellen zum Wormser Konkordat* (= Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, begr. von Hans Lietzmann, hg. von Kurt Aland, Nr. 177. Berlin, W. de Gruyter, 1955. 83 S. brosch. DM 6.80) dienen. Es sind im wesentlichen dieselben, von Bernheim sehr umsichtig zusammengestellten Texte, doch hat der neue Bearbeiter die Auswahl noch stärker auf das Wormser Konkordat konzentriert, indem er die Zeugnisse aus der Zeit nach 1122 (Bernheim Nr. 34—40.42.44.45) wegließ. Dafür sind sechs andere Schriftstücke neu aufgenommen worden: zwei entscheidende Texte über die Beilegung des Investiturstreites in England (Nr. 12 f.), das Antwortschreiben des Erzbischofs Joscerannus von Lyon von 1112 an seine Amtsbrüder aus der Kirchenprovinz Sens (Nr. 28), zwei von W. Holtzmann gefundene und im Neuen Archiv 50 (1935) veröffentlichte Aufzeichnungen zu Ponte Mammolo 1111 (Nr. 22) und Reims 1119 (Nr. 36) sowie die Einladungsschreiben des Kardinallegaten Lambert von Ostia zu dem vorgesehenen Mainzer Konzil von 1122 (Nr. 38). Diesen Umdispositionen darf man unbedenklich zustimmen, und da auch der Text — nach zahlreichen Stichproben zu schließen — sauber gesetzt ist, stellt das Bändchen eine sehr willkommene Handreichung für Forschungsarbeit und Unterricht dar.

Th. Schieffer

In der Reihe „Deutsche Texte“ (hrsg. von Richard Alewyn und Ludwig Erich Schmitt) hat Hans Volz eine Reihe von Luthertexten publiziert, die unter dem Gesichtspunkt „der Einführung in Luthers Schriftsprache“ ausgewählt sind (*Martin Luther, Ausgewählte deutsche Schriften*, hrsg. von Hans Volz = *Deutsche Texte* 3. Tübingen, Niemeyer, 1955. IV, 168 S., 2 Taf. Kart. DM 8.—). Dabei hat nun der Herausgeber aber nicht nur germanistische Probleme — etwa die Frage des Verhältnisses von Luthers eigener Sprache zu der der Wittenberger Druckereien — beachtet. Vielmehr merkt man an der Auswahl wie in den knappen, aber gehaltvollen Einleitungen, daß der Herausgeber die theologischen und die historischen Dinge genau kennt und berücksichtigt und auch von dem germanistischen Benutzer erhofft und erwartet, daß er ihm über die engen philologischen Grenzen hinaus folgt und dadurch zu einem rechten Verständnis der Texte gelangt. Die getroffene Auswahl scheint mir gelungen, die Textgestaltung ebenfalls. Zum Teil geht Volz dabei auf Handschriften zurück, zum Teil auf Erstdrucke. Die Wiedergabe der Texte erfolgt getreu den Originalen. Jedenfalls ist das Büchlein, dessen Preis allerdings etwas hoch ist, wenn man an Studenten als Benutzer denkt, ein äußerst nützliches Hilfsmittel für Seminare und Übungen, in denen man in Luthers Sprache und darüber hinaus auch in Luthers Gedankenwelt einführen will.

Sch.

Je länger desto klarer tritt die Bedeutung der koptischen Kirche im Altertum und ihrer Eigenart in unser Blickfeld. Durch die Entdeckung wichtiger Texte in koptischer Sprache wird immer deutlicher, daß wir es bei dem Christentum am Nil seit dem 3. Jahrhundert mit einer eigenständigen Größe zu tun haben, die nicht nach dem griechischen Kirchentum der Hauptstadt Alexandrien zu beurteilen ist. Einen wertvollen Versuch, ein Gebiet des kirchlichen Lebens der Kopten zu erfassen, legt Caspar Detlef Gustav Müller vor: *Die alte koptische Predigt*, Versuch eines Überblicks (= Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde einer Hohen Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karl-Universität zu Heidelberg 1954; IV, 350, 56, 60, XVIII S.). Der Verf. hat mit großem Fleiß alles erreichbare publizierte Material zusammengestellt (die Fülle der unpublizierten Homilien in den Hss.-Beständen der Bibliotheken aller Welt konnte er natürlich nicht berücksichtigen) und ordnet es nach 4 Hauptthemen: Homilien über biblische Themata, über die Engel, über die Jungfrau Maria und über die Heiligen. Er will aus der eingehenden Analyse, die er den Predigten zuteil werden läßt, die Hauptzüge der koptischen ‚ars praedicandi‘ erheben: Ermahnungen und Erzählungen (die eigentlich nur eine andere Art der Ermahnung darstellen) sind die zwei Säulen, auf denen die koptische Predigt ruht. Eine kurze Übersicht über die griechische Predigt, vor allem des 4. Jahrhunderts, und ausführliche Indices runden das gelungene Werk ab, das als ein besonders nützlicher Beitrag zur Geschichte der koptischen Kirche zu bezeichnen ist. Man hofft, daß es dem Verf. vergönnt sein möge, die handschriftlichen Bestände, die bisher noch nicht publiziert sind, auch noch zu erfassen und zu bearbeiten. Eine Zusammenfassung seiner Ergebnisse hat M. in *Le Muséon* 67, 1954, 231—270 veröffentlicht.

Sch.

Unveränderte Nachdrucke historischer Monographien, 20 Jahre nach ihrem Erscheinen, pflegen nur selten notwendig und sinnvoll zu sein, dann nämlich, wenn trotz der inzwischen weitergeführten wissenschaftlichen Arbeit das betreffende Buch so wichtig ist, daß ein Nachdruck nicht nur vom buchhändlerischen Standpunkt aus verantwortet werden kann. Das trifft nun ohne Zweifel zu auf das Buch von Carl Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedanken*, 1935 als 6. Band der Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte erschienen und jetzt als unveränderter Nachdruck neu herausgegeben (Stuttgart, Kohlhammer, 1955. XII, 420 S. brosch. DM 21.—). Das Buch ist seinerzeit von W. Holtzmann in unserer Zeitschrift gewürdigt worden (ZKG 56, 1937, 152—154). Trotz der inzwischen erfolgten reichen Erforschung der Geschichte der Kreuzzüge und auch der dahinterstehenden Ideologie (vor allem von englischen und französischen Gelehrten) ist Erdmanns Buch noch heute eine grundlegende Untersuchung, welche jeder, der mit den Kreuzzügen zu tun hat, lesen muß. Das wichtige ist wohl dabei vor allem (neben vielen wertvollen Einzelbeobachtungen: Problem der heiligen Fahnen; der Gottesfriede u. a.), daß E. die Wandlungen in der Haltung des Papsttums, insbesondere die ‚militaristische‘ Gesinnung Gregors VII. und gleichzeitig die enge Verbindung der neuen Ideologie mit der Reformbewegung aufweisen kann. Das geschieht vor allem durch eine genaue Untersuchung der Probleme des ‚heiligen Krieges‘ und der ‚Militia s. Petri‘, wobei die Ausbildung einer christlichen Ritterethik wohl besonders wesentlich ist. Jedenfalls gelingt es dem Verf., den geistigen Hintergrund der Kreuzzüge wirklich klar herauszuarbeiten. W. Holtzmann hat seinerzeit darauf hingewiesen, daß das Verdienst des Buches daran zu sehen sei, daß es „die verschiedensten Gedankenreihen und Erscheinungsformen aufgezeigt“ habe, „in denen Kirche und Krieg im 11. Jahrh. in Beziehung zueinander getreten sind. Für die Erkenntnis der großen geistesgeschichtlichen Revolution, die das 11. Jahrh. umschloß, ist hier ein grundlegendes Stück Arbeit geleistet“ (a.a.O. S. 154). Es sei noch am Rande vermerkt, daß die Aktualität streng historischer Wissen-

schaft an diesem Buch deutlich wird! — Die Arbeit mußte unverändert nachgedruckt werden, weil der Verf. im Krieg umgekommen ist. Ich möchte nicht verfehlen, auf den Nachruf von F. Baethgen hinzuweisen (in Carl Erdmann, Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters, Berlin 1951, S. VIII—XXI; ebda S. XXII—XXIV ein Schriftenverzeichnis Erdmanns), aus dem ebenso wie aus den nachgelassenen Untersuchungen deutlich wird, wie groß und schmerzlich der frühe Tod dieses großen Gelehrten für uns ist. Zu dem Werk über den Kreuzzugs-gedanken schreibt Baethgen mit Recht: „Es gibt in der neueren Literatur über die Geschichte des Mittelalters nicht allzuviel Bücher, die wie dieses den erfrischenden Geruch der unmittelbaren Quellennähe atmen und deren Lektüre doch zugleich in solchem Maße einen wirklichen ästhetischen Genuß zu gewähren vermögen“ (a.a.O. S. XIV). Ich kann diesem Urteil nur zustimmen.

Sch.

In erfreulicher Stetigkeit geht die neue Melancthon-Ausgabe (vgl. ZKG 64, 1952/3, S. 347—49 und 66, 1954/5, S. 200) voran. Es liegt jetzt Band VI vor, der „Bekenntnisse und kleine Lehrschriften“ enthält (Melancthons Werke in Auswahl hrsg. von Robert Stupperich. VI. Band: Bekenntnisse und kleine Lehrschriften, hrsg. von Robert Stupperich. Gütersloh, Bertelsmann, 1955. VIII, 486 S. geb. DM 16.80). Der erste Teil dieses Bandes enthält die Schriften des Corpus doctrinae (= Corpus Philippicum von 1560), wobei allerdings die Apologie und die Loci verständlicherweise ausgelassen worden sind. Der Text ist nach den ältesten Drucken der einzelnen Schriften (Praefatio, Confessio Augustana Variata von 1540, Confessio doctrinae Saxoniarum ecclesiarum von 1551, Examen ordinandorum von 1553 auf deutsch, Responso de controversiis Stancari von 1553, Responsiones Scriptae ad impios articulos Bavaricae inquisitionis von 1558 mit der Refutatio erroris Serveti et Anabaptistarum) gegeben. Die zuletzt genannte Schrift ist im Corpus Reformatorum nicht enthalten und daher ist der Abdruck besonders begrüßenswert, wie auch die Variata, aus der ja in den Bekenntnisschriften nur die wichtigsten Abweichungen von der Invariata von 1530 notiert werden, wohl vielen Benutzern sehr willkommen ist. Der zweite Teil des Bandes enthält kleinere Lehr- und Streitschriften: Responso ad Scriptum quorundam delectorum a clero secundario Coloniae Agrippinae (1543, eine Antwort auf die Schrift des Eberhard Billick, eine der „kraftvollsten Apologien der Reformation“, die ihrerseits eine Gegenschrift des Cochläus hervorrief); Doctrina de poenitentia ideo repetita, ut praestigiae de satisfactionibus recens excogitatae a quibusdam sophistis revocarentur. Epistola ad lectorem, in qua respondetur Flacio Illyrico (1549); Antwort auf das Buch Herrn Andreae Osiandri von der Rechtfertigung des Menschen (1552); Responso ad criminationes Staphyli et Avii (1558; gegen Staphylus, den zum Katholizismus zurückgekehrten ehemaligen Königsberger Professor, und Avius, wohl identisch mit Johannes a Via aus Köln; ebenfalls nicht im CR); Iudicium de controversia de coena Domini (1560; Gutachten für die Pfälzer Auseinandersetzungen; von Hesshusen beantwortet). Gerade diese kleineren Schriften sind wichtige Dokumente sowohl für die theologischen Kämpfe innerhalb des Protestantismus dieser Zeit als auch für die Persönlichkeit Melancthons. Die äußere Gestaltung des Bandes entspricht der der anderen Bände. Man wünscht dem nützlichen und wichtigen Unternehmen weiter einen guten Fortgang und Abschluß.

Sch.

Der Erlanger Professor für reformierte Theologie Jan Weerda überrascht mit der Herausgabe eines unbekanntes Calvinbildes, das sich im Besitz des Freiherrn Gerhard von Pölnitz auf Schloß Aschbach bei Bamberg befindet und auf der Rückseite die Inschrift trägt: Calvin peint par Holbein. W. geht in der vom

Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen, Krs. Moers, schön ausgestatteten Schrift „Holbein und Calvin“ (1955; DM 12.50), die neben dem neuentdeckten Bild in Vierfarbendruck noch sechs andere Calvindarstellungen zum Vergleich bringt, den durch obige Inschrift aufgeworfenen beiden Fragen nach: 1. ob dieses Gemälde wirklich Calvin darstellt; 2. ob der Hinweis auf Holbein Glaubwürdigkeit verdient. Beide Fragen, von denen W. die erste auf Grund des Vergleichs mit den anderen bekannten Calvinbildern bejahen möchte, während er hinsichtlich der zweiten zum mindesten sehr kritisch ist (ein sicherer Anhaltspunkt dieser Holbein-Tradition hinter das 19. Jahrhundert zurück läßt sich nicht nachweisen), werden behutsam in ihrem pro und contra erwogen. Die kleine Studie ist ein interessanter Beitrag zur Calvin-Ikonographie seitens des Kirchengeschichtlers, der uns auf ein Korreferat des Kunstgeschichtlers zur Sache gespannt sein läßt.

Kreck

In einem Beitrag zu *Ἀριδιωγραφία*, Festschrift zur Feier des 350jährigen Bestehens des Heinrich-Suso-Gymnasiums in Konstanz (Konstanz/Bodensee, Direktion des H. Suso-Gymn., 1954. 158 S., 5 Bl. Abb., nicht im Buchhandel) gibt Fritz Blanke einen interessanten Beitrag zur Geschichte der Sokratesdeutung: J. G. Hamann und Sokrates (a.a.O. S. 22—32). B. interpretiert die „Sokratische Denkwürdigkeiten“ Hamanns (1759) und sieht in ihnen ein Bekenntnis gegen die Aufklärung, in dem ein neues Welt- und Lebensverständnis uns entgegentritt und das von B. als eine „Säkularisierung“ der Londoner Bekehrung Hamanns gewertet wird.

Sch.

Frömmigkeit des Volks hat in der Kunst eine Gattung gewissermaßen in der Mitte zwischen profaner und sakraler Kunst entstehen lassen; es ist dies jene Art von Bildwerk, das außen an den Hauswänden halb zur Andacht, halb zum geistlichen Schutze der Bewohner, wohl auch als Schmuckwerk und kostbarer Zierat angebracht worden ist. Die Freude, ein Haus mit figürlicher Plastik zu besetzen, ist seit dem 14. Jahrhundert süddeutsche Eigenart. Hausplastik kommt am reichsten in Franken vor. Nürnberg birgt ihrer soviel wie keine andere Stadt. So scheint es ein schönes, sinnvolles Unternehmen zu sein, den Blick auf Hausmadonnen zu lenken und mit ruhiger Betrachtung in ihre Welt schlichter Empfindung einzudringen.

Während Würzburger Hausmadonnen durch H. Strauss und R. E. Kuhn behandelt worden sind, fehlte ein ähnlicher Versuch für Bamberg. Nun hat ihn Irmgard Hillar-Leitner unternommen. [Irmgard Hillar-Leitner, *Bamberger Hausmadonnen*: 92. Bericht des Historischen Vereins für die Pflege der Geschichte des ehem. Fürstbistums Bamberg, Beiheft 3. Bamberg, Hist. Verein, 1954. 93 S., 19 Abb. DM 3.80.] Sie beginnt ihre, aus einer Erlanger Dissertation herausgewachsene Studie (nach kurzer Einführung über die Darstellung Mariens in der Kunst) mit einem Absatz über Bamberger Skulptur in Barock und Rokoko, der dankbar begrüßt wird, weil kaum eine der Bamberger Hausmadonnen sicher mit einem Künstler in Beziehung zu setzen ist. Hier kann eine Figur nur mit scharfen, auf Stilunterschiede hin geschulten Augen diesem oder jenem künstlerischen Umkreis zugeordnet werden, — wie schwierig es ist, wirklich charakteristische Stilunterschiede zu treffen, macht auch diese Arbeit klar. Das eigentliche Schwergewicht der Studie liegt indes in den nächsten Kapiteln: einem 109 Nummern umfassenden Katalog der Bamberger Hausmadonnen und einer Zusammenstellung der übrigen Bamberger Hausplastik, auf die ein Schriftumsverzeichnis folgt. Hier finden sich die Mittel, die jedem Kunstfreund das Eindringen in diesen Bezirk Bamberger Kunst erlauben.

Die Verfasserin schreibt bedächtiges Deutsch. Auch bereitet die Lektüre zuweilen Vergnügen, denn wer läse nicht gern von der „monumentalen Liegefugur des steinernen Ochsen am alten Schlachthaus“? Zudem ist sie sichtlich um sachliche Kürze bemüht, — „unter den Hausmadonnen gibt es nur eine himmelfahrende Maria: Theresienplatz 1“.

G. Kauffmann

Unter dem Titel „Deutsches Luthertum in Ungarn“ veröffentlichten Heinrich Heimler und Friedrich Spiegel-Schmidt Untersuchungen, die sich mit der Geschichte der deutschen Lutheraner im ungarischen Gebiet befassen (Düsseldorf, Verlag der Schles. Evangel. Zentralstelle, 1955. 128 S., 9 Taf., geb. DM 6.—). Heimler schildert die Geschichte der lutherischen Gemeinden in Odenburg, das ein besonders hervorragendes Beispiel für die Kirchengeschichte Ungarns bietet, die ja bis 1790 „die Geschichte verhältnismäßig selbständiger, miteinander nur sehr lose verbundener Reichsstädte und Grundherrschaften“ ist. Die Studie bietet lehrreiche Einblicke in die sehr komplizierten Verhältnisse in diesem Gebiet. Auch der Aufsatz von Spiegel-Schmidt (aufgrund der Arbeiten von Johannes Schmidt) über „Das deutsche Luthertum in der Schwäbischen Türkei“, d. h. dem Gebiet zwischen Donau, Drau und Plattensee, vermittelt manche Belehrung über die konfessionellen und völkischen Auseinandersetzungen, in die die deutschen Siedler, die seit 1700 dorthin kamen, verwickelt wurden. In dem dritten Beitrag des Bandes „Das Deutsche Luthertum im 19. und 20. Jahrhundert“ (von Heimler und Spiegel-Schmidt) wird die Problematik deutlich, in die die deutsch-lutherische Minderheit in der Zeit des aufkommenden Magyarentums geriet. Allerdings tauchen hier bei dem kritischen Leser vor allem bei der Lektüre der Darstellung der Zeit nach 1918 und der Zeit des Nationalsozialismus manche Fragen auf, die ja auch sonst bei „lutherischen“ Geschichtsdarstellungen der jüngsten Zeit sich melden. Ein Verzeichnis der bekannten Erstsiedler in der Schwäbischen Türkei, sowie ein solches der deutschsprachigen evangelischen Gemeinden in Ungarn vor 1945 und schließlich eine Reihe von Bildern sind dem Buch beigegeben, das trotz einer gewissen Enge, die leider oft das Kennzeichen territorialkirchengeschichtlicher Arbeiten ist, und auch trotz stilistischer Mängel einen guten Einblick in ein tragisches Kapitel lutherischer Kirchengeschichte bietet.

Sch.

Im Anschluß an die beiden früheren Bände (1921 und 1930) und in Neubearbeitung des 1936 erschienenen dritten Teils seiner Stiftsgeschichte erzählt Martin Leube mit Benützung und umfangreicher Anführung des Aktenmaterials die Geschichte des Tübinger Stifts von 1770 bis zur Gegenwart (Martin Leube: Das Tübinger Stift 1770—1950. Geschichte des Tübinger Stifts. Stuttgart, Steinkopf, 1954. VIII u. 732 S. DM 15.—). Man erfährt sehr viel über organisatorische Bemühungen, disziplinäre Schwierigkeit, bauliche Veränderungen und statutarische Reformen, von Berufungsverhandlungen und dgl. Unter den Lebensskizzen der Ephori von Schnurrer bis Fezer freut insbesondere die warme Würdigung Friedrich Traubs jeden Leser, der das Wirken dieses bescheiden-sachlichen Studentenvaters noch erfahren hat. Man erhält einen lebhaften Eindruck von dem Leben in diesem ältesten deutschen Studentenwohnheim. Die Problematik des Theologenheims wird sehr deutlich. So ziemlich alle möglichen Vorschläge zur Reform des theologischen Studiums sind auf diesem Boden diskutiert worden; das Verhältnis zu dem Verbindungswesen wird ausführlich dargestellt. Eine Geschichte des schwäbischen Geistes oder auch bloß der schwäbischen Theologie ist es freilich nicht geworden. Die „bevorzugten Geister“ tauchen nur so weit auf, als sie im Verlauf der Geschichte des Hauses erwähnt werden müssen; einzig die Wirksamkeit von

D. Fr. Strauß kann so eine breitere Behandlung erfahren. Die großen Ereignisse der Außenwelt von der französischen Revolution bis zum Kirchenkampf und dem zweiten Weltkrieg erscheinen nur im Reflex der Maßnahmen der Stiftsbehörde oder der Unruhe, die sie in die stillen Mauern getragen haben. Schul- und Verwaltungsakten, mit denen Leube im wesentlichen gearbeitet hat, sind offenbar ein zu kleiner Spiegel für das Leben, des Geistes und der Kirche.

E. Bizer

Aus dem neuen Jahrbuch der Theologischen Schule Bethel (Wort und Dienst. Jahrbuch der Theologischen Schule Bethel anlässlich ihres 50jährigen Bestehens. Hrg. von Helmut Krämer. Neue Folge 4. Band 1955. Bethel, Verlagshandlung der Anstalt, 1955. 191 S. geb. DM 8.—) wird den Kirchenhistoriker vor allem der Festvortrag von Alfred Adam (Ziel und Weg der Theologischen Schule 1905—1955: S. 9—14) sowie das beigefügte Memorandum Friedrich von Bodelschwinghs (Geplanter Vortrag auf der Generalsynode 1894, diktiert am 23., 27. und 28. Nov., mit Zusatz vom 3. Dez. 1894: S. 15—22) interessieren. Denn hier werden wir nicht nur mit den eigentlichen Intentionen des Gründers dieses Unternehmens vertraut gemacht, sondern auch in die kirchlichen und theologischen Spannungen um die Jahrhundertwende eingeführt. „Die Ritschl'sche Schule mit ihrer Blutsverwandten, der modernen pietätlosen Bibelkritik, ist hart und tyrannisch und viel gefährlicher als der alte gutmütige Rationalismus“ (S. 15). „Die große Diana der Epheser der heutigen Zeit, die Wissenschaft, hat, losgelöst vom Glauben, gar kein Organ für die großen Tatsachen des Heils“ (S. 17). „Die theologische Wissenschaft, wenn sie Dienerin der Kirche sein will und sich nicht auf einen Lehrstuhl neben der Kirche setzen, hat darum auch zur absoluten Voraussetzung den Glauben an die Tatsachen des Heils, wie sie von der Kirche bekannt und in ihren Symbolen niedergelegt sind“ (S. 17). Diese Zitate zeigen, in welchem Geist und aus welchen Gegensätzen heraus Bodelschwingh seine Gründung einer ‚freien theologischen Fakultät‘ in Angriff nahm, zeigen aber auch eine beachtliche und erschütternde Enge dieses bedeutenden Mannes. Man wird doch wohl skeptisch sein, wenn Adam diese Gründung interpretiert als den Ruf Bodelschwinghs an die Kirche: Die Theologie gehört mir wie die Tat der Liebe (S. 9). Ich vermag auch nicht zuzustimmen, wenn Adam sagt: „Der Abstand zwischen Forschung und Leben der Kirche ist hier verringert, ja auf eine fruchtbare Art neu bestimmt, so daß die Freiheit von Lehre und Forschung sich im lebendigen Wechselspiel der Vorbedingungen entfalten kann“ (S. 13). Die Erfahrung zeigt doch wohl deutlich, daß Freiheit von Forschung und Lehre immer noch auf den Universitäten besser gewahrt worden ist als bei kirchlichen Instituten. Und die „ungläubige“ Universitätstheologie (auch die Ritschl'sche!) war immer noch ein kritisches Gewissen der Kirche! — Aus dem weiteren Inhalt dieses Bandes seien wenigstens die Titel der Aufsätze genannt, die vielleicht unsere Leser interessieren werden: Johannes Fichtner, Der Begriff des ‚Nächsten‘ im Alten Testament, mit einem Ausblick auf Spätjudentum und Neues Testament (S. 23—52). Heinrich Greeven, Die Heilung des Gelähmten nach Matthäus (S. 65—78). Christian Maurer, Die Begründung der Herrschaft Christi über die Mächte nach Kolosser 1, 15—20 (S. 79—93)

Sch.

Zeitschriftenschau

Biblica

37 (1956) 162—183: M. H. Gottstein, Neue Syrohexaplafragmente (Publication).

v. C.

The Journal of Ecclesiastical History ed. by C. W. Dugmore. Vol. VI, 2. London 1955. S. 125—252.

S. 125—142: Eric Waldram Kemp, Bishops and Presbyters at Alexandria (Ausinandersetzung mit Telfers Aufsatz: Episcopal Succession in Egypt, JEH III, 1952, 1 ff., wobei die aktuelle Bezogenheit der beiderseitigen Thesen sehr deutlich wird). S. 143—155: Eric John, The Division of the Mensa in early English Monasteries („It is the task of this paper to arise a few of the questions relating to the division of the *mensa* in Anglo-Saxon monasteries and to attempt to show that the division in some form was familiar in pre-Conquest England“: S. 143; *mensa* = „an abbey's lands and income“ . . . „an estate and its produce“: S. 144; „In other words these phrases, many of them referring to the *mensa*, are not simple expressions used by unlettered laymen but legal jargon employed by men who knew the ins and outs of monastic property-holding and who were frequently beneficiaries under the wills . . . it does not seem however that it is any longer possible to ascribe the separation of the estates, the ‚feudalization of the abbot's position‘, to the exercise of the *ius spolii* by Rufus and Henry I, or to equate the division of the territorial endowment of the Benedictine houses with the increasing withdrawal of the abbot from the communal life of the monastery“: S. 155). S. 156—174: F. R. H. Du Boulay, The Quarrel between the Carmelite Friars and the Secular Clergy of London, 1464—1468. S. 175—189: J. Waller, William Chillingworth: a Study (Ch., 1602—1644, war einer der geistigen Väter des englischen Latitudinarismus. Waller gibt eine Skizze des Lebens und der Gedanken Ch.'s, vor allem nach The Religion of Protestants, 1638). S. 190—220: M. G. Hutt, The Rôle of the Curés in the Estates General of 1789.

Sch.

L y c h n o s. Lärdomshistoriska Samfundets Årsbok (Jahrbuch der Schwedischen Gesellschaft für Geschichte der Wissenschaften) 1954—55. Upsala 1955.

S. 66—81: Bror Olsson, Mundus senescens, En skiss om tron på en åldrande värld i Svenskt folkliv och litteratur (The belief in an ageing world in Swedish popular belief and literature; an outline). Verf. geht der Vorstellung des mundus senescens — die Sache und ähnliche Ausdrücke schon bei Cyprian Ad. Dem. 3 — in schwedischem Volksglauben und Literatur seit dem 18. Jh. nach und zeigt den Zusammenhang der wissenschaftlichen Debatte über dieses Problem mit den Ideen der Aufklärung.

Sch.

Philologus. Zeitschrift für das klassische Altertum, hrsg. von F. Zucker, W. Schmid und O. Luschnat. Band 99. Berlin 1955.

S. 304—312: Felix Scheidweiler, Zu Porphyrios κατά χοριστιανῶν (Bemerkungen zum Text und zur Übersetzung von Harnack, mit Verbesserungsvorschlägen; zum Schluß: sprachliche Eigentümlichkeiten).

Sch.

Revue d'histoire ecclésiastique. Hrsg. von R. Aubert, R. Draguet, S. Hanssens, J. Lebon, Ch. Terlinden, E. van Cauwenbergh, L. van der Essen u. H. Wagnon. Louvain (Université Catholique). Vol. LI, 1956.

S. 5—41: Jean-A. Lefèvre, Que savons-nous du Citeaux primitif? (Kritische Untersuchungen der Quellen: Exordium Cistercii von 1119, Exordium parvum von 1152 und ‚Conventio inter nos et monachos Alpenses‘ von 1097 aus dem Urkundenbuch von Molesme; Chronologie der Anfänge von Citeaux, 1097—110; Les modalités pratiques de la réforme cistercienne). S. 42—78: Léon van der Essen, Croisade contre les hérétiques ou guerre contre les rebelles? La psychologie des soldats et des officiers espagnols de l'armée de Flandre au XVI^e siècle (Interessante kulturgeschichtliche Ausführungen, bei denen die Frage des Themas immer wieder durchkommt und das Ineinander von Glaubenskrieg und politischer Aktion deutlich wird). S. 79—142: Roger Aubert, Monseigneur Dupanloup et le Syllabus (Vorgeschichte und Gedankengang der Schrift D.'s zu dem Syllabus von 1864; Briefe dazu; D., Bischof von Orléans 1849—78, stand liberalen Kreisen nahe, war aber trotz seiner Gegnerschaft gegen den Ultramontanismus streng kirchlich; der Aufsatz ist interessant für die Geschichte des französischen Katholizismus im 19. Jhd.). S. 143—184: Lucien Ceysens, Jansénisme et antijansénisme en Belgique au XVII^e siècle. A propos d'un livre récent (Bemerkungen zu der Darstellung des Jansenismus im neuesten Band XIX, 1 der Kirchengeschichte von Fliche-Martin durch E. Préclin; Verbesserungen und Ergänzungen; S. 170—184: Aperçu de l'histoire du jansénisme et de l'antijansénisme en Belgique au XVII^e siècle).

Sch.

Vigiliae christianae

Vol. 10 (1956) 1—13: G. Bartelink, Ellipse und Bedeutungsverdichtung in der christlichen griechischen Literatur (vorwiegend des 4. u. 5. Jhd.s, auch religionsgeschichtlich interessant). S. 25—32: A. Bolhuis, Die Rede Konstantins des Großen an die Versammlung der Heiligen und Lactantius Divinae Institutiones (gegen vorschnelle Konstruktion von „Abhängigkeiten“).

v. C.

Studia Theologica

Vol. IX (1955) 67—85: E. Molland, La thèse „La prophétie n'est jamais venue de la volonté de l'homme“ (2 Pierre I, 21) et les Pseudo-Clémentines (Verwerfung der alttestamentlichen Propheten). 86—111: A. Ehrhardt, The Birth of the Synagogue and R. Akiba (Skizze der Bildung der Synagoge als „jüngerer Schwester“ der Kirche nach 70).

v. C.

Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins.

104 (NF 65) 1956, S. 1—51: Gunther Wolf, Ein unveröffentlichtes Testament Kaiser Friedrichs II. (Versuch einer Edition und Interpretation).

W.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe liegen Prospekte der Verlage Fr. Frommans, Stuttgart, J. C. B. Mohr, Tübingen, und W. Kohlhammer, Stuttgart, bei, die wir Ihrer besonderen Beachtung empfehlen.

Franz Georg Maier

Augustin und das antike Rom

221 Seiten, brosch. DM 18.—

Seit seinen Anfängen steht das Christentum im Kampf mit dem Imperium Romanum als staatlicher Institution wie als geistiger Gestalt. Diese Auseinandersetzungen finden mit Konstantin kein Ende, ja werden mit der Eroberung Roms durch die Goten im Jahre 410 von neuem entfacht. Hier spricht Augustin als Wortführer der lateinischen Kirche das letzte Wort. In dem vorliegenden Buche werden nun erstmals alle seine Äußerungen zu diesem Problemkreis im Zusammenhang interpretiert. Augustins Verhältnis zur römischen Kulturwelt und Ethik, schließlich die Einordnung des antiken Roms in die geschichtsphilosophische Konzeption der „Civitas Dei“ werden eingehendst untersucht. Dieses Problem ist auch heute noch, wo die Vereinbarkeit von Christentum und Humanismus diskutiert wird, hochaktuell.

„Ein glücklicher Griff, weil die Problemstellung an einen Brennpunkt weltgeschichtlicher Kämpfe heranführt: an die entscheidende Auseinandersetzung des Christentums mit der Antike.“
Stuttgarter Zeitung

W. KOHLHAMMER VERLAG STUTTGART

FUNK-BIHLMEYER

Die Apostolischen Väter

1. Teil:

Einleitungen und Texte: Die Didache — Der Barnabasbrief — Der Klemensbrief — Der sog. 2. Klemensbrief — Die Ignatiusbriefe — Der Brief und das Martyrium Polykarps — Die Papias- und Quadratusfragmente — Der Diognetbrief.

2. A. mit einem Nachtrag von Wilhelm Schneemelcher 1956.
LV, 163 Seiten. Kart. DM 7.20

Eine handliche Textausgabe der Apostolischen Väter wurde seit langem vermißt. Der hier angekündigte photomechanische Nachdruck der vorzüglichen und bewährten, auch heute noch den Anforderungen des akademischen Unterrichts genügenden Ausgabe von Funk-Bihlmeyer, bietet die Möglichkeit, die Texte zu einem für Studenten erschwinglichen Preis herauszubringen. Der Text ist dazu ganz durchgesehen, der Apparat dagegen blieb unverändert. Auf die wichtigen Neufunde besonders bei der Didache und auf die neuere Literatur hat der Herausgeber in einem Nachwort verwiesen.

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

1956 K 3976 ✓

16. SEP. 1960

14. DEZ. 1964

12. APR. 1965

15. NOV. 1973

22. JUNI 1974

21. DEZ. 1965

7. MAI 1976

2. JUNI

8. OKT. 1976

20. OKT. 1966

16. 11. 75

17. 1. 77

12. 1. 67

2. MAI 1977

14. 3. 67

21. JUNI 1977

18. APR. 1967

20. 1. 1977

2. MRZ 1978

4. 8. 68

25. OKT. 1967

30. MRZ 1978

7. 2. 68

20. NOV. 1978

25. 6. 68

05. NOV. 1979

18. NOV. 1968

20. DEZ. 1968

11. DEZ. 1979

6. MRZ. 1969

18. FEB. 1980

21. 5. 70.

9. APR. 1980

21. Jan. 1971

10. JUNI 1980

5. Mai 1971

29. SEP. 1980

9. Juli 1971

7. 9. 71

16. Nov. 1971

27. MRZ. 1972

28. SEP. 1980

5. Mai 1972

30. OKT. 1980

9. AUG. 1972

13. MRZ. 1981

10. NOV. 1972

07. APR. 1981

20. FEB. 1973

9. DEZ. 1981

22. MRZ. 1973

16. AUG. 1982

21. MAI 1973

26. OKT. 1982

18. JUNI 1973

8. DEZ. 1982

8. NOV. 1973

3. DEZ. 1975

6, 90